

الأخلاق

العسكرية والسياسية المعاصرة والآثار المترتبة عليها

دراسة فقهية مقارنة

أصل هذا الكتاب رسالة علمية حصل بها الباحث على درجة الدكتوراه في الفقه المقارن من كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر الشريف وقد أجيّزت الرسالة بتقدير مرتبة الشرف الأولى



تأليف

د. هيثم محمد سعيد آل برغش



الخلافا العسكزية السبلية المعاصرة والأشار المتربة عليها دراسة فقهية مقارنة

” أصل هذا الكتاب رسالة علمية حصل بها الباحث على درجة الدكتوراه
في الفقه المقارن من كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر الشريف
أجيزت الرسالة بتقدير مرتبة الشرف الأولى

تأليف

د. هشام محمد سعيد آل برغش

عضو رابطة علماء المسلمين
وعضو الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح

المجلد الأول



حَقُوقُ الطَّبِيعِ مَحْفُوظَةٌ

الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشؤون الفنية

آل برغش، أبي عبد الرحمن هشام محمد سعيد.
الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة والآثار المترتبة عليها:
دراسة فقهية مقارنة
أبي عبد الرحمن هشام محمد سعيد آل برغش
القاهرة، دار اليسر ٢٠١٢م.
١٥٠٥ ص. ١٧ سم × ٢٤ سم.
تدمك ٩٧٨٩٧٧٦٤٠٦٠٢٥
١- الأحلاف العسكرية
أ- العنوان

٣٥٥,٠٣١

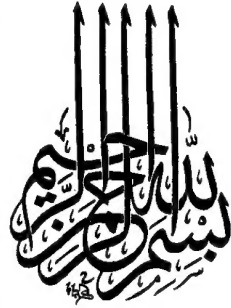
دار اليسر للنشر والتوزيع غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره وإنما يعتبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية،
ويشمل ذلك التصوير الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مضغوطة أو استخدام أية وسيلة
نشر أخرى. بما في ذلك حفظ المعلومات واسترجاعها، دون إذن خطي من الناشر.



٢٠ ش عبد العزيز عيسى، المنطقة التاسعة
الحي الثامن، مدينة نصر، القاهرة.
تليفون: ٠٢٢٤٧٠٩٢٦٩ ٠٢٢
فاكس: ٠٢٢٤٧١٤٨٠١ ٠٢٢
حمول: ٠١٠٦٢٢٧٦٢٠٨ ٠٢٢
خدمة العملاء: ٠١١١٨٠٠٦٠٦٠ ٠٢٢

Email: alyousr@gmail.com



عضو اتحاد
الناشرين
المصريين



رقم الإيداع

٢٠١٢/٢٠٥٩١

ترقيم دولي

978-977-6406-02-5

الأحلاف العسكرية
والسياسية المعاصرة
والآثار المترتبة عليها
دراسة فقهية مقارنة

د. هشام محمد سعيد برغش

- الاسم: هشام محمد سعيد برغش
- تاريخ الميلاد: ١٩٦٤/٢/٢٥م.
- الحالة الاجتماعية: متزوج ولديه ثلاثة أولاد وبنت
- بلد الإقامة: الإسكندرية

المؤهلات العلمية:

- ١- بكالوريوس هندسة جامعة الإسكندرية بتقدير عام جيد جدًا.
- ٢- ليسانس شريعة جامعة الأزهر بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف.
- ٣- ماجستير في الفقه المقارن جامعة الأزهر بتقدير ممتاز عنوان الرسالة: الأعمال الخدمية في المصارف والتطبيقات المعاصرة لها دراسة فقهية مقارنة.
- ٤- دكتوراه في الفقه المقارن جامعة الأزهر بتقدير مرتبة الشرف الأولى عنوان الرسالة: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة والأثار المترتبة عليها.

المؤلفات العلمية:

له مجموعة من المؤلفات الشرعية في العقيدة و الفقه والأصول والقواعد الفقهية والتفسير والمعاملات المالية المعاصرة والسياسية؛ منها:

- ١- دراسات حول التعددية الحزبية والتحالف مع الأحزاب العلمانية.
- ٢- خدمات المصارف المعاصرة أحكامها والبدائل الشرعية لها ؛ دراسة تأصيلية فقهية مقارنة (رسالة ماجستير).
- ٣- سلسلة المعاملات الاقتصادية المعاصرة منها:
 - بيع التقسيط أحكامه وآدابه، تقديم فضيلة الشيخ عبد الله بن جبرين طبع دار الوطن الرياض.
 - بيع ماليس عندك ، وتطبيقاته المعاصرة طبع دار الوطن الرياض.
 - بيع المرابحة صورته وتطبيقاته، السمسرة صورها وأحكامها.
 - خيار الشرط.
- ٤- تحقيق مجموعة من الكتب المختلفة في العقيدة والأخلاق والرقائق؛ منها:
 - تحقيق كتاب الجوائز والصلوات في الأسامي والصفات تأليف نور الدين حسن خان.
 - تحقيق الداء والدواء لابن القيم، طبع دار الوطن الرياض.
 - تحقيق عدة الصابرين لابن القيم طبع دار الوطن الرياض.
 - تحقيق الوابل الصيب طبع دار الوطن الرياض.
- السراج الوهاج" في شرح مختصر صحيح مسلم بن الحجاج للشيخ صديق حسن خان في أحد عشر مجلدا. تحت الطبع.
- ٥- مجموعة من الرسائل التربوية (متى نصر الله؟ - واجب المسلم تجاه أسرته وأهله بيته - كلمات في المنهج (ضوابط في التكفير والحكم على الناس) - كلمات في المنهج ٢ (حكم عمليات التفجير التي تصيب الأبرياء).
- ٦- حاشية هداية الموحدين على تفسير الجلالين.
- ٧- جامع التفسير من كتب الأحاديث مع مجموعة من الباحثين. طبع دار طيبة الرياض.
- ٨- تيسير علم الأصول.
- ٩- القواعد الفقهية وشرحها.
- ١٠- أحكام العيدين.
- ١١- مختصر جامع العلوم والحكم.
- ١٢- أعظم إنسان عرفته البشرية صلى الله عليه وسلم (مترجم إلى عدة لغات).

المشاركات العامة والدعوية العلمية:

- عضو رابطة علماء المسلمين.
- عضو الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح.

وسائل التواصل:

- الهاتف: ٠٠٢٠١٠١٣٠٩٩١٠ / ٠٠٩٦٦٥٤٠٠٧٧٠٤٩
- البريد الإلكتروني: dr.hesham_bargash@hotmail.com

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين. أما بعد.

فإن الله سبحانه جعل شريعة محمد ﷺ شريعة خاتمة لكل الشرائع، وعامة لكل الناس، وشاملة لكل نواحي الحياة، فما ترك شيئًا مما يحتاج إليه الناس إلا وبين لنا وجه الحق فيه، ودلنا على خير ما يصلح لنا أمر ديننا ودنيانا، وحذرنا من كل ما تعود عاقبته وبآلا علينا، فقال ﷺ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3].

ومن ذلك ما جاء به دين الإسلام -الكامل الشامل- من تشريع دقيق وافٍ يتناول تنظيم العلاقات بين الناس؛ أفرادًا وجماعات ودولًا، مسلمين وغير مسلمين، سواء كان ذلك في السلم أم في الحرب.

وكان مما يندرج تحت هذه العلاقات مسألة عقد الأحلاف بين تلك الكيانات المختلفة، وإذا كانت هذه الأحلاف تعد ظاهرة قديمة ترجع إلى عصور غابرة من التاريخ، إلا أنها شهدت في هذا العصر انتشارًا كبيرًا وصورًا متعددة وأهدافًا متباينة،



وثارت أسئلة كثيرة تتناول موقف الدول الإسلامية من هذه الأحلاف وحكم الانضمام إليها والانضواء تحت لوائها، ومن ثمَّ كان بحث هذه المسألة بتأني وتروٍ وفق قواعد الشريعة وأصولها أمرًا ملحًا؛ خاصة إذا علم أنه لم تفرد مثل هذه المسائل بالدراسة والبحث - فيما أعلم - وإن كانت قد تُنوّلت بصورة أو بأخرى ضمن بحوث معاصرة.

أسأل الله ﷻ أن يكتب فيما اخترته التوفيق والسداد، وأن يلهمنا وجميع المسلمين الرشـد والصواب.



أسباب اختيار الموضوع

كان لهذا الاختيار أسباب ودوافع، من أهمها ما يأتي:

- (١) جدة هذا الموضوع، وحدائته، وحسب علمي فإنه لم يسبق أن خص ببحث يجمع أطرافه، ويستوعب مسائله، وكل البحوث التي اطلعت عليها في الأحلاف إنما تتناولها بشكل موجز، وإشارات عابرة.
- (٢) شدة الحاجة إلى بيان أحكام تلك الأحلاف والمعاهدات؛ لصلتها الوثيقة بواقع الأمة المسلمة، في ظل واقعها المعاصر، وفي ظل ماتعانيه من تراجع وضعف في أغلب مجالاتها.
- (٣) رغبتني في بيان شمولية الشريعة الإسلامية، وأنها بنصوصها العامة، وقواعدها الشاملة لم تدع شيئاً مما يستجد في حياة الناس، مهما توالى العصور والأزمان، إلا وقد بينت حكمه غاية البيان، وأوضحته بأجلى برهان.
- (٤) إثراء البحوث العلمية الشرعية بمواضيع حية معاصرة.



منهج البحث

سلكت في دراسة وكتابة هذا البحث منهجًا حاولت الالتزام به قدر الاستطاعة، ويتلخص في الآتي:

(أ) منهج دراسة المسائل:

(١) أقدم بين يدي كل مسألة تصويرًا عن طبيعتها وحقيقتها، ثم أعقب ذلك بيان الحكم الشرعي لها، وما يستتبع ذلك من قيود وضوابط.

(٢) اقتصر في دراستي على المذاهب الأربعة، وقول ابن حزم من الظاهرية إن وقفت له على قول، وقد أرجع إلى قول الزيدية فيما لم أجد له كلامًا لفقهاء أهل السنة في المسألة، وهذا نادر جدًا، وقد أذكر في بعض الأحيان أن هذا القول اختيار أحد من أهل العلم، لكنني لم ألتزم بذلك.

وإذا كانت المسألة من النوازل التي لم يتطرق لها العلماء المتقدمون بخصوصها أشير إلى أقوال أهل العلم المعاصرين، وهيئات الفتوى المعاصرة.

(٣) قبل الشروع في ذكر الخلاف في مسألة أبدأ بتحرير محل النزاع فيها إذا اقتضى الأمر ذلك.

(٤) أوثق كل مذهب من المذاهب بالإحالة إلى كتبهم الأصلية، دون نقل كلامهم إلا إن دعت إلى ذلك حاجة حسبي يظهر لي.

(٥) عند ذكر الأدلة أذكر وجه الدلالة ما لم يكن الدليل صريحًا في الدلالة، وأحرص على الإحالة إلى كلام أهل العلم في بيان وجه الدلالة إن وجد، وإلا بيته حسبي يظهر لي.



(٦) أذكر ما يرد على الأدلة من مناقشات والجواب عنها.

(٧) بعد عرض الأقوال والأدلة وما يتعلق بها من مناقشات وإجابات أذكر الرأي المختار من الأقوال وسبب الاختيار، ثم ما يترتب على هذا التخريج من أحكام في المسألة المعاصرة التي أدرسها.

(ب) الحواشي:

(١) خرجت الأحاديث وبينت ما ذكره أهل الحديث في درجتها - إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما - فإن كانت كذلك فأكتفي حيثئذٍ بالعزو إليها، لبلوغ الحديث الغاية في الصحة. أما الآيات القرآنية فاكتفيت بذكر السورة ورقم الآية، إلى جوار الآية أو الآيات لثلاث تطول الهوامش.

(٢) خرجت الآثار الواردة في المتن من مصادرها الأصلية.

(٣) شرحت الألفاظ الغامضة، والمصطلحات الغريبة الواردة في البحث.

(٤) عند العزو إلى كتب أهل العلم من كتب التراث فلإني أذكر المؤلف وبيانات الطبعة بالتفصيل في أول موضع، ثم أكتفي بذكر اسم الكتاب والمؤلف اختصاراً بعد ذلك؛ حرصاً على الاختصار وعدم إثقال الهوامش، وأما كتب الفقهاء والباحثين المعاصرين فأتبع اسم الكتاب بذكر اسم مؤلفه؛ نظراً للتشابه في كثير من هذه الأسماء، وإزالة لما عسى أن يكون من لبس.

(٥) إذا تعددت المصادر التي وثقت بها؛ فإن كانت من مذهب واحد ذكرتها في الهامش مبتدئاً بأشمليها وأوضحها على المعنى المراد، ثم أرتب البقية دون تقييد بمنهج معين.

وإن كانت لمذاهب متعددة رتبها ترتيباً تاريخياً، مبتدئاً بالمذهب الحنفي، ثم



المالكي، ثم الشافعي، ثم الحنبلي، وإن كان للظاهرية قول في المسألة ذكرت كتبهم أخيراً.

(ج) الفهارس:

ذيلت الرسالة بعدة فهارس تعين القارئ على الاستفادة من الرسالة في أقصر وقت ممكن، وهي كالآتي:

- أولاً: فهرس الآيات القرآنية.
- ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية.
- ثالثاً: فهرس الآثار.
- رابعاً: قائمة المصادر والمراجع.
- خامساً: فهرس الموضوعات.





خطة البحث

ينتظم هذا البحث تمهيداً وثلاثة أبواب وخاتمة:
التمهيد: في أهمية الموضوع وسبب اختياره.

الباب الأول: مفهوم الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة وصورها وأنواعها وتطورها التاريخي. وفيه تمهيد وفصلان:

الفصل الأول: المقصود بالأحلاف العسكرية والسياسية وصورها وأنواعها، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: المقصود بالأحلاف العسكرية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الأحلاف العسكرية لغة.

المطلب الثاني: تعريف الأحلاف العسكرية اصطلاحاً.

المبحث الثاني: المقصود بالأحلاف السياسية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الأحلاف السياسية لغة.

المطلب الثاني: تعريف الأحلاف السياسية اصطلاحاً.

المبحث الثالث: الألفاظ ذات الصلة.

المبحث الرابع: تعريف الأحلاف والمعاهدات في القانون الدولي.

المبحث الخامس: صور الأحلاف العسكرية والسياسية وأنواعها.

الفصل الثاني: التطور التاريخي للأحلاف العسكرية والسياسية، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الأحلاف العسكرية والسياسية في التاريخ القديم.

المبحث الثاني: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين غير المسلمين.

المطلب الثاني: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين المسلمين.

المطلب الثالث: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين المسلمين

وغير المسلمين.

الباب الثاني: موقف الفقه الإسلامي من إقامة الأحلاف العسكرية المعاصرة، وفيه تمهيد وثلاثة فصول:

الفصل الأول: موقف الإسلام من المجتمع الدولي، وفيه تمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أقسام الديار، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الدار في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: تعريف الدولة في اللغة والاصطلاح، والعلاقة بين مسمى

الدار والدولة.

المطلب الثالث: مشروعية تقسيم الأرض إلى دارين أو أكثر.

المطلب الرابع: مناط الحكم على الدار، وأقسام الدور عند الفقهاء.

المطلب الخامس: انقلاب صفة الدار.

المطلب السادس: المنظومة الدولية الحديثة وتقسيم المعمورة

المبحث الثاني: طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها

من الدول، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر، ومذاهب

الفقهاء في ذلك.

المطلب الثاني: المنظومة الدولية الحديثة والعلاقات المعاصرة.

المبحث الثالث: حكم إبرام المعاهدات والأحلاف في الفقه،

وفيهِ أربعة مطالب:



المطلب الأول: مشروعيتها.

المطلب الثاني: إلزاميتها والوفاء بها.

المطلب الثالث: الشروط الشكلية والموضوعية للأحلاف.

المطلب الرابع: تحديد مدة الأحلاف وانقضاؤها.

الفصل الثاني: الأحلاف العسكرية بين الدول الإسلامية، وفيه تمهيد وأربعة مباحث:

المبحث الأول: التحالف بين المسلمين.

المبحث الثاني: التحالف مع بغاة ضد بغاة آخرين.

المبحث الثالث: الموقف الشرعي من حروب الأقطار الإسلامية

فيما بينها.

المبحث الرابع: تحالف المسلمين ضد الكفار وفيه تمهيد، ومطلبان:

المطلب الأول: نصرة المستنصرين من المسلمين في دار الكفر.

المطلب الثاني: الاستعانة بأهل الأهواء والبدع.

الفصل الثالث: الأحلاف العسكرية بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية.

المبحث الأول: حكم التحالف مع الكفار والاستعانة بهم

ضد كفار آخرين، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الاستعانة بالكفار على قتال مثلهم؛ تحت راية أهل الإسلام.

المطلب الثاني: الاستعانة بالكفار على قتال مثلهم؛ تحت راية أهل الكفر.

المبحث الثاني: الاستعانة بالكفار على قتال المسلمين:

الصورة الأولى: الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة عادلة.

الصورة الثانية: الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة جائرة.

الصورة الثالثة: الاستعانة بالكفار، في قتال أهل البغي.

المبحث الثالث: حكم تأجير القواعد العسكرية.

الباب الثالث: موقف الفقه الإسلامي من إقامة الأحلاف السياسية المعاصرة، وفيه تمهيد وفصلان:

الفصل الأول: الأحلاف السياسية داخل الدول الإسلامية.

المبحث الأول: مصطلح التعددية السياسية والأحزاب والمعارضة.

المبحث الثاني: حكم التعددية السياسية وإقامة الأحزاب في الدولة الإسلامية.

الفصل الثاني: التعددية السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة.

المبحث الأول: التعددية في مرحلة السعي لإقامة الدولة الإسلامية.

المبحث الثاني: التحالفات السياسية المرحلية مع الأحزاب العلمانية.

الخاتمة: في أهم نتائج البحث.

الفهارس:

(١) قائمة المراجع والمصادر.

(٢) فهرس الموضوعات.



وختاماً :

أسأل الله سبحانه بأسمائه الحسنی وصفاته العلی أن یهدینا سواء السبیل، وأن یرزقنا العلم النافع والعمل الصالح، وأن یتقبل منا صالح الأعمال، وأن یرزقنا الإخلاص والتقوی، إنه ولی ذلك والقادر علیه.

كما أسأله جل وعلا أن یجزل الأجر والثوبة لصاحبي الفضيلة:

الأستاذ الدكتور/ حمدي رجب عبد الغني.

الأستاذ الدكتور/ محمد فتح الله النشار.

على ما أسدياه لي من نصائح غالية، وما أولياني إياه من وقتها العزيز، وأسأله سبحانه أن یجعل ذلك في میزان حسناتهما، وأن یبارك لهما في أعمارهما وأهليهما وذرياتهما.

والشكر موصول للأساتذة الأفاضل ولجميع الأصحاب والأحبة، الذين أعانوني في إخراج هذه الرسالة بالطباعة والتصحيح.

وبعد: فقد بذلت ما في وسعي، واستفرغت طاقتي، فما كان في هذا البحث من صواب فبفضل الله وتوفيقه، وما كان من خطأ فمن نفسي والشيطان، والله ورسوله منه براء.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً، وباطناً، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

بقلم

أبي عبد الرحمن شام محمد سعيد آل برغش

dr.hesham_bargash@hotmail.com



الباب الأول
مفهوم الأحلاف العسكرية والسياسية
المعاصرة وصورها وأنواعها
وتطورها التاريخي



الباب الأول

مفهوم الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة

وصورها وأنواعها وتطورها التاريخي

تمهيد:

ويتناول هذا الباب مفهوم الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة، سواء لدى الفقهاء المتقدمين والمعاصرين، أو لدى رجال القانون، وهل لها صورة نمطية واحدة أم يمكن أن تأخذ عدة صور مختلفة؟ وعلى أي أساس يتم هذا التقسيم، وما هي المراحل التاريخية التي مرت بها تلك الأحلاف قديماً وحديثاً؛ فكل هذه التساؤلات وغيرها تتم الإجابة عنها في هذا الباب من خلال الفصول التالية:

الفصل الأول: المقصود بالأحلاف العسكرية والسياسية.

الفصل الثاني: صور الأحلاف العسكرية والسياسية وأنواعها.

الفصل الثالث: التطور التاريخي للأحلاف العسكرية والسياسية.



الفصل الأول

المقصود بالأحلاف العسكرية والسياسية

وفيه تمهيد وأربعة مباحث :

- المبحث الأول : المقصود بالأحلاف العسكرية .
- المبحث الثاني : المقصود بالأحلاف السياسية .
- المبحث الثالث : الالفاظ ذات الصلة .
- المبحث الرابع : تعريف الأحلاف والمعاهدات
في القانون الدولي .



الفصل الأول

المقصود بالأحلاف العسكرية والسياسية

تمهيد:

في هذا الفصل بيان لمفهوم الأحلاف العسكرية والسياسية، في اللغة والاصطلاح، وما علاقة هذه الأحلاف ببعض المعاهدات والاتفاقات الأخرى التي يتم إبرامها بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول والكيانات؟ وما هو تعريفها في القانون الدولي الحديث؟ وهل هناك فارق بين طبيعتها وحقيقتها في الإسلام، وبين طبيعتها وحقيقتها في القوانين الدولية الحديثة؟ وذلك من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: المقصود بالأحلاف العسكرية

المبحث الثاني: المقصود بالأحلاف السياسية

المبحث الثالث: الألفاظ ذات الصلة.

المبحث الرابع: تعريف الأحلاف والمعاهدات في القانون الدولي.

المبحث الأول

المقصود بالأحلاف العسكرية

تمهيد:

في هذا المبحث بيان لمفهوم الأحلاف العسكرية والمقصود بها لغة واصطلاحاً؛ سواء في اصطلاح الفقهاء أم لدى رجال القانون الدولي، وذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تعريف الأحلاف العسكرية لغة.

المطلب الثاني: تعريف الأحلاف العسكرية اصطلاحاً.

المطلب الأول

تعريف «الأحلاف العسكرية» لغة

يمكن تعريف مصطلح «الأحلاف العسكرية» باعتباره مركباً إضافياً، والمراد بالمركب الإضافي: ما يدل جزؤه على جزء معناه، ويتوقف فهم معناه المقصود منه على فهم كل جزء من جزئيه.

فكلمة «الأحلاف العسكرية» مركب إضافي من جزأين: «الأحلاف» و«العسكرية»، وكل جزء يدل على جزء من المعنى.

كما يمكن تعريفه باعتباره معناه اللقبى، والمعنى اللقبى لا يدل جزؤه على جزء معناه، ولا يتوقف فهم معناه و المقصود منه على فهم كل جزء من جزئيه.



فكلمة «الأحلاف العسكرية» صارت علماً على كيان اعتباري ذي مواصفات خاصة دون نظر إلى معنى كل جزء من جزأيه.

ولا شك أن المعنى اللقبي هو الأهم؛ لأنه المعبر عن حقيقة الشيء، بخلاف معنى المركب الإضافي فقد لا يوافق حقيقته^(١).

أ- تعريف مصطلح «الأحلاف العسكرية» بمعناه الإضافي:

وذلك بتعريف جزئي - وهما الأحلاف والعسكرية - لغة:

أولاً: تعريف «الأحلاف» لغة:

الأحلاف لغة: جمع «حلف» بكسر الحاء. وتطلق في كلام جمهور أهل اللغة ويراد بها المعاهدة والمعاقدة على النصر، وقد يراد بها الإخاء والصدقة. وكذا يراد بها أقوام بأعيانهم جرت بينهم معاهدة ومعاقدة على النصر، على خلاف بين أهل اللغة في تعيينهم^(٢).

(١) ينظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد بن محمد، شمس الدين الأصفهاني (١٣/١)، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المديني - السعودية، ط ١ - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، وأصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسيني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمر ص ٢٢، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١ - ١٩٨٦ م، و حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (١/٥٧)، دار الكتب العلمية، بدون طبعة وبدون تاريخ، وغاية الوصول إلى دقائق علم الأصول؛ المبدئ والمقدمات، جلال الدين عبد الرحمن ص ٢٠ - ٢١، ط ٣ - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، ومحاضرات في أصول الفقه، د. محمد عمارة، د. إبراهيم قنديل ص ١٣، بدون ناشر وبدون تاريخ.

(٢) ينظر: العباب الزاخر واللباب الفاخر، الحسن بن محمد الصغاني (١/٣٩٠)، تحقيق: د. فير محمد حسن، راجعته وأشرفت على طبعه جمعية منشورات المجمع العلمي العراقي - بغداد

قال ابن سيده: «الحَلْفُ العهدُ؛ لأنه لا يُعْقَدُ إلا بالحَلِفِ، والجمع: أحلاف، وقد حالفه مُحالفةً وحِلَافاً، وهو حلفه وحليفه»^(١).

وقال ابن منظور: «والحلف بالكسر العهد يكون بين القوم، وقد حالفه أي عاهده، وتحالفوا أي تعاهدوا»^(٢).

وقال ابن الأثير: «أصل الحلف المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والاتفاق»^(٣). وقال المناوي: «الحلف: العهد بين القوم. والمحالفة: المعاهدة والملازمة، ومنه: فلان حلف كريم وحليف كرم. وتحالفا: تعاهدا على أن يكون أمرهما واحداً في النصرة والحماية. والمحالفة: أن يحلف كل للآخر، ثم جعلت عبارة عن الملازمة مجرداً؛ فقليل: حلف زيد وحليفه..»^(٤).

ط ١ - ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م. وينظر أيضاً: غريب الحديث، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (٤٧٨/٢)، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغريايوي، دار الفكر - دمشق، ط: ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، والنظم المستعذب في شرح غريب المهذب، محمد بن أحمد ابن بطال الركبي (٢/٢٩٨)، تحقيق: مصطفى عبد الحفيظ، المكتبة التجارية، ط: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، والمصطلحات والألفاظ الفقهية، د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم (١/٥٨٩)، دار الفضيلة - القاهرة، بدون تاريخ.

(١) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى (٣/٣٤٥)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢٠٠٠ م، ولسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (٩/٥٥)، دار صادر - بيروت، ط ١٤١٤ هـ، وتاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (٢٣/١٥٥)، مطبعة حكومة الكويت، ط ٣ مصورة - ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م.

(٢) ينظر: لسان العرب (٩/٥٣) مادة (حلف).

(٣) ينظر: لسان العرب (٩/٥٤) مادة (حلف).

(٤) ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، ص ٢٩٣، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر - بيروت، دمشق، ط ١ - ١٤١٠ هـ.



وقد يطلق الحلف على الإخاء كما في حديث أنس: «حالف رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار في دارنا مرتين»^(١).

قال ابن منظور: «أي آخى بينهم؛ لأنه لا حلف في الإسلام»^(٢).
وقال الحافظ في مقدمة الفتوح: «أصل الحلف أنهم كانوا يتعاقدون ويتحالفون على نصر بعضهم بعضاً، ويضعون أيديهم جميعاً في جفنة فيها طيب أو غيره، ومنه الحلفاء وحلفاؤهم وتحالفت وغمس حلفاً»^(٣).

ثانياً: تعريف: «العسكرية» لغة:

لا يوجد تعريف لغوي محدد لكلمة: «العسكرية» وهي مشتقة من الفعل الرباعي المجرد: «عَسَكَرَ»، وله معانٍ عدة باعتبار متعلقه، ومشتقات الكلمة تدور حول: الجيش، أو التجمع والإقامة، أو الكثرة، أو الشدة.
قال الرازي: «العَسَكَرُ: الجيش. وعَسَكَرَ الرجل فهو مُعَسَكَرٌ - بكسر الكاف - : أي هياً العسكر. وموضع العسكر: مُعَسَكَرٌ - بفتح الكاف -»^(٤).

(١) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود، كتاب الفرائض، باب الحلف (٣/ ١٢٩) ح (٢٩٢٦)، وصححه الألباني في صحيح الأدب المفرد (٤٤٣). وهو في الصحيحين بنحوه؛ أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب الإخاء والحلف (٨/ ٢٢) ح (٦٠٨٣)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه (٤/ ١٩٦٠) ح (٢٥٢٩).

(٢) ينظر: لسان العرب (٩/ ٥٣) مادة (حلف).

(٣) ينظر: مقدمة فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (١/ ١٠٧)، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، ط ١٣٧٩ هـ.

(٤) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الحنفي الرازي (١/ ٤٦٧)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة

وقال الزبيدي: «العسكر: الجمعُ فارسيٌّ عَرَبٌ، وأصله: لشكر، ويُريدون به الجيش. ويُقربُ منه قول ابن الأعرابي: إِنَّهُ الْكَثِيرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ...»^(١)

وقال الصاحب بن عباد: «عسكر بموضع كذا: أي أقام عسكره. وعسكر الليل: أظلم. والمعسكر للجيش، بفتح الكاف. وعسكر من عيالٍ وطيءٍ وغيرهما: جماعة. والعسكرة: الشدة»^(٢).

وقال ابن منظور في لسان العرب: «(عسكر) العسكرة: الشدة والجذب...»^(٣).
وقال ابن سيده: «والعسكرة: الشدة والجذب. والعسكر: الجمع، فارسي.
وقال ابن الأعرابي: العسكر الكثير من كل شيء. يقال: عسكر من رجال وخيل وكلاب... وعسكر بالمكان: تجمع.

والعسكر والمعسكر: موضعان»^(٤).

وفي معجم لغة الفقهاء: «المعسكر: من عسكر القوم في المكان: إذا أقاموا فيه»^(٥).

(١) تاج العروس (٣٨/١٣). وينظر أيضًا: المغرب في ترتيب المعرب، ناصر بن عبد السيد المطرزي (٦١/٢)، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد-حلب-دار الاستقامة، ط ١-١٣٩٩ هـ.

(٢) المحيط في اللغة، إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني، المشهور بالصاحب بن عباد (٢٧٨/٢)، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، ط ١-١٣٩٥ هـ-١٩٧٥ م.

(٣) أي ظل في شدة من حُبها، والضمير في نأت يعود على محبوبته. وقوله: «شَحَطَ مَزَارِ الْمُدَّكَرِ»: أراد يا شحطَ مزار المُدَّكَرِ. لسان العرب (٥٦٨/٤).

(٤) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (٤١٦/٢)، ولسان العرب (٥٦٨/٤)، تاج العروس (٣٨/١٣).

(٥) ينظر: معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبي (٤٤٠/١)، دار النفائس - بيروت، ط ٢-١٤٠٨ هـ-١٩٨٨ م.



ويمكن تعريف «الأحلاف العسكرية» بهذا الاعتبار بأنها: المعاهدات والمعاهدات بين جيوش اتفق أطرافها على النصرة بالقوة.

ب- تعريف مصطلح «الأحلاف العسكرية» بالمعنى اللغوي:

كلمة (الأحلاف) أو (الحلف) أصبحت تستعمل في معنى اصطلاحى يتبادر إلى الأذهان فور سماعها، فصارت تطلق على المعاهدات العسكرية بشكل خاص^(١). وعلى ذلك فإن إضافة وصف (عسكرية) إلى (الأحلاف)، أو (عسكري) إلى (حلف) يبقى كلمة (الأحلاف) أو (الحلف) على أصلها اللغوي، فيشمل ذلك الجماعات والأفراد^(٢).

ومن ثمّ فإنه يمكن تعريفه: بأنه المعاهدات والمعاهدات على النصرة المسلحة بين فئتين أو أكثر.

ويمكن أن يقال: الحلف العسكري هو: المعاهدة على التناصر والتعاون في القتال. وهذه ألفاظ شرعية إسلامية، وعُبر بها وبغيرها عن ذلك. فالتناصر والاستنصار ألفاظ قرآنية تدل على لبّ التحالف، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسْتَنْصِرُكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ...﴾ [الأنفال: ٧٢] الآية.

(١) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لأبياد هلال ص ٩٧، دار النهضة الإسلامية- بيروت، ط ١-١٤١٢ هـ، والعلاقات الدولية في القرآن والسنة، محمد علي الحسن ص ٣٥٤، مطبعة جمعية عمال المطابع التعاونية-عمان، ط ١-١٤٠٢ هـ.

(٢) ينظر: معاهدات التحالف العسكري في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون الدولي، سعد بن مطر العتيبي، بحث مكمل لمرحلة الماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، المعهد العالي للقضاء، قسم السياسة الشرعية، نسخة مصورة، ص ٨١-٨٢، بتصرف.



فالاستنصار: طلب النصرة^(١)، والتناصر: التعاون على النصر^(٢)؛ ونصرته على عدوه ونصرته منه نصرًا: أعتته وقوّيته، وتناصر القوم مناصرة: نصر بعضهم بعضًا^(٣).
 والتعاون كذلك لفظ شرعي ورد في النصوص الشرعية، ومنه آية المائدة ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]، والعموم فيها واضح.
 والعون: الظهير على الأمر، والجمع: أعوان، واستعان به فأعانه، وتعاون القوم واعتنوا: أعان بعضهم بعضًا^(٤).
 ومن هنا فقد عبر الفقهاء عن أهم صور الحلف العسكري بلفظ (الاستعانة) وقد يعبر بعضهم (بالنصرة) أو (الاستنصار)، كما سيأتي بيانه - إن شاء الله تعالى - ضمن الألفاظ ذات الصلة، وتعبيرات الفقهاء وتفسير الآي، وشرح الأحاديث، والله الموفق والمستعان.



(١) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن، الحسين بن محمد المشهور بالراغب الأصفهاني ص ٨٠٩، دار القلم - دمشق، ط ١ - ١٤١٢ هـ.

(٢) ينظر: القاموس المحيط ص ٦٢١، مفردات ألفاظ القرآن ص ٨٠٩.

(٣) ينظر: المصباح المنير ص ٢٣٢، والقاموس المحيط ص ٦٢١، ومفردات ألفاظ القرآن ص ٨٠٨.

(٤) ينظر: المصباح المنير ص ١٦٧، والقاموس المحيط ص ١٥٧١.



المطلب الثاني تعريف «الأحلاف» اصطلاحاً

أ- الأحلاف في القرآن الكريم والسنة الشريفة:

لم تأت كلمة الأحلاف أو مشتقاتها بلفظها في القرآن الكريم، وإن كانت وردت بعض مفرداتها أو معانيها، كما سيأتي إن شاء الله في ثنايا البحث عند الحديث عن حكم إقامة الأحلاف عامة.

كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسْتَنْصِرُكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ يَبِينَكُمْ وَيَبِينُ عَنْكُمْ﴾ [الأنفال: ٧٢].

بينما جاءت كلمة الأحلاف وكذا مشتقاتها في السنة النبوية الشريفة، وتناول أهل السير بعض هذه الأحلاف؛ حيث كان عقد الأحلاف شائعاً في الجاهلية؛ سواء على مستوى الأفراد أم على مستوى القبائل.

ومن الأحلاف المشهورة في قريش والتي جاء ذكرها في السنة الشريفة:

أ- حلف الفضول.

وهو الحلف الذي شهدته رسول الله ﷺ بنفسه قبل البعثة، وكان سنه إذ ذاك قريباً من عشرين عاماً، وقد وردت أحاديث كثيرة في هذا الحلف، ومن ذلك:

١- ما أخرجه البيهقي في سننه وغيره عن طلحة بن عبد الله بن عوف الزهري قال: قال رسول الله ﷺ: «لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا مَا أُحِبُّ أَنْ لِي بِهِ خُمْرَ النَّعَمِ وَلَوْ أُدْعِيَ بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ»^(١).

(١) أخرجه البيهقي في سننه، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب إعطاء الفيء على الديوان ومن يقع به

زاد في بعض الروايات: «تحالفوا أن يردوا الفضول على أهلها، وألا يعزَّز^(١) ظالم مظلومًا»^(٢).

قال البيهقي: «قال القتيبي: وَكَانَ سَبَبُ الْحِلْفِ أَنَّ قُرَيْشًا كَانَتْ تَتَطَلَّمُ بِالْحَرَمِ، فَقَامَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جُدْعَانَ وَالزُّبَيْرُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَدَعَوْاهُمْ إِلَى التَّحَالِفِ عَلَى التَّنَاصُرِ وَالْأَخْذِ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ، فَأَجَابَهُمَا بَنُو هَاشِمٍ وَبَعْضُ الْقَبَائِلِ مِنْ قُرَيْشٍ فَتَحَالَفُوا فِي دَارِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدْعَانَ، فَسَمَوْا ذَلِكَ الْحِلْفَ حِلْفَ الْفُضُولِ تَشْبِيهًا لَهُ بِحِلْفِ كَانَ بِمَكَّةَ أَيَّامَ جُرْهُمَ عَلَى التَّنَاصُفِ وَالْأَخْذِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوَى وَلِلْغَرِيبِ مِنَ الْقَاطِنِ، قَامَ بِهِ رَجَالٌ مِنْ جُرْهُمَ يُقَالُ لَهُمُ: الْفَضْلُ ابْنُ الْحَارِثِ، وَالْفَضْلُ بْنُ وَدَاعَةَ، وَالْفَضِيلُ بْنُ فَضَالَةَ. فَقِيلَ: حِلْفُ الْفُضُولِ؛ جَمْعًا لِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ»^(٣).

٢- ما أخرجه ابن حبان في صحيحه عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «شَهِدْتُ مَعَ عُمُومَتِي حِلْفَ الْمُطَيِّينَ فَمَا أَحَبُّ أَنْ لِي حُمْرُ النَّعَمِ وَإِنِّي أَنْكُتُهُ»^(٤).

البداية (٥٩٦/٦) ح (١٣٠٨٠)، وفي معرفة السنن والآثار (٣٠٤/٩) ح (١٣٢٣٢)، والسهيلي في الروض الأنف (٢٤٤/١)، وابن إسحاق في مغازيه من حديث طلحة بن عوف، وابن كثير في البداية والنهاية (٢٩٣/٢)، وصححه الألباني في تعليقه على فقه السيرة للغزالي ص ٦٧. (١) في الأصل: «يعد»، والمثبت من الروض الأنف. ومعنى: «يعزَّز»: يغلب ويقهر. ينظر لسان العرب (٣٧٩/٥).

(٢) ذكرها السهيلي في الروض الأنف (٧١/٢)، عن الحميدي، بها، وذكرها ابن كثير في البداية والنهاية (٤٥٦/٣) تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر-القاهرة، ط ١-١٤١٨ هـ-١٩٩٧ م.

(٣) ينظر: السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي (٥٩٦/٦)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ٣-١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣ م. وينظر أيضًا: معرفة السنن والآثار للبيهقي (٣٠٤/٩)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية-باكستان، دار قتيبة-دمشق، بيروت، دار الوعي-سوريا، دار الوفاء-المنصورة، ط ١-١٤١٢ هـ-١٩٩١ م.

(٤) صحيح ابن حبان (٢١٦/١٠) ح (٤٣٧٣)، وأخرجه أيضًا أحمد في مسنده (١٩٣/٣) ح (١٦٥٥)،



٣- ما أخرجه ابن حبان أيضًا في صحيحه عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: «مَا شَهِدْتُ مِنْ حِلْفٍ قُرَيْشٍ إِلَّا حِلْفَ الْمُطَيِّينَ وَمَا أَحَبُّ أَنْ لِي حُمْرُ النَّعَمِ»^(١).

والمراد بحلف المطيين: هو حلف الفضول؛ لأن المطيين هم الذين عقدوا حلف الفضول، كما قال أبو حاتم: «أَضْمَرَ فِي هَذَيْنِ الْحَبْرَيْنِ «مِنْ» يُرِيدُ بِهِ: شَهِدْتُ مِنْ حِلْفِ الْمُطَيِّينَ؛ لِأَنَّهُ ﷺ لَمْ يَشْهَدْ حِلْفَ الْمُطَيِّينَ؛ لِأَنَّ حِلْفَ الْمُطَيِّينَ كَانَ قَبْلَ مَوْلِدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَإِنَّمَا شَهِدَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِلْفَ الْفُضُولِ وَهُمْ مِنَ الْمُطَيِّينَ»^(٢).

قال البيهقي: «قَالَ الْقُتَيْبِيُّ: أَحْسِبُهُ أَرَادَ حِلْفَ الْفُضُولِ لِلْحَدِيثِ الْآخِرِ، وَلِأَنَّ الْمُطَيِّينَ هُمُ الَّذِينَ عَقَدُوا حِلْفَ الْفُضُولِ. قَالَ: وَآيٌ فَضْلٌ يَكُونُ فِي مِثْلِ التَّحَالُفِ الْأَوَّلِ فَيَقُولُ النَّبِيُّ ﷺ: «مَا أَحَبُّ أَنْ أَكْتُهْ وَإِنْ لِي حُمْرُ النَّعَمِ». وَلَكِنَّهُ

والبخاري في الأدب المفرد (٥٦٧)، والحاكم في مستدركه (٢/ ٢١٩-٢٢٠)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُجَرَّجْ. ووافقه الذهبي، وابن عدي في الكامل (٤/ ١٦١٠)، وصحح الأرنؤوط إسناده في تحريجه على صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (١٠/ ٢١٦). وكذا صححه الألباني في صحيح الأدب المفرد ح (٤٤١) وفي الصحيحة ح (١٩٠٠).

(١) صحيح ابن حبان (١٠/ ٢١٦) ح (٤٣٧٤)، وأخرجه أيضًا البيهقي في سننه، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب إعطاء الفيء على الديوان ومن يقع به البداية (٦/ ٥٩٥) ح (١٣٠٧٩)، والمتقي الهندي في كنز العمال (١٦/ ٣٠٣).

وفي إسناده: معلى بن مهدي وعمر بن أبي سلمة؛ قال شعيب الأرنؤوط: «معلى بن مهدي روى عنه جمع، وأورده ابن أبي حاتم (٨/ ٣٣٥)، وقال عن أبيه: شيخ موصل أدرسته ولم أسمع منه، يحدث أحيانًا بالحديث المنكر، وذكره المؤلف في "ثقافته" (٩/ ١٨٢-١٨٣)، وقال الذهبي في الميزان (٤/ ١٥١): هو من العباد الخيرة، صدوق في نفسه، وذكره أيضًا في كتابه المغني في الضعفاء (٢/ ٦٧٠)، وعمر بن أبي سلمة حديثه يقرب من الحسن، وباقي السند على شرطهما» صحيح ابن حبان بتعليق الأرنؤوط (١٠/ ٢١٧). وقال الألباني بعد أن ساق هذا الحديث: «قلت: وسنده لا بأس به في الشواهد». الصحيحة (٤/ ٥٢٤).

(٢) ينظر: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان، أبو حاتم (١٠/ ٢١٧)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي ابن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط ١- ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.



أَرَادَ حِلْفَ الْفُضُولِ الَّذِي عَقَدَهُ الْمُطَيِّبُونَ.

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ نَصْرِ الْمُرُوزِيِّ: قَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالسَّيْرِ وَأَيَّامِ النَّاسِ أَنَّ قَوْلَهُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ: «حِلْفَ الْمُطَيِّبِينَ» غَلَطٌ، إِنَّمَا هُوَ حِلْفُ الْفُضُولِ؛ وَذَلِكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يُدْرِكْ حِلْفَ الْمُطَيِّبِينَ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ كَانَ قَدِيمًا قَبْلَ أَنْ يُوَلَّدَ بَزْمَانٍ...»^(١).

وقال ابن كثير بعد أن نقل قول البيهقي في تعليقه على حديثي عبد الرحمن وأبي هريرة: «وزعم بعض أهل السير أنه أراد حلف الفضول فإن النبي ﷺ لم يدرك حلف المطيبين. قلت: هذا لا شك فيه، وذلك أن قريشًا تحالفوا بعد موت قصي وتنازعوا في الذي كان جعله قصي لابن عبد الدار من السقاية، والرفادة، واللواء، والندوة، والحجابه، ونازعهم فيه بنو عبد مناف.

وقامت مع كل طائفة قبائل من قريش، وتحالفوا عن النصرة لحزبهم فأحضر أصحاب بني عبد مناف جفنة فيها طيب فوضعوا أيديهم فيها وتحالفوا. فلما قاموا مسحوا أيديهم بأركان البيت.

فسموا الْمُطَيِّبِينَ كما تقدم، وكان هذا قديمًا.

ولكن المراد بهذا الحلف حلف الفضول... قالوا: وكان حلف الفضول قبل المبعث بعشرين سنة في شهر ذي القعدة، وكان بعد حرب الفجار بأربعة أشهر»^(٢).

ب- محالفة النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار:

وكان أعظم حلف وأشرفه؛ حيث عقد النبي ﷺ حلف إخاء ونصرة بين المهاجرين والأنصار.

(١) ينظر: سنن البيهقي (٥٩٥/٦).

(٢) ينظر: البداية والنهاية، ابن كثير (٢٧٠/٢).



قال أنس بن مالك رضي الله عنه: «قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِي»^(١).
وقال ابن تيمية: «وَأَيْتُهُمَا كَانَ أَصْلُ الْأُخُوَّةِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَخَى بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ
وَالْأَنْصَارِ، وَحَالَفَ بَيْنَهُمْ فِي دَارِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ»^(٢).

ج - حلف النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار وبين يهود المدينة:

كما جاء في وثيقة المدينة، وهي «الوثيقة» التي كتبت بإملاء من الرسول ﷺ في
العام الأول من هجرته إلى المدينة^(٣)، وهي المعروفة (بالكتاب) كما قال ابن

(١) تقدم ترجمته ص ٢٧.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (٩٢/٣٥)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد - المدينة النبوية، ط ١ - ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.

(٣) اختلف المؤرخون في تحديد تاريخ كتابة الوثيقة؛ فذهبت أكثر المصادر بأن «الوثيقة» تمت أول
قدوم الرسول ﷺ إلى المدينة وألحقت كل قوم بحلفائهم، ومن هؤلاء: الواقدي؛ حيث قال: «لما
قدم رسول الله ﷺ المدينة وادعته يهود كلها، وكتب بينه وبينها كتاباً وألحق رسول الله كل قوم
بحلفائهم، وجعل بينه وبينهم أماناً، وشرط عليهم شروطاً، فكان فيما شرط ألا يظاهروا عليه
عدواً، فلما أصاب رسول الله أصحاب بدر وقدم المدينة بغت يهود وقطعت ما بينها وبين رسول
الله من العهد»؛ فصرح بأن «الصحيفة» كانت بين سكان المدينة قبل بدر.

ووافقه على ذلك أبو عبيد القاسم بن سلام؛ حيث قال: «وإنما كان هذا الكتاب - فيما نرى - حدثان
مقدم رسول الله ﷺ المدينة، قبل أن يظهر الإسلام ويقوى، وقبل أن يؤمر بأخذ الجزية من أهل
الكتاب، وكانوا ثلاث فرق: بنو قينقاع، والنضير، وقريظة» ينظر: كتاب الأموال، أبو عبيد القاسم
بن سلام، ص ٢١٩، تحقيق محمد خليل هراس، دار الفكر - بيروت.

وقال محقق الكتاب؛ محمد خليل هراس معلقاً على ذلك: «يعني إبان قدومه المدينة، ويعتبر دليلاً
على عظمته السياسية وبعد نظره، فقد ربط أهل المدينة كلهم بهذا الحلف، حتى يجعل منهم
حصناً منيعاً يقبها شر الغزو ويضمن به ولاء اليهود ويأمن به غدرهم».

وكذلك جزم ابن زنجويه؛ حيث أورد نص الكتاب كاملاً مبتدئاً بقوله: «هذا كتاب رسول الله ﷺ بين
المؤمنين وأهل يثرب وموآدعته يهودها، مقدمه المدينة». ينظر: الأموال لابن زنجويه (٤٦٦/٢)، تحقيق:
د. شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل - السعودية، ط ١ - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

ويقول البلاذري موضحاً ذلك: «إن رسول الله ﷺ لما قدم المدينة، وادعته يهودها كلها، وكتب
بينه وبينهم كتاباً، فلما أصاب أصحاب بدر وقدم المدينة سالماً غائباً موفوراً، بغت وقطعت

إسحاق: «وكتب رسول الله ﷺ (كتابًا) بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم»^(١).

العهد». ينظر: أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى البلاذري (٣٠٨/١)، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر - بيروت، ط ١ - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
وهذا أيضًا ما سار عليه أبو جعفر الطبري؛ حيث يقول: «ثم أقام رسول الله بالمدينة منصرفه من بدر، وكان قد وادع حين قدم المدينة يهودها، على ألا يعينوا عليه أحدًا، وأنه إن دهمه بها عدو نصره، فلما قتل رسول الله ﷺ من قتل ببدر من مشركي قريش أظهروا له الحسد، وقالوا: لم يلق محمد من يحسن القتال، ولو لقينا لاقى عندنا قتالا لا يشبهه قتال أحد، وأظهروا نقض العهد». ينظر: تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري أبو جعفر (٤٧٩/٢)، دار التراث - بيروت، ط ٢ - ١٣٨٧ هـ.

بينما نجد بعض المؤرخين، وهم قلة، يقول: إن هذا الكتاب «أصدره الرسول ﷺ بعد ثبات كيان الإسلام على إثر انتصاره في موقعة بدر الكبرى، ذلك الانتصار الذي كان مبعث قوة معنوية كبيرة للمسلمين، وهو أول دستور شامل ينظم شئون الأمة في المدينة». ينظر: مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، عبد العزيز الدوري ص ٣٩، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٥ م، وتنظييمات الرسول ﷺ الإدارية في المدينة، صالح أحمد العلي ص ٥٣، ومجلة المجمع العلمي العراقي - بغداد - مج ١٧ - ١٩٦٩ م، كما في وثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعي ص ٥١، كتاب الأمة، العدد (١١٠) ذو القعدة ١٤٢٦ هـ.

وقول الجمهور هو الذي أراه وأطمئن إليه، وهو أن «الوثيقة» قد كتبت بعد الهجرة وقبل موقعة بدر الكبرى، وأنها شملت القبائل العربية واليهودية كلها؛ ويتضح ذلك جليًا من خلال الأحلاف التي كانت بينهم قبل مجيء الرسول ﷺ إليهم فأقرهم على أحلافهم «والحق رسول الله كل قوم بحلفائهم» وهذا ما يجعلنا نجزم بأنها تمت بين الجميع. وينظر أيضًا: مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، أحمد إبراهيم الشريف ص ٣٨٧، ومجلة قضايا إسلامية، تصدر عن وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، العدد (٨٧) - ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، وتاريخ الدولة العربية منذ العصر الجاهلي حتى سقوط الدولة الأموية، عبد العزيز سالم، دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٨١ م، ص ١٤، ووثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعي ص ٤٧ - ٥٤.

(١) ينظر: السيرة النبوية، لابن هشام (١٠٦/٢)، تحقيق: طه عبد الرؤوف، شركة الطباعة الفنية المتحدة، د.ت، وينظر أيضًا: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، د. محمد حميد الله الحيدر آبادي ص ١، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، د.ت، ووثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعي ص ٣٩ - ٤٠.



أو (الصحيفة) كما سماها آخرون^(١). والبعض سماها (النص)^(٢).

بينما أطلق عليها الباحثون المعاصرون من المسلمين والمستشرقين (الوثيقة والدستور)^(٣).

كما أطلق البعض عليها (الوثيقة والصحيفة والدستور والكتاب)^(٤).
وأيًا كان مسمى هذا الاتفاق؛ من وثيقة أو صحيفة أو دستور أو كتاب أو نص أو غير ذلك؛ فإن بنوده ومحتواه تمثل معاهدة تحالف متكاملة البنود والاشتراطات، متعددة الأطراف، واضحة المعالم، محددة المقاصد والأهداف.
وهذا ما يظهر جليًا من بنودها^(٥).

(١) ينظر: الصحيفة؛ ميثاق الرسول؛ دولة يشرب؛ دستور دولة الإسلام في المدينة المنورة؛ أول دستور لحقوق الإنسان؛ قراءة تاريخية قانونية اجتماعية معاصرة، د. برهان زريق ص ١٣، دار معد-دمشق، ط ١-٢٠٠٧م، وتطور مفهوم الدولة في المجتمع الإسلامي الأول، د. مخلص طه الصيادي، ص ٦٧، منشورات دائرة الثقافة والإعلام-الشارقة، ط ١-٢٠٠٢م.

(٢) ينظر: المغازي، محمد بن عمر الواقدي (١/١٧٦)، تحقيق: مارسدن جونز، دار الأعلمي-بيروت، ط ٣-١٤٠٩ هـ-١٩٨٩م، ووثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعبي ص ٣٩-٤٠.

(٣) ينظر: دبلوماسية محمد ﷺ، دراسة لنشأة الدولة الإسلامية في ضوء رسائل النبي ﷺ ومعاهداته، عون الشريف قاسم ص ١٦، جامعة الخرطوم-السودان، ١٩٦١م، الدولة الإسلامية الأولى، عهد البعثة النبوية، حسن أحمد محمود ص ٦٤، القاهرة-دار الفكر العربي-١٤١٩ هـ-١٩٩٨م، ووثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعبي ص ٣٩-٤٠.

(٤) ينظر: المجتمع المدني في عهد النبوة؛ خصائصه وتنظيماته الأولى، د. أكرم ضياء العمري ص ١٠٧-١٠٨، المدينة المنورة، ط ١-١٤٠٣ هـ-١٩٨٣م، ووثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعبي ص ٣٩-٤٠.

(٥) تعددت روايات وطرق ورود نص «الصحيفة» عند المحدثين والمهتمين بسيرة الرسول ﷺ فيما يتعلق بموضوع «الوثيقة» وطرق ورودها، فقد أوردتها المصادر بروايات متعددة، منها: رواية ابن إسحاق، ورواية أبي عبيد القاسم بن سلام، ورواية حميد بن زنجويه.
ينظر: السيرة النبوية لابن هشام (٢/١١٩-١٢٣)، الروض الأنف، للسهيلي (٢/٣٤٥)، الرحيق

د- حلف النبي ﷺ وخزاعة:

وهو الحلف الذي عقده رسول الله ﷺ مع خزاعة بعد صلح الحديبية؛ حيث كَانَ فِي صَلْحِ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَّةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قُرَيْشٍ، أَنَّهُ مَنْ شَاءَ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَقْدِ مُحَمَّدٍ وَعَهْدِهِ -دَخَلَ، وَمَنْ شَاءَ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَهْدِ قُرَيْشٍ وَعَقْدِهَا- دَخَلَ، فَتَوَاثَبَتْ خَزَاعَةٌ فَقَالُوا: نَحْنُ نَدْخُلُ فِي عَقْدِ مُحَمَّدٍ وَعَهْدِهِ، وَتَوَاثَبَتْ بَنُو بَكْرِ فَقَالُوا: نَحْنُ نَدْخُلُ فِي عَقْدِ قُرَيْشٍ وَعَهْدِهِمْ^(١).

وقد جاء ذكر هذا الحلف في السيرة النبوية الشريفة وفي أحاديث كثيرة، ومن ذلك:

- ١- ما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث مجاهد عن ابن عمر قال: «كَانَتْ خَزَاعَةُ حُلَفَاءَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكَانَتْ بَنُو بَكْرٍ رَهْطًا مِنْ بَنِي كَنْانَةَ حُلَفَاءَ

المختوم، صفى الرحمن المباركفوري (ص ١٤٥)، كتاب الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق محمد خليل هراس ص ٢١٩، وكتاب الأموال، الحافظ حميد بن زنجويه، تحقيق شاكر ذيب فياض (١/٤٦٦)، ومجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، د. محمد حميد الله الحيدر آبادي ص ١-٧.

وهناك طرق أخرى وردت منها «الوثيقة» ولكن ليست بنصها الكامل وإنما اقتصرت على ذكر جزء من النص، أو الإشارة إليه، منها: رواية الإمام أحمد (٢/٥١) (٦١٥) وقال شعيب الأرنؤوط في تعليقه على المسند: إسناده صحيح على شرط الشيخين، ورواية الإمام البيهقي؛ السنن الكبرى (٨/١٠٦) (٥٦٤٧)، ورواية الإمام النسائي (٢/٤٨٦) (٤٢٧٨).

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجزية، باب نقض أهل العهد أو بعضهم العهد (٩/٣٩٠) ح (١٨٨٥٩) من حديث ابن إسحاق، وأصله في صحيح البخاري؛ كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب... (٣/١٩٣) ح (٢٧٣١). ويتظر: البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن عمر بن علي بن أحمد الشافعي (٩/٢٢٦)، تحقيق: مصطفى أبو الغيط و عبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة- الرياض، ط ١-١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، ونصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخريج الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (٣/٣٩٠)، تحقيق محمد عوامة، طبعة مؤسسة الريان- بيروت، ودار القبلية للثقافة الإسلامية- جدة، ط ١-١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.



لأبي سُفْيَان. قَالَ: وَكَانَتْ بَيْنَهُمْ مَوَادَعَةٌ أَيَّامَ الْحُدَيْيَةِ، فَأَغَارَتْ بَنُو بَكْرٍ عَلَى خُرَاعَةٍ فِي تِلْكَ الْمُدَّةِ، فَبِعَثُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ (يشهدونه) فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَدًّا لَهُمْ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ...»^(١).

٢- ما أخرجه ابن إسحاق وغيره في سيرته، في قصة فتح مكة عند نقض قريش عهدها مع رسول الله ﷺ، بعدوانها على خزاعة، حليفة رسول الله ﷺ - حيث كانت في عقده وعهده -.

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: فَلَمَّا تَظَاهَرَتْ بَنُو بَكْرٍ وَقُرَيْشٌ عَلَى خُرَاعَةٍ، وَأَصَابُوا مِنْهُمْ مَا أَصَابُوا، وَتَقَضُّوا مَا كَانَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْعَهْدِ وَالْمِيثَاقِ بِمَا اسْتَحَلُّوا مِنْ خُرَاعَةٍ، وَكَانَ فِي عَقْدِهِ وَعَهْدِهِ - خَرَجَ عَمْرُو بْنُ سَالِمٍ الْخَزَاعِيُّ، ثُمَّ أَحَدُ بَنِي كَعْبٍ حَتَّى قَدِمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ، وَكَانَ ذَلِكَ بِمَا هَاجَ فَتَحَ مَكَّةَ، فَوَقَّفَ عَلَيْهِ وَهُوَ جَالِسٌ فِي الْمَسْجِدِ بَيْنَ ظَهْرَانِي النَّاسِ؛ فَقَالَ:

يَا رَبِّ إِنِّي نَاشِدُ مُحَمَّدًا حَلَفَ أَيْنَا وَأَيْبِهِ الْأَتْلَدَا^(٢)
قَدْ كُنْتُمْ وُلَدًا وَكُنَّا وَالِدًا^(٣) ثُمَّتْ أَسْلَمْنَا فَلَمْ نَنْزِعْ يَدًا
فَأَنْصُرْ هَذَاكَ اللَّهُ نَصْرًا أَعْتَدَا وَادْعُ عِبَادَ اللَّهِ يَأْتُوا مَدَدًا

(١) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (١٣/ ٣٤٠) ح (٥٩٩٦)، والبدر المنير لابن الملقن (٩/ ٢٢٧)، وحسن الأرنؤوط إسناده، وكذا الألباني. وينظر أيضًا: التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (٤/ ٣٢٦)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤١٩ هـ - ١٩٨٩ م.

(٢) والأتلد: أي القديم، شرح السيرة للخشنوي (٣٦٧)، والنهاية (١/ ١٩٤).

(٣) يريد أن بني عبد مناف أمهم من خزاعة، وكذلك قصي أمه فاطمة بنت سعد الخزاعية، الروض الأنف (٤/ ٩٧).



فِيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ قَدْ تَجَرَّدَا
 فِي فَيْلَقٍ كَالْبَحْرِ يَجْرِي مُزِيدًا^(٢)
 وَنَقَضُوا مِيثَاقَكَ الْمُؤَكَّدَا
 وَزَعَمُوا أَنَّ لَسْتَ أَدْعُو أَحَدَا
 هُمْ يَتَّبِعُونَا بِالْوَتِيرِ هُجْدَا^(٤)
 يَقُولُ: قُتِلْنَا وَقَدْ أَسْلَمْنَا...

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «نَصَرْتُ يَا عَمْرُو بْنَ سَالِمٍ»^(٥).

- (١) تربدا: أي تغير إلى الغبرة. النهاية (٢/ ١٨٣)..
 (٢) الفيلق: الكتبة العظيمة. النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (٣/ ٤٧٢)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ط ١ - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م. و(مزبدا): بحر مزبد، أي مائج يقذف بالزبد، والزبد: الرغوة التي تعلو الماء. لسان العرب (٣/ ١٩٣).
 (٣) كداء: - بالتحريك والمد - هو ما يعرف اليوم بريح الحجون، يدخل طريقه بين مقبرتي المعللة، ويفضي من الجهة الأخرى إلى حي العتيبة وجرول. معجم المعالم الجغرافية (٢٦١ - ٢٦٢). و(رُصْدَا): رصده: أي رَقَبَهُ، القاموس (رصد)، ويقال: رصده إذا قعدت له على طريقه ترقبه. النهاية (٢/ ٢٢٦).
 (٤) (الْوَتِيرُ): هُوَ اسْمُ مَاءٍ مَعْرُوفٍ فِي بِلَادِ خُرَازَانَ، بِنَاحِيَةِ مَلْكَانَ عَلَى يَوْمٍ مِنْ مَكَّةَ فِي نَاحِيَةِ مَلْكَانَ، كَانَ يُعْرَفُ بِخُرَازَانَ، وَعَلَيْهِ قَتَلَتْهُمْ بَنُو بَكْرِ. و(هُجْدَا): الهجد: المصلون بالليل، أو النيام، وهو من الأضداد. ينظر: النهاية (٥/ ٢٤٤)، وشرح السيرة للخشني (٣٦٧)، وأخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن العباس المكي الفاكهي (٤/ ٢٠٠)، تحقيق: د. عبد الملك عبد الله دهيش.
 (٥) أخرجه ابن إسحاق (ابن هشام ٢/ ٣٩٥) بدون إسناد، وابن سعد في الطبقات (٢/ ١٣٤)، بدون إسناد والطبري في تاريخه (٣/ ٤٥). وينظر: سيرة ابن هشام (٢/ ٣٩٣)، والروض الأنف (٤/ ١٤٦)، والمغازي للواقدي (٢/ ٧٨٩).
 وأخرجه البيهقي في دلائل النبوة (١٧٦١) مختصراً، وفي السنن الكبرى (٩/ ٢٣٣)، وينظر:



ثُمَّ عُرِضَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَنَّا مِنْ السَّمَاءِ فَقَالَ: «إِنَّ هَذِهِ السَّحَابَةَ لَتَسْتَهْلَّ بِنَصْرِ بَنِي كَعْبٍ»^(١).

وكذلك جاء ذكر (الحلف) في أحاديث كثيرة؛ فمن ذلك :

١- ما أخرجه البخاري وغيره عن عاصم بن سليمان قال: قُلْتُ لِأَنْسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه: أَبْلَغَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ» فَقَالَ: قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِي^(٢).

٢- ما أخرجه مسلم وغيره عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا

مرويات الإمام الزهري في المغازي، محمد بن محمد العواجي (٢/ ٦٩٩)، ومرويات غزوة الحديبية جمع وتخريج ودراسة، حافظ بن محمد عبد الله الحكمي ص ١٩٤، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية - ط ١٤٠٦ هـ.

ويشهد له ما أخرجه أبو يعلى من حديث عائشة رضي الله عنها، وفيه: «... لا نصرتني الله إن لم أنصر بني كعب...» المسند (٧/ ٣٤٣) ح (٤٣٨٠) وسنده حسن كما قال المحقق حسين أسد، وقال الهيثمي: رواه أبو يعلى عن حزام بن هشام بن حبيش عن أبيه وقد وثقهما ابن حبان، وبقية رجاله رجال الصحيح، المجمع (٦/ ١٦٢)، وأخرج الطبراني في الكبير (٢٣/ ٤٣٣)، وفي الصغير (٢/ ٧٣-٧٥) من حديث ميمونة بنت الحارث نحوه، إلا أن فيه: يحيى بن سليمان ابن نضلة وهو ضعيف، كما قال الهيثمي في المجمع (٦/ ١٦٣-١٦٤).

قال ابن حجر: «وقد روى البزار من طريق حماد بن سلمة عن محمد بن عمرو بن أبي سلمة عن أبي هريرة بعض الآيات المذكورة في هذه القصة، وهو إسناد حسن موصول» الفتح (٧/ ٥٢٠). وقد نقل الهيثمي حديث أبي هريرة من رواية البزار وحكم عليه بالصحة، ينظر: المجمع (٦/ ١٦٥)، وكشف الأستار (٢/ ٣٤٢) ح (١٨١٧)، وأخرجه البيهقي عن حماد بن سلمة بسنده إلى أبي هريرة. دلائل النبوة (٥/ ١٣)، وينظر: البداية والنهاية (٤/ ٢٨٠).

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (٩/ ٣٩٠) ح (١٨٨٥٩)، وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ٤٠٢) ح (٣٦٩٠٣)، من طريق زكريا بن أبي زائدة قال: كنت مع أبي إسحاق فيما بين مكة والمدينة فسأيرتاً رجل من خزاعة، فقال له أبو إسحاق: كيف قال رسول الله ﷺ: «لقد رعدت هذه السحابة بنصر بني كعب...» الحديث، وفيه جهالة الرجل الخزاعي.. ينظر: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١٤٠٩ هـ.

(٢) أخرجه البخاري (٦٠٨٣)، ومسلم (٢٥٢٩)، وتقدم تخريجه ص ١٧.



حَلَفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَإِنَّمَا حَلَفَ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً^(١).

٣- ما أخرجه ابن حبان وغيره من حديث شُعْبَةَ بْنِ التَّوَّامِ أَنَّ قَيْسَ بْنَ عَاصِمٍ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْحَلْفِ فَقَالَ: «لَا حَلْفَ فِي الْإِسْلَامِ»^(٢).

ب- الأحلاف في اصطلاح الفقهاء:

لم يتناول الفقهاء تعريف لفظة (الحلف) أو (الأحلاف) بتعريف منفرد أو مستقل، وإنما تطرق بعضهم لها لفظاً أو معنىً عند تعريفهم للألفاظ ذات الصلة بها؛ من المعاهدة والمعاقدة والمؤاخاة والموالاتة، وهو ما يتفق مع المفهوم اللغوي لأصل الحلف -كما تقدم- من أنه: المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد على الاتفاق^(٣).

قال الحافظ في مقدمة الفتح: «أصل الحلف أنهم كانوا يتعاقدون ويتحالفون على نصر بعضهم بعضاً، ويضعون أيديهم جميعاً في جفنة فيها طيب أو غيره، ومنه الحلفاء وحلفاؤهم وتحالفت وغمس حلفاً»^(٤).

وقال ابن الجوزي: «أصل الحلف المعاقدة والمعاهدة على المعاوضة»^(٥).

(١) أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه (٤/ ١٩٦١) ح (٢٥٣٠)، وأبو داود، كتاب الفرائض، باب في الحلف (٣/ ١٢٩) ح (٢٩٢٥)، وأحمد في المسند (٢٧/ ٣٢٥) ح (١٦٧٦١)، من حديث جبير بن مطعم.

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه (١٠/ ٢١١) ح (٤٣٦٩)، وأخرجه أيضاً الطيالسي (١٠٨٤)، والحميدي (١٢٠٦)، والطحاوي في مشكل الآثار (٢/ ٢٣٩)، والطبراني في الكبير (١٨/ ٨٦٤). وصححه الأرناؤوط في تحريجه على صحيح ابن حبان (١٠/ ٢١١)، وكذا صححه الألباني في صحيح الجامع (٥٦٥٦). وسيأتي ذكر مذاهب العلماء في بيان معنى هذه الأحاديث في مسألة حكم الأحلاف ص ٤٨٥.

(٣) ينظر: لسان العرب (٩/ ٥٤)، والقاموس المحيط (١/ ١٠٣٥)، والمعجم الوسيط (١/ ١٩٢)، والعين (٣/ ٢٣٢)، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير (١/ ١٤٦)، والتوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي ص ٢٩٣.

(٤) ينظر: مقدمة فتح الباري (١/ ١٠٧).

(٥) ينظر: كشف المشكل لابن الجوزي (٤/ ٤٨).



وقال القرطبي: «معنى المؤاخاة أن يتعاقد الرجلان على التناصر والمواساة والتّوارث حتّى يصيرا كالأخوين نسباً، وقد يسمّى ذلك حلفاً»^(١).

وقال الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري^(٢): «الموالة هي الموافقة والمناصرة والمعاونة والرضا بأفعال من يواليهم، وهذه هي الموالة العامة»^(٣).

وإذا كان أكثر الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ لم يفرقوا بين الحلف والمعاهدة ويستعملونها باعتبارها مترادفة؛ إلا أن هناك فريقاً منهم ذكر فروقاً دقيقة بين هذين اللفظين؛ حيث ذهب إلى أن المعاهدة اتفاق بين طرفين في حال السلم أو بعد انتهاء الحرب على الموقف العسكري أو السياسي أو الاقتصادي، بينما يكون الحلف فقط في حالة اتفاق طرفين أو أكثر على مجابهة خطر داهم، وهذا كما حصل في كثير من التحالفات التي عقدها الرسول ﷺ مع قبائل العرب كجهينة وغفار وبني ضمرة وغيرها...^(٤).

وأرى أن مذكره هذا الفريق من التفريق بين الحلف والمعاهدة غير مسلم؛ حيث إنه ذهب إلى التفريق باعتبار الباعث على كل من الحلف والمعاهدة؛ ولا يلزم

(١) ينظر: شرح الأبى على صحيح مسلم، أبو عبد الله الأبي (٦/ ٣٥٤)، مكتبة طبرية-الرياض، د.ت.
(٢) هو عبد الله بن عبد العزيز العنقري التميمي النجدي ولد في بلدة ثرمداء من قرى إقليم الوشم بنجد سنة ١٢٩٠ هـ، عمل بالقضاء بالملكة العربية السعودية ستة وثلاثين عاماً، له حاشية وضعها على الروض المربع شرح زاد المسكن في الفقه الحنبلي، وله تعليقات على نونية الإمام ابن القيم، توفي في الثاني من شهر صفر سنة ١٣٧٣ هـ عن عمر يناهز الثلاثة والثمانين عاماً. ينظر: مشاهير علماء نجد وغيرهم، عبد الرحمن بن عبد اللطيف ص ٢٤٦-٢٤٧، دار اليمامة - الرياض، ط ١ - ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م.

(٣) ينظر: الدرر السنية في الأجوبة النجدية، علماء نجد الأعلام (٧/ ٣٠٩) تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط ٦ - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

(٤) ينظر: الفقه السياسي للوثائق النبوية؛ المعاهدات - الأحلاف - الدبلوماسية الإسلامية، خالد الفهداوي ص ٢٠١-٢٠٢، دار عمار للنشر - عمان، ط ١ - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

من كون الباعث على نشأة بعض الأحلاف هو مجابهة خطر داهم؛ أن يجعل هذا هو الفارق الجوهرى بينها وبين غيرها من المعاهدات والاتفاق.

والذي أميل إليه في الفروق المعتبرة بين كل من المعاهدة والحلف؛ أن الحلف يتضمن معاني النصر والنجدة والمعاونة والمعاوضة، بينما لا يلزم أن تتضمن المعاهدة هذه المعاني؛ بل قد تكون المعاهدة بين المتحاربين أنفسهم؛ كما في المودعة والهدنة والمصالحة ونحوها من الألفاظ ذات الصلة - كما سيأتي بالتفصيل بيان معناها -.

ومن هنا فرق الشيخ محمد أبو زهرة بين الحلف والمعاهدة حيث قال: «وفرق بين الحلف والمعاهدة؛ لأن الحلف اتفاق على الحرب»^(١).

فالمعاهدات أعم من الأحلاف بهذا الاعتبار، والله أعلم.

ويمكن تعريف الحلف بالنظر إلى هذه الاعتبارات بأنه: «اتفاق بين طرفين أو أكثر على النصر والنجدة والمعاوضة عند حاجة أحدهم إلى ذلك».

والتعريف بهذا الاعتبار أعم وأشمل من قصره على حال الحرب، وأخص من تضمينه معاني المعاهدة.

ج- الأحلاف في اصطلاح رجال القانون الدولي والعلوم السياسية:

حظي مفهوم (الحلف) باهتمام العديد من كتاب ودارسي العلاقات الدولية والقانون الدولي والعلوم السياسية على حد سواء؛ وقد كان من جراء هذا الاهتمام أن تعددت التعريفات التي قدمت لذلك المفهوم، فتباينت - فيما بينها - في بعض من جوانبها، كما تشابهت في جوانب أخرى، ومن ذلك:

ما جاء عن الدكتور محمد عزيز شكري حيث قال: «الحلف في القانون الدولي

(١) ينظر: الوحدة الإسلامية، محمد أبو زهرة ص ٣١٥، دار الرائد العربي - بيروت، د.ت.



والعلاقات الدولية هو: علاقة تعاقدية بين دولتين أو أكثر، يتعهد بموجبها الفرقاء المعنيون بالمساعدة المتبادلة في حالة الحرب»^(١).

وذكر الدكتور الغنيمي عدة تعريفات للحلف منها ما ورد في المعجم القانوني لهنري كابتيان (Henri Capitant)؛ حيث يعتبر الحلف «معاهدة ترتبط بمقتضاها دولتان أو أكثر بأن يتبادلا النجدة إما بعمل عسكري وإما بأية وسيلة أخرى إذا ما نشبت حرب تمس أيهما»^(٢).

وفي القاموس السياسي عرفه بقوله: «الأحلاف معاهدات تحالف ذات طابع عسكري تبرم بين دولتين أو أكثر للتعاون في تنظيم دفاع مشترك بينهما»^(٣).
وعرف الدكتور محمد طه بدوي، الحلف بأنه «اتفاق بين دولتين أو أكثر على تدابير معينة، لحماية أعضائه من قوة أخرى معينة، تبدو مهددة لأمن كل من هؤلاء الأعضاء»^(٤).

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ١١، سلسلة عالم المعرفة (٧)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ط ١٩٨٧ م، وينظر أيضًا: التنظيم الدولي العالمي بين النظرية والواقع، د. محمد عزيز شكري ص ٤٣، دار الفكر - دمشق ١٩٧٢ م، والتكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د. محمد عزيز شكري ص ٧٣، مجلة السياسة الدولية، العدد (٣٥) السنة العاشرة، يناير ١٩٧٤ م، وينظر أيضًا: ظاهرة الأحلاف العسكرية للقوتين العظميتين، د. بيسوني محمد الخولي ص ٩، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٨ م.

(٢) ينظر: التنظيم الدولي، د. محمد طلعت الغنيمي ص ١٥٧-١٦٠، منشأة المعارف - الإسكندرية، ط ١٩٧٤ م، والنظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أحمد أبو الخير ص ١٦٠، إيتراك للطباعة والنشر - القاهرة، ط ١-٢٠٠٥ م، وسياسات التحالف الدولي، د. محمود مصطفى منصور ص ١٣٨، مكتبة مدبولي - القاهرة، ط ١٩٩٧ م.

(٣) ينظر: القاموس السياسي، أحمد عطية، ص ٢٧، ٢٨، دار النهضة العربية، ط ١-١٩٦٩ م.

(٤) ينظر: مدخل إلى علم العلاقات الدولية، د. محمد طه بدوي ص ٢٥٨، المكتب المصري الحديث - الإسكندرية - ١٩٧٦ م.

وعرفه الدكتور ممدوح منصور بقوله: «الحلف هو علاقة تعاقدية موثقة، تتعهد بمقتضاها وحدتان سياسيتان كاملتا السيادة أو أكثر، بتقديم المساعدة العسكرية المتبادلة كل منهما للأخرى، بهدف زيادة قواهما الفردية أو الجماعية في مواجهة عدو مشترك، أو بهدف التصدي المشترك له في حالة الحرب»^(١).

والبعض عرفه بأنه عبارة عن: «معاهدات تحالف ذات طابع عسكري تبرم بين دولتين أو أكثر للتعاون في تنظيم دفاع مشترك بينهما»^(٢).

وبينما نجد أن أصحاب التعريفات السابقة حصروا الحلف على المعاهدات ذات الطابع العسكري أو الحربي؛ فإن فريقاً آخر ذهب إلى حصرها في الأهداف السياسية المشتركة؛ ومن هؤلاء شارل كالفو؛ حيث عرف الحلف في قاموسه عن القانون بأنه: «اتحاد دولتين أو أكثر لمتابعة هدف سياسي مشترك»^(٣).

ومنهم فاتيل (Vattel) حيث عرف الحلف بأنه: «كل اتحاد بين دولتين أو أكثر يهدف إلى متابعة العمل على تحقيق هدف سياسي مشترك»^(٤).

ومنهم كل من هاس ووتنج (Whiting) و(Hass) اللذين يريان أن الحلف

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٥٢.

(٢) ينظر: الأمن القومي والأمن الجماعي الدولي، د. ممدوح شوقي ص ٣٤٣، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق - جامعة القاهرة، ١٩٨٥ م. وينظر أيضاً: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أبو الخير ص ١٦٢، والإسلام والمعاهدات الدولية، د. محمد الصادق عفيفي ص ١٧١، سلسلة دعوة الحقراطية العالم الإسلامي مكة المكرمة، السنة الرابعة، العدد (٣٦) ربيع الأول ١٤٠٥ هـ - ديسمبر ١٩٨٤ م، وظاهرة الأحلاف العسكرية، د. بسيوني محمد الخولي ص ١١، وسياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٥٢.

(٣) ينظر: التنظيم الدولي، د. محمد طلعت الغنيمي ص ١٥٧-١٦٠، والنظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أبو الخير ص ١٦٠.

(٤) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٤٠.



فعنف: «إءماج قوة ءولفن أو أكفر؁ والءوفء بفن سفاسافها الفارفة بهءف بلوف عافاف مءءة»^(١).

وءهب فرفف ءالف إلى إءلاف مفهوم الفلف لفكون أشمل من الفانب العسكرفؑ ومن أصحاب هءا الافاء:

ءففء إءوارءز (David Edwards) ففء قال: «إن الفلف فعبفر فسفعمل للءالة على الافءزام الفعاقف من النوع السفاسف أو العسكرف بفن عءء من الءول الموفة ءء ءولة مءءة؁ ولو لم فكن مسماة؁ مثل هءه الأفلاف فنشئ منظماف للسهر على فنفء أهءاف الافءزام؁ وهف عاءة ففسم بالطابع الرسفف بفوقفع معاهاة أو افاففة»^(٢).

وفف قاموس مصطلحات القانون الءولف الفف نشره سفرى سنة ١٩٦٠م؁ عرف الفلف بأنه: «مركز فخلقه معاهاة بفن ءولفن أو أكفر ففضمف الفزاماف بالمساءة السفاسفة والعسكرفة علفهم فنفذها إما بفصرف من قبلهم وإما مشرفا ءون ما إنشاء أةزة علفا لافاء قرار»^(٣).

وأفا كانت افافاف أصباب هءه الفرففاف من الإءلاف أو الفففءؑ فإننا نجء أن هءه الفرففاف فففق على أن مفهوم الفلف فنحصر فف أنه الفزام فعاقف بموجب معاهاة ءولفة بفن عءء من الءول فوفه عاءة ءء ءولة أو ءول معفنة؁ ففنشأ أةزة فعمل على فنفء أهءافه»^(٤).

(١) ففظر: المرجع السابق ص ١٤٠.

(٢) ففظر: الفظرفة العامة للأفلاف العسكرفة؁ ء.السفء مصطفى أبو الففر هامش ص ١٦١؁ و سفاساف الفالف الءولف؁ ء.مءءوح منصور ص ١٣٩.

(٣) ففقلأ عن الفظرفة العامة للأفلاف العسكرفة؁ ء.السفء مصطفى أءمء أبو الففر ص ١٦٠.

(٤) ففظر: الفظرفة العامة للأفلاف العسكرفة؁ ء.السفء مصطفى أبو الففر ص ١٦٢.

التفريق بين (الحلف) وبعض أشكال الروابط الدولية الأخرى:

تبرز الحاجة إلى التمييز الدقيق بين الحلف وبين بعض أشكال الروابط الدولية الأخرى تجنباً للخلط بينها، ويمكننا في هذا الصدد أن نفرق بين كل من:

أ- الحلف والكتلة:

أطلق بعض رجال القانون الدولي وأرباب السياسة على الأحلاف العسكرية مصطلح التكتلات العسكرية، إلا أن البعض منهم اختلف في ذلك ففرق بين الحلف والتكتل، ولمعرفة أوجه الخلاف بين كل من الحلف والكتلة - يحسن أن نذكر تعريفات القانونيين وأرباب السياسة للكتلة.

ويعرف رجال القانون الدولي الكتلة بأنها: «عصبة أيديولوجية عسكرية دائمة تعمل في أوقات السلم والحرب على السواء وتتزعّمها دولة قطبية»^(١).

فالكتلة هي مجموعة من الدول الصغيرة تتمحور حول قوة عظمى، وهي تتسم بأن العضوية فيها شبه دائمة نسبياً؛ نظراً لحالة الاعتماد التي تخلقها لدى الدول الصغرى، وللضغط التي تمارسها الدول العظمى لإجبار تلك الدول على الاستمرار في عضوية الكتلة^(٢).

فالكتلة إذن هي: «عصبة أيديولوجية عسكرية تعمل في أوقات السلم

(١) ينظر: مدخل إلى علم العلاقات الدولية، محمد طه بدوي، ص ٢٨٥-٢٨٨، المكتب المصري الحديث - الأسكندرية، ط ١٩٧٧ م، وسياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٢٥٨، النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أبو الخير، ص ١٥٨، وينظر أيضاً: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ٢٢، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٨ م.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ٢٣.



والحرب وفي كافة المجالات الدولية بقيادة دولة قطبية»، أما الحلف فإنه: «التزام بين دولتين أو أكثر بالمساعدة العسكرية وقت الحرب ضد عدو مشترك» أي أنه التزام بالتناصر وقت الحرب.

ومفهوم الكتلة إذن يعني اتباع عدد من الدول لخط مشترك في مجال السياسة والدفاع والاقتصاد والتجارة، وقد يكون هذا التكتل موجهاً ضد مجموعة أخرى، أو أن يكون هدفه التعاون بين الدول الداخلة فيه^(١).

بينما نجد أن مفهوم الحلف هو التزام تعاقدى بموجب معاهدة دولية بين عدد من الدول يوجه عادة ضد دولة أو دول معينة، وينشأ أجهزة تعمل على تنفيذ أهدافه^(٢).

وقد أورد البعض معايير ثلاثة للفرقة بين الكتلة والحلف، تتمثل في مدى اتساع الاختصاصات، ودرجة الاختيار، ودرجة عدم التكافؤ^(٣).

فالكتلة تتسم باتساع اختصاصاتها التي تشمل الإشراف على السياسات الداخلية للأعضاء، كما أن موافقتها غير قابلة للنقض، فضلاً عما يتسم ببنائها التنظيمي من تدرج هرمي قمته قوة مهيمنة^(٤).

أما الحلف فيغلب عليه الطابع الرضائي، لذلك يكون ميثاقه قابل للنقض، ويقوم على تنظيم الدفاع الجماعي عن الأعضاء، فضلاً عن التنسيق في السياسات الخارجية، ويميل إلى التكافؤ بين الأعضاء.

ومن خلال ما سبق يمكن تحديد أوجه الاختلاف فيما بين الكتلة والحلف

(١) ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ٢٢.

(٢) ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أبو الخير ص ١٦٢.

(٣) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٢٥٦-٢٥٩.

(٤) نقلاً عن: النظرية العامة للأحلاف العسكرية ص ١٦٢.

بمدلوله الدقيق على النحو التالي:

١- أن الكتلة تمثل عصبة عسكرية ترتبط بوحدة أيديولوجية، أي أنها تتسم بالتجانس المذهبي بين أعضائها، في حين لا يشترط مثل هذا التجانس في الحلف.

٢- أن الكتلة تمثل حلفاً عسكرياً يعمل تحت زعامة دولة قطبية، تدور في فلكها مجموعة دول أقل منها قوة، ولكنها متجانسة معها أيديولوجياً، فالأصل في الكتلة أنها تقوم على أساس من عدم التكافؤ بين الدولة التي تنزعها وبقيّة الدول الأعضاء التابعة لها.

٣- أن الكتلة تمثل حلفاً عسكرياً دائماً غير مؤقت، إذ لا يقتصر عملها على مجرد تقديم المساعدة العسكرية في وقت الحرب فقط، وإنما هي تعمل في وقت السلم أيضاً، بهدف التنسيق بين أعضائها في شتى المجالات العسكرية والاقتصادية والسياسية والأيديولوجية، فالكتلة لا تعترف بالتمييز التقليدي بين وقت الحرب ووقت السلم، وإنما هي تقوم على عمل دائم انطلاقاً من الافتراض القائل بدوام العداء بين الكتلتين^(١).

٤- أن الكتلة لها وظيفة ضمنية جديدة، هي العمل على تحقيق تكامل الدول المتحالفة تحت زعامة الدولة القطبية، ذلك فضلاً عن وظيفة الحلف التقليدية والعلمية والمتمثلة في ردع العدوان والتصدي له، بينما الحلف ضروري لتوازن

(١) ينظر: مدخل إلى علم العلاقات الدولية، محمد طه بدوي ص ٢٨٥-٢٨٨، النظرية العامة للعلاقات الدولية، د. محمد طه بدوي ص ٢٦٨، المكتب المصري الحديث - الأسكندرية ١٩٧٦ م، سياسات التحالف الدولي، د. محمود منصور ص ٢٥٦-٢٥٩، النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أبو الخير، ص ١٦٣، موقع حلف شمال الأطلسي في النظام العالمي الجديد، د. قدرى إمام ص ٢٠١-٢٠٤، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الأسكندرية، العدد الثاني، ١٩٩٩ م.



القوى، واختيار دولة ما لطريق التحالف ليس مسألة مبدأ وإنما هي مسألة ملاءمة، فالدول تستغني عن الأحلاف إذا وجدت أنها من القوة بحيث يمكنها الصمود أمام أعدائها دون دعم من أحد، أو أن أعباء الارتباطات الناجمة عن الأحلاف تفوق حسناتها المرتقبة^(١).

ب- الحلف ونظام الحماية Protectorat :

فالحلف هو عبارة عن التزام عقدي يبرم بين دولتين كاملتي السيادة؛ في حين أن معاهدات الحماية بنوعها (الحماية الاختيارية والحماية الاستعمارية) يترتب عليها تنازل الدولة المحمية - سواء بإرادتها أو رغماً عنها- عن جزء من سيادتها القومية، بحيث تقوم الدولة الحامية بالإشراف على تنظيم العلاقات الخارجية للدولة المحمية، فضلاً عن تعهدها بالدفاع عنها^(٢).

وعلى الرغم من ذلك فإن ثمة من يطلقون على معاهدات الحماية تلك، تسمية المحالفات الاستعمارية، باعتبارها إحدى صور المحالفات غير المتكافئة، ومن أمثلتها أيضاً المعاهدات التي أبرمتها الدول الاستعمارية القديمة مع بعض الدول حديثة الاستقلال التي كانت تحت حمايتها أو واقعة في دائرة نفوذها، وهي محالفات ذات طبيعة استعمارية تستهدف الإبقاء على الاستعمار القديم في صورة جديدة.

(١) ينظر: أسس الجغرافية السياسية، د. علي أحمد هارون ص ٣٩٩، دار الفكر العربي، ط ١- ١٩٩٨ م، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ١٢، ١٣، والتكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د. محمد عزيز شكري ص ٧٣، ظاهرة الأحلاف العسكرية، د. بسيوني محمد الخولي ص ١٠، وسياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٧١ وما بعدها، والنظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أبو الخير ص ١٦٥.

(٢) ينظر: مبادئ القانون الدولي العام، إبراهيم أحمد شلبي ص ٢٥٠، ٢٥١، مكتبة الآداب - القاهرة، ط ١٩٨٨ م.



ومن أمثلة هذه المحالفات ما يعرف باتفاقيات الدفاع التي أبرمتها فرنسا مع العديد من الدول الأفريقية، في أعقاب حصولها على الاستقلال بعد أن كانت خاضعة للاستعمار الفرنسي، وقد حصلت فرنسا -بمقتضى تلك الاتفاقيات- على حق الإبقاء على قوات عسكرية في أراضي هذه الدول، وحق استخدام مطاراتها وموانئها بحجة تقديم المساعدة العسكرية لهذه الدول حال تعرضها لأي عدوان^(١).

ج- الحلف والاتحاد الفيدرالي:

يكنم الفارق بين الحلف والاتحاد الفيدرالي في طبيعة شخصية كل منهما وتميزها من عدمه؛ فالحلف هو معاهدة بين شخصين متميزين من أشخاص القانون الدولي، لكل منهما شخصيته الدولية المستقلة، في حين أن الاتحاد الفيدرالي يترتب عليه ذوبان الشخصية القانونية الدولية للدول الداخلة فيه، وبروز كيان دولي جديد بشخصية دولية جديدة، وكذلك بنظام دستوري جديد ينظم الشؤون الداخلية في إطار الدولة الفيدرالية الناشئة^(٢).

ومن ثم فإن الاتحاد الفيدرالي من شأنه التعديل في طبيعة العلاقات الخارجية للدول الداخلة فيه، فضلاً عن تعديل هيكلها الداخلية. ومن هنا فليس ثمة مجال لتصور وجود علاقة تحالف -بالمثلول الدقيق للحلف- بين الدويلات الداخلة في اتحاد فيدرالي^(٣).

د- الحلف ومنظمة الأمن الجماعي:

الحلف هو أداة سياسية يتحقق بها انتظام علاقات القوى الدولية، ويستدعيها

(١) ينظر: الاستراتيجية والسياسة الدولية، بطرس بطرس غالي ص ٨٣، ٨٤، مكتبة الأنجلو المصرية

- القاهرة ١٩٦٨ م، وسياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٤١.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٤٢ بتصرف يسير.

(٣) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٤٢.



مبدأ سياسي هو مبدأ توازن القوى، ويستهدف أعضاؤه السعي إلى تأمين أنفسهم من عدوان دولة أو دول معينة، ذلك في حين أن منظمة الأمن الجماعي تمثل أداة قانونية لتنظيم العلاقات الدولية، وتستدعيها فكرة قانونية مثالية هي فكرة الأمن الجماعي، أي أنها تمثل تنظيمًا عالميًا للسلام عضويته مفتوحة أمام جميع الدول، ويسعى إلى تحقيق السلام والأمن الدوليين لحساب الجماعة الدولية ككل، ومن ثم فهو ليس موجهًا ضد أحد بذاته^(١).

هـ - الحلف والتجمعات الدولية الإقليمية:

الأصل في الحلف -بمدلوله الدقيق- أنه اتفاق يتعلق بالتعاون المتبادل أو بالتحرك المشترك في المجال العسكري أو الأمني، بهدف التصدي للخطر المشترك الذي يتهدد الحلفاء، ومن هنا كان اختلاف الحلف عن التجمعات أو الوحدات الإقليمية التي تستهدف تحقيق التكامل بين أعضائها في مختلف المجالات.

وتتمثل أوجه الاختلاف الرئيسة بين الحلف وبين التجمع الإقليمي في عدة أمور:
الأول: أن الحلف قد يقتصر على مجرد التعاون في المجال العسكري والأمني فحسب، بينما يهدف التجمع الإقليمي إلى تحقيق التكامل بين أعضائه في كافة المجالات السياسية والاقتصادية وغيرها^(٢).

(١) ينظر: مدخل إلى علم العلاقات الدولية، محمد طه بدوي ص ٢٥٩-٢٦١، وسياسات التحالف الدولي، د. عماد منصور ص ١٤٢، ولاشك أن ما قيل حول هدف منظمة الأمن الجماعي من إشاعة السلام العالمي وغير ذلك من الأهداف المثالية؛ إنما هو من حيث الإطار النظري فقط؛ حيث إن الواقع أثبت أن هذه المنظمة تمثل الذراع القانوني والستار الدولي لتحقيق الأهداف الاستعمارية للدول العظمى، كما حدث في البوسنة والهرسك وفي العراق والسودان.

(٢) ينظر بصدد التفرقة بين الأحلاف والتنظيمات الإقليمية: التنظيم الدولي، إبراهيم أحمد شلبي (٢/ ١٤-١٧)، الدار الجامعية - بيروت، ط ١٩٨٧ م.

ومن هنا يصح القول: إنه بينما قد يقف هدف الحلف عند مجرد تحقيق التعاون أو التنسيق في بعض المجالات المحددة، ولا سيما المجال العسكري، فإن هدف التجمعات الإقليمية يتعدى ذلك إلى محاولة تحقيق الاندماج الكامل في كافة المجالات.

أو بعبارة أخرى: فإن التجمعات الإقليمية غالباً ما تتخطى مرحلة التكامل السلبي، والتي تقتصر على مجرد إزالة معوقات الاتصال والتعاون في بعض المجالات المحددة، إلى مرحلة التكامل الإيجابي، في معنى توحيد السياسات والنظم، وتعميم التعاون والتنسيق في كافة المجالات وعلى كل المستويات^(١).

الثاني: إن التجمعات الإقليمية تقوي عنصري التضامن والتوحد على حساب عنصري الاستقلالية والذاتية بالنسبة للأعضاء... ومن ناحية أخرى فإن أهمية الجانب المؤسسي تبرز بوضوح فيما يتصل بالتجمعات الإقليمية عنها فيما يتصل بالأحلاف، إذ تميل التجمعات الإقليمية إلى خلق المؤسسات ذات الاختصاص والتي تملك - أحياناً - إصدار التشريعات والقرارات الملزمة لمواطني الدول الأعضاء فيها مباشرة، في حين لا يتأتى ذلك بالنسبة للأحلاف بحكم محدودية اختصاصها^(٢).

وتجدر الإشارة - فيما يتصل بالجانب المؤسسي في الأحلاف - إلى أن ثمة اتجاهًا يعارض إطلاق تسمية الحلف على المحالفات ذات الهياكل أو الأجهزة الدائمة، باعتبارها قد تخطت مرحلة الحلف إلى صورة التجمعات الإقليمية أو الاتحادات الكونفيدرالية^(٣).

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. عماد منصور ص ١٤٤.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ١٤٥.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص ١٤٧.



الثالث: أن الأءلاف قد ءعبء عن الءقاء مؤقت ومءءوء النطاق بىن مصالء الءلفاء؁ ذلك بىنما ءعكس الءجمعات الإءلىمىة مصالء أكثر ءىمومة وشمولاً؁ إء قد ىمئل مءرء الءصءى للءظر الذى ىمئلء العءو المشرء؁ نقة الالءقاء الوءىءة بىن مصالء المءءالفىن؁ ومن ثم فسرعان ما ىنهار الءءالف بمءرء زوال هءا الءظر المشرء؁ فى ءىن أن الءجمعات الإءلىمىة غالباً ما ءعكس ءشابكاً أو ءق وءطابقاً أو ءكاملاً أكبر بىن مصالء أءضائها؁ فضلاً عما ىءسم به هؤلاء الأءضاء -عاءة- من ءءانس قومى أو مذهبى أو سىاسى.

و- الءلف ومواءىق عءم الاعءءاء:

هناك فارق ءوهرى بىن طبعىة وأءاف كل من الءلف ومواءىق عءم الاعءءاء؛ فالءلف عاءة ما ىنطوى على الءعهد بالقاء بعمل إءءابى؛ كءقءىم العون العسكرى أو ما إلى ذلك. فى ءىن ءءسم معاهءاء عءم الاعءءاء بأنها ذات طبعىة سلبىة؁ ءىء ىءعهد أطرافها بمءرء الامءناع عن القىام بأى عمل من أءمال العءوان فى مواءة بقىة الأطراف.

ومن ثم ىمكن القول: إن الأءلاف ءبرم بىن أصدقاء مءءملىن؁ بىنما ءبرم مواءىق عءم الاعءءاء بىن أءءاء مءءملىن^(١).

ومن أمءلة مواءىق عءم الاعءءاء: المىءاق الألمانية -السوفىءى عام ١٩٣٩م؁ وكذلك مواءىق عءم الاعءءاء الءى أبرمءها ءكومة بون (ألمانىا الغربىة) سنة ١٩٧٠م - مع كل من الاءءاء السوفىءى وبولنءا - فى إطار ءبنىها لسىاسة الانءءاء على الشرق؁ واللى اسءهءء ءصفىة أجواء العلاقات الألمانية الغربىة مع الاءءاء السوفىءى وءول الكتلة الاشءراكىة.

(١) ىنظر: سىاساء الءءالف العءلى؁ ء.مءءوح منصور ص ١٤٧ ءءصرف.

ز- التحالف والائتلاف والانحياز:

وثمة تفرقة بالغة الأهمية - بشأن تعريف الحلف، تتمثل في أن الحلف يقصد به -اصطلاحاً-: التحالف الرسمي، والذي يعني تلك الصورة من صور التعاون الدولي، التي يتم بمقتضاها تقنين الحقوق والالتزامات المتبادلة بين الحلفاء في معاهدة رسمية وموثقة^(١).

غير أنه في أحيان أخرى قد يتخذ السلوك التعاوني فيما بين الدول طابعاً غير رسمي، وقد يكون ذلك على إحدى صورتين:

١- الائتلاف: ويقصد به تعاون دولتين أو أكثر، من خلال القيام بعمل مشترك أو تبني مواقف مشتركة تجاه طرف أو موضوع معين، ولكن دون وجود اتفاق رسمي بينهما في هذا الشأن.

أو بعبارة أخرى فهو الاستخدام المشترك للقدرات بغية تنفيذ قرار معين متفق عليه. ويطلق البعض على هذه الائتلافات تسمية الأحلاف الواقعية^(٢). ومن أمثلتها: الائتلاف الغربي خلال حرب تحرير الكويت.

٢- الانحياز: ويقصد به تشابه سلوك دولتين أو عدة دول، إزاء طرف آخر، أو بخصوص قضية أو مشكلة معينة، وقد يتحقق ذلك من خلال عمليات التنسيق التي تقوم بها بعض الدول فيما بينها، لكي تجعل مواقفها وسياساتها متسقة مع بعضها، رغم عدم وجود اتفاق رسمي بينها في هذا الشأن أيضاً^(٣).

(١) ينظر: المرجع السابق ص ١٤٨.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٤٩.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص ١٥٠.



ويمكننا من خلال استعراضنا للتعريفات السابقة لمفهوم الحلف، ولأوجه الاختلاف بينه وبين بعض المفاهيم الأخرى القريبة منه، أن نخلص إلى عدة نقاط أساسية:

أولاً: أن المحالفات تتميز عن غيرها من أشكال السلوك التعاوني الدولي الأخرى، بما تتسم به طبيعة علاقة التحالف من رسمية، من حيث قيامها على معاهدات مكتوبة وموثقة، تتضمن الالتزامات المتبادلة بين أطراف الحلف وبعضهم البعض^(١).

ويرى مورغنتاو Morgenthau أن توافق المصالح بين الحلفاء - رغم كونه يمثل جوهر أو أساس علاقة التحالف - لا يكفي بذاته لقيام علاقة التحالف، وإنما يتعين أن يتراكم على توافق المصالح الإطار القانوني أو الرسمي، لكي تتخذ العلاقة صورة الحلف^(٢).

ثانياً: أن الحلف يعد شكلاً من أشكال الأنساق التعاونية، غير أن هذا التعاون ينصب - أساساً - على المجالات العسكرية والأمنية، وإن لم يكن ثمة ما يمنع من اتساع نطاق التعاون والتنسيق بين الحلفاء ليشمل مجالات أخرى.

ومن هنا فإن الموضوع الأساسي للحلف هو الذي يميزه عن أشكال التنظيمات الإقليمية الأخرى، فالهدف الأساسي - إن لم يكن الأوحد - لأي حلف هو تحقيق الأمن.

ويرى فريق أن توسيع نطاق التعاون في إطار الأحلاف، ليشمل مجالات أخرى؛ سياسية واقتصادية واجتماعية وغيرها، إنما يعد من قبيل الأهداف المكملّة أو الثانوية التي تمثل - في حقيقة الأمر - مجرد وسائل تساهم في التمكين لمزيد من الفعالية في تحقيق الهدف الأساسي للحلف والمتمثل في تحقيق الأمن^(٣).

(١) ينظر: المرجع السابق ص ١٥٠.

(٢) نقلاً عن: المرجع السابق ص ١٥٠.

(٣) ينظر: التنظيم الدولي، إبراهيم أحمد شلبي (١٦/٢، ١٥).

ثالثاً: أن الحلف هو إحدى أدوات السياسة الخارجية للدول، ومن ثم فهو إحدى أساليب فن التعامل مع الأعداء، أو بعبارة أخرى هو إحدى أدوات حماية الأمن القومي من خطر التهديدات الخارجية؛ ومن ثم يكون من الطبيعي أن تكون المحالفات موجهة ضد عدو محدد صراحة أو ضمناً.

ولا يبعد القول إنه ما من تحالف إلا ومصدره الخوف وهدفه القوة^(١).

وهذا يتفق مع ما أشار إليه المؤرخ اليوناني Thucydides منذ نحو ألفي عام حيث قال:

إن الخوف المشترك من طرف ثالث هو الأساس المتين والوحيد لقيام أي تحالف^(٢).

كذلك فإن الحلف، باعتباره أداة من أدوات السياسة الخارجية للدول، يمثل تعبيراً عن عمل إرادي وغائي يصدر عن الدولة^(٣).

ونلاحظ تباين نظرات محلي ودارسي العلاقات الدولية للأحلاف، فبينما يعالجها فريق باعتبارها روابط قانونية دولية، يرى فيها فريق آخر أنها تمثل أدوات، أو أساليب فنية من وسائل فن السياسة الخارجية للدول، كما يرى فريق ثالث أنها تمثل آليات أو عمليات منظمة للعلاقات الدولية في إطار نسق توازن القوى، وباعتبارها إحدى أساليب تضيق الفجوة بين النزعة المثالية للتنظيم الدولي، وبين الطبيعة شبه الفوضوية للبيئة الدولية^(٤).



(١) ينظر: مدخل إلى علم العلاقات الدولية، محمد طه بدوي ص ٧٩.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٥١.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص ١٥١.

(٤) ينظر: المرجع السابق ص ١٥١ بتصرف.



المبحث الثاني

المقصود بالأحلاف السياسية

تمهيد:

على غرار ما سبق في بيان المقصود بالأحلاف العسكرية في المبحث السابق، نتناول في هذا المبحث مفهوم الأحلاف السياسية، والمقصود بها لغة واصطلاحاً؛ سواء في اصطلاح الفقهاء المتقدمين أم المعاصرين، وذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تعريف الأحلاف السياسية لغة.

المطلب الثاني: تعريف الأحلاف السياسية اصطلاحاً.

المطلب الأول

تعريف «الأحلاف السياسية» لغة

كما سبق في تعريف «الأحلاف العسكرية»؛ فإنه يمكن تعريف مصطلح «الأحلاف السياسية» باعتباره مركباً إضافياً، يدل جزؤه على جزء معناه ويتوقف فهم معناه المقصود منه على فهم كل جزء من جزئيه.

فكلمة «الأحلاف السياسية» مركب إضافي من جزأين: «الأحلاف» و «السياسية»، وكل جزء يدل على جزء من المعنى.

كما يمكن تعريفه باعتباره معناه اللقبى، والمعنى اللقبى لا يدل جزؤه على جزء معناه، ولا يتوقف فهم معناه و المقصود منه على فهم كل جزء من جزئيه.

فكلمة «الأحلاف السياسية» صارت علماً على كيان اعتباري ذي مواصفات خاصة دون نظر إلى معنى كل جزء من جزأيه.

ولا شك أن المعنى اللقبى هو الأهم؛ لأنه المعبر عن حقيقة الشيء بخلاف

معنى المركب الإضافي فقد لا يوافق حقيقته^(١).

أ- تعريف مصطلح «الأحلاف السياسية» بمعناه الإضافي:

أولاً: تعريف «الأحلاف» لغة:

كما سبق فإن الأحلاف لغة: جمع حلف، وتطلق في كلام جمهور أهل اللغة ويراد بها المعاهدة والمعاهدة على النصر، وقد يراد بها الإخاء والصدقة^(٢).

ثانياً: تعريف «السياسية» لغة:

السياسية مشتقة من السياسة، وهي لغة: مصدر ساس يسوس. مادتها (س، و، س)، وهذه المادة تدل على أصول:

الأول: فساد في شيء. ومنه قول العرب: ساس الطعام يَسَاسُ وأساس يُسَيس: إذا فسد بوقوع السوس^(٣) فيه، فيقولون له: سَوس.

والثاني: جبلة وخليقة وطبع^(٤). ومنه قول العرب: الكرم من سوس فلان؛ يريدون: الكرم من طبع فلان^(٥). ويقال: الفصاحة من سَوسه^(٦).

(١) ينظر ما سبق في بيان علماء الأصول للمعنى اللقبى ص ٢٩، ٣٠.

(٢) ينظر ما سبق في تعريف الأحلاف لغة ص ٢٤.

(٣) السوس: جمع سوسة، وهي: الدويبة المعروفة، وهي دودة تقع في الصوف والثياب والطعام، ومنه حنطة مسوسة. ينظر: المغرب في ترتيب المعرب لناصر بن عبد السيد المطرزي (١/ ٤٢١)، وتهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (١٣/ ١٣٤)، تحقيق: عبد السلام هارون، وبعض أجزائه بتحقيق: أحمد البردوني، وعلي البجاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط ١٣٨٤ هـ.

(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس باب: السين والواو وما يثلثهما، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر-بيروت، ط ١٤١٨ هـ.

(٥) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس، الموضع السابق، وأساس البلاغة لجار الله محمود بن عمر الزنخشي (١/ ٤٨١)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١٤١٩ هـ-١٩٩٨ م.

(٦) ينظر: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، أحمد بن علي المقرئ (٢/ ٢٢٠)، دار صادر-بيروت.



والثالث: ترويض وتذليل وتديير. ومنه قول العرب: ساس الدابة، ويسوس الدواب: إذا قام عليها وراضها؛ ومنه سمي المعني بشؤون الخيل وترويضها: سائسا^(١). وقد استعمل هذا الأصل في لغة العرب على سبيل الحقيقة والمجاز^(٢). فمن شواهد استعماله على الحقيقة: قول أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها، في قيامها بخدمة زوجها الزبير بن العوام: «فَكُنْتُ أَعْلِفُ فَرَسَهُ، وَأَكْفِيهِ مَثْوَتَهُ وَأَسْوُسُهُ، وَأَدُقُّ النَّوَى لِنَاضِحِهِ، وَأَعْلِفُهُ ... حَتَّى أَرْسَلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ، بَعْدَ ذَلِكَ، بِخَادِمٍ فَكَفَّنِي سِيَاسَةَ الْفَرَسِ فَكَأَنَّمَا أَعْتَقْتَنِي»^(٣).

فهذا الأصل حقيقة في ترويض الدواب، وتذليلها، والقيام عليها. وأما شواهد استعماله على سبيل المجاز: فمنها: قول النبي ﷺ: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسْوُسُهُمُ الْأَنْبِيَاءَ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ»^(٤)، أي: «يتولون أمورهم كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية»^(٥).

(١) وهذا ظاهر من الشواهد، وينظر: المعجم الوسيط (١/ ٤٦٢).

(٢) ينظر: أساس البلاغة للزمخشري (١/ ٤٨١)، وغراس الأساس، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مادة: سوس، ط ١ - ١٤١١ هـ، مكتبة وهبة - القاهرة، وتاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي (١٦/ ١٥٥ - ١٥٩).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب السلام، باب جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعييت في الطريق (٤/ ١٧١٦) ح (٢١٨٢)، وأصله - دون ذكر الشاهد - عند البخاري، كتاب النكاح، باب الغيرة، (٧/ ٣٥) ح (٥٢٢٤). والناضح، وهو ما يستقى به الماء للمزارع والنخيل من الإبل أو البقر، ويركب ويحمل عليه أيضا. ثُمَّ اسْتَعْمِلَ النَّاضِحُ فِي كُلِّ بَعِيرٍ وَإِنْ لَمْ يَحْمِلِ الْمَاءَ. ينظر: الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، أبو منصور الأزهري ص ٢٣٥، ٢٤٢، تحقيق: د. عبد المنعم بشتاتي، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط ١ - ١٤١٩ هـ، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي (٢/ ٦٠٩).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل (٤/ ١٦٩) ح (٣٤٥٥)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول (٣/ ١٤٧١) ح (١٨٤٢)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٢/ ٢٣١)، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٢/ ٤٢١).

وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «قد علمت ورب الكعبة متى تهلك العرب؟ إذا ساس أمرهم من لم يصحب الرسول صلى الله عليه وسلم، ولم يعالج أمر الجاهلية»^(١).
وقول عمرو بن العاص لأبي موسى يصف معاوية رضي الله عنه: «فإن تخوفت أن يقول الناس: ولي معاوية وليست له سابقة، فإن لك بذلك حجة، تقول: إني وجدته ولي عثمان الخليفة المظلوم والطالب بدمه، الحسَن السياسة، الحسَن التدبير»^(٢).
وقول الشاعر:

فَبَيْنَا نَسُوسُ النَّاسَ وَالْأَمْرُ أَمْرُنَا إِذَا نَحْنُ فِيهِمْ سَوْقَةٌ نَتَنَصَّفُ^(٣)
والعرب تقول: سُوسَ فلان أمر بني فلان، أي: كَلَّفَ سياستهم^(٤)، وملك أمرهم^(٥).
وَالسُّوسُ -بالفتح-: الرياسة، يقال: سَاسُوهُمْ سَوْسًا: إِذَا رَأَسُوهُمْ^(٦).
ويقولون: فلان مُجَرَّبٌ، قد سَاسَ وِسَّيسَ عليه، أي أَمَرَ وأَمَرَ عليه^(٧) وأَدَّبَ وأُدِّبَ^(٨).

(١) أخرجه محمد بن سعد في الطبقات الكبرى (١٢٩/٦)، دار صادر - بيروت، ورجاله ثقات، وابن أبي شيبة في المصنف (٤١٠/٦) ح (٣٢٤٧٢)، وأخرجه الحاكم في المستدرك (٤٢٨/٤)، بلفظ (وَلَى) - بدل (ساس) - وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وقال الذهبي في تلخيص المستدرك (بحاشيته): صحيح.

(٢) ينظر: تاريخ الأمم والملوك لابن جرير الطبري (٦٨/٥) [عند ذكر اجتماع الحكمين بدومة الجندل].
(٣) وهذا البيت لهند الصغرى بنت النعمان بن المنذر المعروفة بحُرقة. وقولها: «سَوْقَةٌ نَتَنَصَّفُ»: أي

نخدُمُ الناس ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (١٤٩٩/٤).

(٤) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (٩٢/١٣).

(٥) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (٩٣٨/٣).

(٦) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (٩٦/١٣)، ولسان العرب المحيط لابن منظور (١٠٨/٦).

(٧) ينظر: الصحاح للجوهري (٩٣٨/٣).

(٨) ينظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي ص ٥٥١.



وساس الرعاية: أمرها ونهاها^(١). وساس الأمر: دبره وقام بأمره^(٢).

وعُرِّفَ لفظ (السياسة) - نفسه - بتعريفات:

- منها: السياسة: فعل السائس، يقال: هو يسوس الدواب؛ إذا قام عليها وراضها والوالي يسوس رعيته^(٣).

- ومنها: «السياسة: القيام على الشيء بما يصلحه»^(٤).

ومما سبق يتضح أن السياسة: تدبير ورعاية وتأديب وإصلاح.

- ومنها: «السياسة هي: النظر في الدقيق من أمور السُّوس»^(٥).

أصل اشتقاق كلمة (السياسة):

جاء في الفروق اللغوية أن السياسة مشتقة من (السُّوس) الحيوان المعروف^(٦).

وجاء في «المقاييس في اللغة»: «قَوْلُهُمْ: سُسْتُهَ اسْوُسُهُ فَهُوَ مُحْتَمَلٌ أَنْ يَكُونَ مِنْ هَذَا؛ كَأَنَّهُ يَدُلُّهُ عَلَى الطَّبْعِ الْكَرِيمِ، وَيَحْمِلُهُ عَلَيْهِ»^(٧).

فهذان رأيان في أصل اشتقاق هذه الكلمة؛ وعلى الرأي الأول: يكون مأخذ

(١) ينظر: المرجع السابق ص ٥٥١.

(٢) ينظر: المصباح المنير (١/ ٢٩٥).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (١٣/ ١٣٤)، ولسان العرب لابن منظور (٦/ ١٠٨)، والمغرب في ترتيب العرب للمطَّزِّي ص ٢٣٩، والعين للفراهيدي (٧/ ٣٣٦).

(٤) ينظر: لسان العرب لابن منظور (٦/ ١٠٨)، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٢/ ٤٢١)، وتاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي (١٦/ ١٥٧).

(٥) ينظر: الفروق اللغوية لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل اللغوي العسكري ص ١٥، دار الكتب العلمية - بيروت.

(٦) ينظر: المرجع السابق ص ١٥، ١٤٩.

(٧) ينظر: معجم مقاييس اللغة (٣/ ١١٩).

الكلمة الأصل الأول، أي: الفساد في الشيء؛ وعلى الرأي الثاني: يكون مأخذها الأصل الثاني، أي الجبلّة والخلقة والطبع، ويظهر - والله تعالى أعلم - أن كلا الرأيين تحتمله الكلمة، إذ ملمح المعنى فيهما ظاهر، ولا مضادة بينهما.

وهكذا فإن لفظ (السياسة) قد جاء في لغة العرب مستعملاً على سبيل الحقيقة، والمجاز، في السنة النبوية الصحيحة، وفي كلام العرب نثرًا وشعرًا. فمن تأمل في تلك النقول وغيرها تبين له أن كلمة السياسة كلمة عربية أصيلة^(١)، ولا يصح الالتفات إلى قول من زعم بأنها معربة^(٢) أو منقولة؛ إذ لا دليل على ذلك البتة^(٣).

ولهذا وصف شهاب الدين الخفاجي - القول بأنها مُعَرَّبَةٌ بقوله: «وهذا غلط فاحش؛ فإنها لفظة عربية مُتَصَرِّفة... وعليه جميع أهل اللغة»^(٤). واستعملات العرب لهذه الكلمة أكبر دليل على ذلك.

والخلاصة: أن السياسة في الأصل تطلق على: الرعاية والترويض في الدّواب، ثم استعملت مجازًا في رعاية أمور الناس. والسياسة على كلا المعنيين: فعل السائس^(٥).

(١) ينظر: التعليق على السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية. تأليف الشيخ محمد بن صالح العثيمين ص ٥، مدار الوطن - الرياض، ط ١ - ١٤٢٧ هـ.

(٢) خلاصة هذا القول: أن كلمة (سياسة) معرب (سه يسا)، ف - (سه) بالفارسية تعني: ثلاثة (يسا) بالمغولية تعني: التراتيب، فكأنه قال: التراتيب الثلاثة، ينظر: شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل لشهاب الدين أحمد بن محمد ابن عمر الخفاجي، حرف السين، ص ١٢١. طبعة المطبعة الوهبية - مصر، ط ١٣٨٣ هـ.

(٣) ينظر: السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د. عبد الله محمد القاضي ص ٣١، دار الكتب الجامعية الحديثة، طنطا - مصر، ط ١ - ١٩٨٩ م.

(٤) ينظر: شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، كلمة: السياسة، من حرف السين ص ١٢١.

(٥) ينظر: تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري (١٣/ ١٣٤)، ولسان العرب لابن منظور (١٠٨/ ٦)، والمغرب في ترتيب المعرب للمطريّ ص ٢٣٩، والعين للفراهيدي (٣٣٦/ ٧).



يقال: هو يسوس الدّواب: إذا قام عليها وراضها؛ والوالي يسوس رعيته^(١)، أي: يلي أمرهم^(٢).

ومما سبق يتبين: أن السياسة تُصَرَّفُ يُناط بمن له ولاية ورئاسة وإمارة، وأن جوهر هذا التصرف هو الرعاية والاستصلاح، وأن وسائله وأنهاطه تختلف وتباين ولكنها تعتمد على المعاناة والبذل، لتثمر في النهاية صلاح الرعية واستقامة أمورها. ومن ثمّ؛ فيمكن تعريف «الأحلاف السياسية» بالمعنى الإضافي، بأنها: «المعاهدات والمعاقبات بين الولاة والرؤساء على التعاون فيما فيه صلاح الرعية».

ب- تعريف مصطلح «الأحلاف السياسية» بالمعنى اللقبى؛

كما سبق؛ فإن كلمة (الأحلاف) أو (الحلف) أصبحت تستعمل في معنى اصطلاحى يتبادر إلى الأذهان فور سماعها، فصارت تطلق على المعاهدات العسكرية بشكل خاص^(٣).

وعلى ذلك فإن إضافة وصف (سياسية) إلى (الأحلاف)، أو (سياسي) إلى (حلف) يخرج كلمة (الأحلاف) أو (الحلف) على هذا المعنى الاطلاحي المتبادر؛ ويقصره على معنى خاص؛ يتعلق بمدلول كلمة السياسة السابقة من الرعاية والعناية وحسن التدبير، أو ما يعرف في العرف المعاصر بـ(الدبلوماسية)، أو الدعم المعنوي أو التناصر والتعاون السلمي ولا يتناول النصر المسلحة. ويشمل ذلك الجماعات والأفراد.

ومن ثمّ فإنه يمكن تعريفه: بأنه المعاهدات والمعاقبات على التناصر والتعاون السلمي بين فئتين أو أكثر.

(١) ينظر: تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري (١٣/١٣٤).

(٢) ينظر: المغرب في ترتيب المغرب للمطرزي (٢/٤٢١).

(٣) ينظر ص ٢٩.



ويمكن أن يقال: الحلف السياسي هو: المعاهدة على التناصر والتعاون في المجالات السلمية والمواقف.

وهذه ألفاظ شرعية إسلامية، وعُبر بها وبغيرها عن ذلك كما تقدم بيان ذلك عند تعريف الأحلاف العسكرية بمعناه اللقبى.



المطلب الثاني

تعريف «الأحلاف السياسية» اصطلاحاً

أ- الحلف اصطلاحاً:

كما سبق فإنه يمكن تعريف الحلف في اصطلاح الفقهاء بأنه: «اتفاق بين طرفين أو أكثر على النصرة والنجدة والمعاوضة عند حاجة أحدهم إلى ذلك». وواضح أن التعريف بهذا الاعتبار أعم وأشمل من قصره على حال الحرب، ولأخص من تضمينه معاني المعاهدة، كما سبق.

ب- السياسة اصطلاحاً:

تمهيد: مصطلح السياسة من المصطلحات التي لم تستعمل للدلالة على أمر واحد، بل تأتي بمدلولات عدة.

فلفظ «السياسة» قد استعمل للدلالة على أكثر من معنى، وقد أطلق العلماء على السياسة اسم: «الأحكام السلطانية»^(١)، أو «السياسة الشرعية»^(٢)، أو «السياسة المدنية»^(٣).

ومن خلال النظر واستقراء واقع التدوين السياسي الذي ألفه حملة العلوم الشرعية، ومن طبيعة المسائل التي أفردتها بالتدوين فقهاء الشريعة؛ يتضح أن ثمة

(١) كما فعل الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية»، دار الكتب العلمية - بيروت، وأبو يعلى في الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

(٢) أطلقها ابن تيمية في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، المكتبة العربية - بيروت، ١٣٨٦ هـ.

(٣) وقد ورد في تعريف أبي البقاء، الكليات - أبو البقاء (٣/ ٣١) - تحقيق عدنان درويش، ومحمد المصري، وزارة الثقافة - دمشق، ط ١٩٧٤ م، وصاحب دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمدي نكري (٢/ ١٤٠)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحوص، دار الكتب العلمية - لبنان - بيروت، ط ١ - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م. وينظر أيضاً: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٥/ ٢٩٥).

منهجين في التدوين السياسي الشرعي:

الأول: منهج يغلب عليه الجانب الأخلاقي والاجتماعي. وهذا يظهر أثره في تهذيب النفس، والإثراء بالتجربة^(١).

الثاني: المنهج الفقهي الشرعي؛ الذي ينير للحكام، أحكام التدبيرات، وضوابط شرعيتها.

وباستقراء مؤلفات السياسة الشرعية ذات المنهج الفقهي الشرعي، فإنه يمكن تقسيمها على النحو التالي:

أ- الأحكام السلطانية الشاملة^(٢).

فالسياسة عند مؤلفي هذا الفن، يمكن حصرها في ثلاثة معان^(٣):

الأول: إطلاق السياسة على: ولاية شؤون الرعية، وتدبيرها أمراً ونهياً، سواء صدر ذلك من الإمام، أو ممن دونه من الأمراء والوزراء والقضاة، ونحوهم.

الثاني: إطلاقها على: أحكام الإمامة العظمى أو الخلافة العامة؛ من حيث أهلية الحاكم، وما يجب عليه، وما يجب على الرعية نحوه، والأحكام التي 'منحها الشارع الحكيم للوالي ليتمكن من رعاية من تحته.

(١) ومن المؤلفات في هذا المعنى كتاب: الشهب اللامعة في السياسة النافعة، لعبد الله بن يوسف رضوان المالقي الفاسي المتوفى سنة ٧٨٤ هـ، وقد حققه الدكتور سليمان معتوق الرفاعي، و طبعته دار المداد الإسلامي - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٢ م.

(٢) التي تشمل أحكام الإمامة العظمى وما يتفرع عنها من ولايات داخل دولة الإسلام أو خارجها.

(٣) ينظر: جهود الإمام ابن قيم الجوزية الاجتهادية في علم السياسة الشرعية لعبد الله بن محمد بن سعد الجيلي (١/ ٣٢٧-٣٣٧)، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط ١ - ١٤٢٧ هـ، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد بن مطر المرشدي العتيبي (١/ ٢٨)، دار الهدى النبوي - مصر، دار الفضيلة - السعودية، ط ١ - ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، والموسوعة الفقهية الكويتية (٢٥/ ٢٩٥، ٢٩٦)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.



وهذا الأخير من أحكام الإمامة، ينبغي التنبه له والتوقف عنده؛ لأهميته في بيان مدلول السياسة الشرعية.

الثالث: إطلاقها على: التعزيرات الشرعية.

فالأحكام السلطانية الشاملة، تعالج السياسة بهذا المفهوم الواسع^(١).

ب- الأحكام السلطانية التي تحكم السياسة الداخلية.

وقد يجيء فيها شيء من أحكام السياسة الخارجية، غير أنه يكون مقتضياً^(٢).

ج - الأحكام المتعلقة بطرق القضاء، ووسائل تحقيق العدالة.

ويكاد ينصب الحديث فيها على الأحكام التي لم يرد بشأنها نصوص خاصة،

غير أن البحث فيها لا ينحصر في ذلك^(٣).

د - الأحكام الفقهية للمسائل التي لم يرد بشأنها نص تفصيلي خاص يمكن

إدراجها تحته، أو التي من شأنها التغير والتبدل.

والأحكام في هذا القسم توجد ضمن كتب الأقسام السابقة، إضافة إلى كتب

الفقه العامة لشمول موضوعاتها وتناثر تلك الأحكام بينها^(٤).

(١) ومن المؤلفات في هذا المعنى كتاب: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن

الماوردي علي بن محمد ابن حبيب البصري الماوردي الشافعي.

(٢) ومن المؤلفات في هذا المعنى كتاب: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لأبي العباس

أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية. ينظر: التعليق على السياسة الشرعية في إصلاح

الراعي والرعية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، للشيخ محمد بن صالح العثيمين ص ١٦، مدار

الوطن، ط ١٤٢٧ هـ.

(٣) ومن المؤلفات في هذا المعنى كتاب: الطرق الحكومية في السياسة الشرعية، لابن القيم محمد بن

أبي بكر الزرعي الدمشقي، ويسمى هذا الكتاب أيضاً: الفراسة المرضية في أحكام السياسة

الشرعية. ينظر: السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د. جميلة عبد القادر شعبان

الرفاعي ص ٦٤، دار الفرقان - الأردن، ط ٢٠٠٤ م.

(٤) ومن المؤلفات في هذا المعنى كتاب: (الخراج) لأبي يوسف، ومن أشهر موضوعات السياسة

ومن خلال هذا الاستقراء؛ يظهر للمتأمل أن السياسة الشرعية - مصطلحاً - انحصرت في معنيين: عام، وخاص:

أ- السياسة الشرعية بالمعنى العام: فهي مرادفة لـ (الأحكام السلطانية)، التي هي: اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الدولة الإسلامية في حكومتها، وتنظيماتها، وقضائها، وسلطتها التنفيذية والإدارية، وعلاقتها بغيرها من الأمم في دار الإسلام وخارجها، وفق الشريعة الإسلامية، سواء كان مستند ذلك نصاً خاصاً، أو إجماعاً أو قياساً، أو كان مستنده قاعدة شرعية عامة^(١).

ب- السياسة الشرعية بالمعنى الخاص: فهي جزء من السياسة الشرعية بالمعنى العام «الأحكام السلطانية»، وجزئتها: من حيث طبيعة الأحكام، وأصول تشريعها. وذلك أن الأحكام الفقهية التي دونها الفقهاء، جاءت على قسمين^(٢):

الشرعية بهذا المعنى: أحكام التعزير، ومن المؤلفات المفردة فيه: السياسة الشرعية، لإبراهيم بن يحيى خليفة المشهور بـ «ددة أفندي»، وقد حققه د. فؤاد عبد المنعم أحمد، وأثبت نسبته للمؤلف من أوجه قوية متنوعة، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، وقد طبع بعد ذلك منسوباً لابن نجيم الحنفي. ومن موضوعات السياسة الشرعية بهذا المعنى: طرق القضاء، ومن المؤلفات فيها: الطرق الحكومية لابن قيم الجوزية.

(١) ينظر: رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار [حاشية ابن عابدين] لمحمد أمين المشهور بابن عابدين (٤/ ١٥، ١٦)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر، ط ٣ - ١٤٠٤ هـ، والسياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج، شيخ الأزهر ص ٢٧، مطبعة دار التأليف - القاهرة، ط ١ - ١٩٧٣ م، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٣١).

(٢) ينظر رؤوس التقسيم في: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (١/ ٤٨٨)، تصحيح وتحقيق وتعليق: محمد عفيفي، المكتب الإسلامي - بيروت، ودار الخاني - الرياض، ط ٢ - ١٤٠٩ هـ، والسياسة الشرعية والفقه الإسلامي لعبد الرحمن تاج ص ٢٦ - ٣١، والمدخل إلى السياسة الشرعية لعبد العال عطوة ص ٤٥ - ٥٥، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ط ٢ - ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.



الأول: أحكام مسائل ثابتة: وهي أحكام لا تتغير ولا تبدل، ولا تختلف المصلحة فيها باختلاف الأحوال والأزمان، وهي التي ثبتت بنص متعين - من الكتاب أو السنة - أو إجماع أو قياس، أو ببعض ذلك، أو به جميعه، سواء كانت الدلالة على هذه الأحكام قطعية، أو ظنية، تختلف في أنظار المجتهدين^(١).

الثاني: أحكام مسائل جزئية: وهي مسائل يتغير مناط الحكم فيها؛ حيث روعيت فيها مصالح الناس وعرفهم في الوقت الذي استنبطت فيه.

وهذا القسم يندرج تحته نوعان من الوقائع والمسائل:

أ- الوقائع التي لم يوقف لها على دليل خاص صريح: في القرآن أو السنة أو الإجماع، ولا على نظير تقاس عليه.

وهذا النوع يرجع في تأصيله إلى مقاصد الشريعة، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف، ونحوها من مسالك التأصيل، لما لم يوقف في بيان حكمه على نص، ولم يمكن إلحاقه بمنصوص، ولا يعلم له مستند من إجماع^(٢).

ب- المسائل التي ورد فيها نص، لكن من شأنها أن لا تبقى على حال، ومن ثم

(١) ومثال هذا النوع: أحكام العبادات عمومًا، وأحكام الربا، والزنا، والقتل، والسرقه، وشرب الخمر، والمعاملات، كحل البيع، وحل الطيبات من الرزق، وأحكام الموارث، والحدود، والقصاص، وأحكام الأسرة «الأحوال الشخصية»، وغيرها، مما مستنده النص أو الإجماع أو القياس. ينظر: جهود الإمام ابن قيم الجوزية الاجتهادية في علم السياسة الشرعية، لعبد الله بن محمد بن سعد الجيلي (٥٥٩/١).

(٢) ومثال هذا النوع: التغليظ في العقوبة المقدرة، بإضافة عقوبة أخرى؛ فإن هذا التغليظ إذا لم يرد به نص كان تقديره إلى ولي الأمر؛ كإضافة عدد من الجلادات إلى حد السكر على من أفطر جهارًا في مكة في نهار رمضان؛ بناء على المصلحة التي تدعو إلى هذا التغليظ، نوعًا وقدرًا. ينظر: المدخل إلى السياسة الشرعية لعبد العال عطوة ص ٣٩، وجهود الإمام ابن قيم الجوزية الاجتهادية في علم السياسة الشرعية لعبد الله بن محمد بن سعد الجيلي (٥٦٠/١).

تتغير أحكامها تبعاً لتغير مناط الحكم من حال إلى أخرى، لا تغيراً في أصل الحكم الشرعي، أو التي ورد فيها نصوص - في المسألة الواحدة - لكن لا يتعين العمل بأحدها - فيها - على الدوام^(١).

وهذان النوعان يربط بينهما رباط واحد، وهو: رعاية المصلحة، وبناء الأحكام عليها^(٢).

وخلاصة القول:

أن السياسة الشرعية بالمعنى العام: مرادفة للأحكام السلطانية، أي أنه يُنظر فيها إلى الأحكام التي تتعلق بتدبير شئون الدولة الإسلامية في الداخل والخارج، وفق الشريعة الإسلامية، سواء كانت هذه الأحكام من القسم الثابت المستند إلى نص جزئي خاص مُتعيّن، أو قياس، أو إجماع، أو كانت من القسم الذي من شأنه

(١) ومثال هذا النوع: ما فرضه عمر بن الخطاب رضي الله عنه من ضريبة الخراج على الأرض الزراعية التي فتحت عنوة؛ فإنه لم يقسمها بين الغانمين، مع أن ظاهر النص يدعو إلى ذلك، حيث قال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١] الآية، ومع هذا لم يكن فعله هنا مخالفاً للنص، حيث فهم أن آية الأنفال - السابقة - لا تفيد تعيين التقسيم، وإنما تدل على ثبوت الخيار لولي الأمر، بين قسمة الأرض بين الغانمين، وعدمه مع وضع الخراج عليها، حسبما يراه من المصلحة التي تعود على الأمة من اختيار أحد الأمرين، وكان سنده في هذا الفهم فعل الرسول ﷺ في فتح خيبر، وفتح مكة، حيث قسم في فتح خيبر؛ لأن المصلحة كانت في التقسيم، إذ كان المسلمون في ذلك الوقت في حاجة وشدة؛ ولم يقسم في فتح مكة؛ لعدم وجود المصلحة في التقسيم؛ لأن حالة المسلمين المالية في ذلك الوقت قد اتسعت وتحسّنت. ينظر: المدخل إلى السياسة الشرعية لعبد العال عطوة ص ٤٢-٤٣، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، د. يوسف القرضاوي ص ١٨٨-٢٠١، مكتبة وهبة-القاهرة، ط ٢-١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

(٢) ينظر: المدخل إلى السياسة الشرعية لعبد العال عطوة ص ٤٤، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٣٤).



التغير؛ لتغير المناط، أو لاستناده إلى مسالك التأصيل لما لم يوقف فيه على شيء من أدلة القسم الثابت المتعين.

وأما السياسة الشرعية بالمعنى الخاص: فهي التي لُحَّ في أفراد مسائلها، عدم ثبات الحكم، على النحو الذي سبق تقييده.

فهي: «ما صدر عن أولي الأمر، من أحكام وإجراءات، منوطة بالمصلحة، فيما لم يرد بشأنه دليل خاص، متعين، دون مخالفة للشريعة»^(١).

السياسة الشرعية في الاصطلاح:

أولاً: السياسة لدى الفقهاء المتقدمين:

أ- عند الحنفية:

عرفها ابن نجيم بقوله: «السِّيَاسَةُ هِيَ فِعْلُ شَيْءٍ مِنْ الْحَاكِمِ لِمَصْلَحَةٍ يَرَاهَا، وَإِنْ لَمْ يَرِدْ بِذَلِكَ الْفِعْلِ دَلِيلٌ جُزْئِيٌّ»^(٢).

وهو بهذا يعرفها بالمعنى الخاص حسب التقسيم السابق.

وعرف النسفي السياسة بأنها: «حياطة الرعية بما يصلحها لطفًا وعنفًا»^(٣).

وهو بذلك يجعل السياسة من اختصاص الحاكم، ويربط ذلك بشرط تطبيق المصلحة، ويظهر تعلق ذلك بالعقوبات.

وعرف الطرابلسي السياسة بأنها: «شَرْعٌ مُغْلَظٌ»^(٤).

(١) فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد بن مطر المرشدي العتيبي (١/ ٣٥).

(٢) ينظر: البحر الرائق شرح كثر الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (١١/ ٥)، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢ - د. ت.

(٣) ينظر: طلبة الطلبة، عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي ص ٣٣٢، تحقيق خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس - بيروت، ط ٢ - ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

(٤) ينظر: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، أبو الحسن، علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي الحنفي ص ١٦٩، دار الفكر، د. ت.

وفي الدر المختار: «عرفها بعضهم - أي السياسة - بأنها تغليظ جناية لها حكم شرعي؛ حسماً لمادة الفساد».

قال ابن عابدين شارحاً: «وقوله: لها حكم شرعي؛ معناه: أنها داخلية تحت قواعد الشرع، وإن لم يُنص عليها بخصوصها؛ فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد؛ لبقاء العالم»^(١).

وكأن ابن عابدين قد وافق الطرابلسي فيما ذهب إليه؛ حيث قال في موضع آخر: «وَالظَّاهِرُ أَنَّ السِّيَاسَةَ وَالتَّغْزِيرَ مُرَادِفَانِ»^(٢).

وهذا الاتجاه في التعريف يقصرها على فرع خاص من فروع السياسة، وهو تغليظ العقوبات. ولعل هذا الاستعمال الخاص لا يلغي عندهم المعنى العام، ويدل على ذلك قول ابن نجيم: - وهو حنفي - «وظاهر كلامهم هنا أن السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك دليل جزئي»^(٣).

وكلام ابن نجيم - وإن كان وارداً في معرض تعليقه على قول بعض الأحناف، بجواز حبس السارق بعد قطعه، وهو تغليظ للعقوبة - إلا أن عبارته جاءت شاملة واسعة، تشعر بأن تغليظ العقوبة أحياناً داخل في السياسة، وليست هي منحصرة فيه.

ويقول ابن عابدين معلقاً على ما جاء في التمهيد من تفسير السياسة بمعناها اللغوي: «قلت: وهذا تعريف السياسة العامة، الصادقة على جميع ما شرعه الله

(١) ينظر: رد المختار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) محمد أمين بن عمر (ابن عابدين) (٤/ ١٥).

(٢) ينظر: رد المختار على الدر المختار، لابن عابدين (٤/ ١٥).

(٣) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الرقائق، زين الدين ابن إبراهيم (ابن نجيم) (٥/ ١١)، دار الكتاب الإسلامي.



تعالى لعباده من الأحكام الشرعية، وتستعمل أخص من ذلك، مما فيه زجر وتأديب ولو بالقتل...»^(١).

فكلام ابن عابدين هذا يدل على أن ورود السياسة في كتب الأحناف على أنها شرع مغلط أو تغليظ لعقوبة حسماً لمادة الفساد، هو مجرد استعمال خاص، وليس تعريفاً جامعاً مانعاً. والله أعلم.

ب- عند المالكية:

عرف ابن فودي السياسة الشرعية بأنها: «رعي مصالح العباد، ودرء المفاسد بالكشف عن المظالم، بآداب تبين الحق؛ كالحكم بالقرآن من غير إقرار ولا بينة»^(٢).

ويلاحظ أنه قصر السياسة على جانب من جوانبها فقط وهو وسائل الإثبات. وأما ابن فرحون؛ فالذي يظهر من كلامه عن السياسة أنه يريد بها الطريقة التي يتوصل بها إلى المقاصد الشرعية؛ حيث قال: «وَالسِّيَاسَةُ نَوْعَانِ: سِيَاسَةٌ ظَالِمَةٌ فَالشَّرْعُ يُجَرِّمُهَا، وَسِيَاسَةٌ عَادِلَةٌ تُخْرِجُ الْحَقَّ مِنَ الظَّالِمِ وَتَدْفَعُ كَثِيرًا مِنَ الْمَظَالِمِ، وَتَرُدُّ أَهْلَ الْفَسَادِ وَيُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْمَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ»^(٣).

لكن رأى بعض الباحثين من خلال الأمثلة التي ساقها- في حديثه عن السياسة- أنه يقصرها على الجنايات والعقوبات^(٤).

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين (٤/١٥).

(٢) ينظر: ضياء السياسات مما هو من فروع الدين من المسائل، عبد الله بن محمد بن فودي ص ٥٧، تحقيق أحمد محمد كافي، الزهراء للإعلام العربي، ط ١- ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

(٣) ينظر: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (٢/١٣٧-١٣٩)، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١- ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

(٤) ينظر: السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د. جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي ص ٥٢-٥٣.

وإن كان صرّح في موضع آخر أن السياسة عنده أعم من ذلك؛ حيث قال في موضع الرد على من أنكر عموم السياسة: «وَتَوَهَّمُوا أَنَّ السِّيَاسَةَ الشَّرْعِيَّةَ قَاصِرَةٌ عَنْ سِيَاسَةِ الْخَلْقِ وَمَصْلَحَةِ الْأُمَّةِ، وَهُوَ جَهْلٌ وَغَلَطٌ فَاحِشٌ؛ فَقَدْ قَالَ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، فَدَخَلَ فِي هَذَا جَمِيعُ مَصَالِحِ الْعِبَادِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ عَلَى وَجْهِ الْكَمَالِ، وَقَالَ ﷺ: «تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي»^(١)...»^(٢).

ج- عند الشافعية:

عرف البجيرمي السياسة بأنها: «إِصْلَاحُ أُمُورِ الرَّعِيَّةِ وَتَدْيِيرُ أُمُورِهِمْ»^(٣). وكذا عرفها الجمل^(٤).

وعرف الغزالي السياسة بأنها: «استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة»^(٥).

ويلاحظ في تعريف الشافعية أنهم عرفوها بعمومها دون تخصيصها بفرع من الفروع.

(١) أخرجه بنحوه البيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ١٩٥) ح (٢٠٣٣٧)، والحاكم في المستدرک (١/ ١٧٢) ح (٣١٩)، والبخاري في مسنده (١٥/ ٣٨٥) ح (٨٩٩٣)، من حديث أبي هريرة، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٧٦١).

(٢) ينظر: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (٢/ ١٣٧).

(٣) ينظر: حاشية البجيرمي على شرح المنهج، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي (٢/ ١٧٨)، مطبعة الحلبي، ط- ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.

(٤) ينظر: فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهرى، المعروف بالجمل (٣/ ٢٦)، دار الفكر، د.ت.

(٥) ينظر: إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (١/ ١٣)، دار المعرفة - بيروت، وينظر أيضًا: نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، محمد جلال شرف ص ٢٦٣، دار النهضة العربية، ط ١٩٨٢ م.



د- عند الحنابلة:

- عرف ابن عقيل الحنبلي السياسة فقال: «السياسة ما كان من الأفعال؛ بحيث يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي»^(١).

فهذا التعريف لم يخص السياسة بفرع من فروعها؛ بل عرفها بمعناها العام، كما أنه بين أن الغاية منها هو إصلاح الناس وإبعادهم عن الفساد. والتعريف يتسع ليشمل كل ما يقرب الناس من الصلاح، ويبعدهم عن الفساد، من ألوان التصرفات وصنوف التدابير؛ سواء كانت المصالح أو المفاسد دنيوية أو أخروية، وسواء كان التدبير والتصرف في الشؤون الداخلية أو الخارجية، فكل ما يجعل حال الناس على الصلاح هو من السياسة.

وهذا فيه نوع من التعميم الذي يخرج عن مقصود التعريف من الدقة والتحديد. كما يؤخذ على هذا التعريف أنه لم يبين من هو الفاعل، أهو من له صفة إلزامية؛ كالقاضي أو السلطان، أم هو من ليس له صفة إلزامية كالمفتي؟ - وعرف ابن تيمية السياسة بأنها: «علم بما يدفع المضرة عن الدنيا ويَجْلِبُ مَنَفَعَتَهَا»^(٢).

فجعل السياسة علماً بتدبير الأمور يدفع مضرة الدنيا ويجلب مصلحتها؛ ولم يقصر ذلك على فرع من فروع الساسة؛ كالجنايات والعقوبات أو المعاملات أو

(١) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٤/ ٣٧٢)، دار الجيل - بيروت، ط ١٩٧٣ م، وينظر أيضاً: الطرق الحكمية لابن القيم ص ١٢، مكتبة دار البيان، د.ت.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٤/ ٤٩٣).

غير ذلك، وقد جاء تعريفه هذا في معرض الحديث عن حيلة يوسف (عليه السلام) لإبقاء أخيه عنده، حيث فعل ذلك سياسة في تدبير الأمور بما يجلب المصلحة.

وقد استنبط بعض الباحثين المعاصرين من خلال كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية تعريفاً له من خلال عباراته وما ساقه من أمثلة، فعرّفها بأنها: «تدبير الولي أمور رعيته في جميع مجالات الحياة بما يحقق المصلحة الموافقة للشرع»^(١).

وهي بهذا تشمل جميع مجالات الحياة؛ من الاقتصاد والأمن والعلاقات الدولية والعقوبات وغيرها، ويسمّيها ابن تيمية السياسة العادلة.

غير أنه قد جاء عن بعض فقهاء الحنابلة ما يشير إلى تعلقها بالعقوبات؛ ومن ذلك ما قاله ابن مفلح في الفروع: «لِلْمُلْطَانِ سُلُوكُ السِّيَاسَةِ، وَهُوَ الْحَزْمُ عِنْدَنَا، وَلَا تَقِفُ السِّيَاسَةُ عَلَى مَا نَطَقَ بِهِ الشَّرْعُ، إِذِ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ (عليهم السلام) قَدْ قَتَلُوا وَمَثَلُوا وَحَرَقُوا الْمَصَاحِفَ، وَنَفَى عُمَرُ نَصْرَ بْنَ حَجَّاجٍ خَوْفَ فِتْنَةِ النِّسَاءِ. قَالَ شَيْخُنَا: مَضْمُونُهُ جَوَازُ الْعُقُوبَةِ وَدَفْعُ الْمَفْسَدَةِ»^(٢).

ثانياً: تعريف السياسة عند المعاصرين:

تناول كثير من المعاصرين السياسة تحت عنوان السياسة الشرعية، وهو أحد الأسماء التي أطلقت على السياسة -كما سبق-، ولكن مع ضعف العلم، وكثرة الممارسات الحكمية، التي تحسب على السياسة وهي مخالفة للشرع، حرص العلماء على إضافة الشرعية، وقد عرفوها بعدة تعريفات:

(١) ينظر: السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د. جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي ص ٥٨.

(٢) ينظر: كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، المقدسي (١١٥/١٠)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١ - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.



منها: تعريف الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله، حيث عرف السياسة الشرعية فقال: «هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار؛ مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية»^(١).

ثم بين أن المراد بالشؤون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتهم من نظم سواء أكانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء أكانت من شؤونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية، فتدبير هذه الشؤون ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية^(٢).

ومنها: تعريف الشيخ عبد الرحمن تاج (شيخ الأزهر)؛ حيث عرفها بأنها: «الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة»^(٣).

ومنها: تعريف الدكتور عبد الله القاضي؛ حيث عرفها بقوله: «هي اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكومتها وفي تشريعها وقضائها وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم»^(٤).

(١) ينظر: السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، الشيخ عبد الوهاب خلاف، ص ١٥، دار القلم الكويت، ط ١٩٨٨ م.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ١٥.

(٣) ينظر: السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، الشيخ عبد الرحمن تاج، شيخ الأزهر رحمه الله، ص ١٢، مجلة الأزهر، عدد سنة ١٤١٥ هـ.

(٤) ينظر: السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د. عبد الله محمد القاضي، ص ٣٣.

ومنها: تعريف الدكتور فتحي الدريني؛ حيث قال: «الأحكام التي تدبر شئون الدولة، وتحقق مصالحها بالاستناد إلى كليات الشريعة وقواعدها، مع عدم مخالفة حكم تفصيلي مخالفة حقيقية»^(١).

ولا يقصد بقوله: «مع عدم مخالفة حكم تفصيلي مخالفة حقيقية» مطلق النصوص المتعلقة بموضوعات السياسة؛ فهذا لا يقصده -ولا يُسَلَّم لمن يقول بذلك- وإنما يقصد النصوص المبنية على المصالح المتغيرة؛ حيث يبين أن الفقه السياسي في الإسلام فقهان:

فقه سياسي عام ثابت لا يتغير أبدًا بتغير الظروف والزمان؛ وذلك لأنه يعتمد على قواعد سياسية عامة لا تتغير.

وفقه سياسي يتغير بتغير الظروف، وهذا التغير مبني على سياسة التشريع، والسياسة الشرعية تدخل فيما فيه نص، ولكنه مبني على مصلحة متغيرة، وتكون السياسة فيما لانصّ فيه قطعاً، أو فيما لانصّ خاصاً فيه^(٢).

كما يقرر أن الإسلام يفرض مبدأ سياسة الأمر الواقع في العلاقات الدولية، وإنما يوجب تغيير ذلك الواقع ومعالجته بما يحقق المصلحة وفق قواعد الشريعة ومقاصدها؛ فيقول: «سياسة التشريع في الإسلام تقوم أساساً على التوفيق بين المبادئ العامة، والقواعد الكلية، وبين الواقع السياسي القائم»^(٣).

(١) ينظر: محاضرات في السياسة الشرعية، د. فتحي الدريني لسنة ٩٧، نقلاً عن السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د. جميلة الرفاعي ص ٧٥.

(٢) ينظر: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني ص ١٨٨، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ٢-١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، والسياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د. جميلة الرفاعي ص ٧٦.

(٣) ينظر: دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، د. فتحي الدريني (١/ ٣٧٠)، دار قتيبة،



ومنها: تعريف الدكتور محمد نعيم ياسين؛ حيث عرفها بأنها: «تدبير الإمام المسلم بنفسه أو بنيابة عنه شئون الرعية المشتركة على مقتضى المقاصد الشرعية»^(١).
ومنها: تعريف صاحبي معجم لغة الفقهاء؛ حيث عرفها بأنها: «رعاية شئون الأمة في الداخل والخارج وفق الشريعة الإسلامية»^(٢).

ويلاحظ أن العلماء المعاصرين عرفوا السياسة بالمعنى العام لها، ولم يقصروها على بعض فروعها؛ مثل الجنايات أو التعازير، أو طرق الإثبات - كما صنع كثير من متقدمي الفقهاء خاصة في المذهب الحنفي -.

ويلاحظ أن السياسة عندهم - كما يظهر من تعريفاتهم لها - أنها تبنى على المصلحة، وأن من هذه المصالح ما هو متغير بتغير الزمان والمكان التي هي محل اجتهد الفقهاء والأئمة المسلمين، وأن الاعتبار في هذا هو اتفاقها مع أحكام الشريعة العامة وقواعدها الكلية، وإلا كانت هذه المصالح ملغاة وغير معتبرة.

التعريف المختار:

من خلال ما تقدم من عرض تعريف السياسة لدى المتقدمين والمتأخرين؛ يبدو أنه لا يوجد تعريف يمكن أن تندرج تحته فروع السياسة المختلفة، ويتناول الأسس والقواعد النظرية مع التصرفات والممارسات العملية؛ سواء فيما يتعلق بالشؤون الداخلية أم في العلاقات الخارجية، ويربط ذلك بحقيقة وطبيعة وسعة

ط ١-١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، والسياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د. جميلة الرفاعي ص ٧٥ - ٧٦.

(١) ينظر: محاضرات في مادة السياسة الشرعية، للدكتور محمد نعيم ياسين لسنة ٩٢-٩٣، نقلاً عن السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د. جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي ص ٧٦.

(٢) ينظر: معجم لغة الفقهاء، الدكتور محمد رواس قلعه جي، و الدكتور حامد قنبي ص ٢٥٢، دار النفائس - بيروت، ط ١-١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

مفهوم العبادة وشمول السياسة في الإسلام لأمرى الدنيا والآخرة دون فصل بينهما، كما ينص على الجهة التي يناط بها القيام بذلك.

ويمكن من خلال ما تقدم من تعريفاتهم المتقدمة استخلاص تعريف جامع يعالج الانتقادات السابقة؛ بأن يقال: السياسة هي:

« ما صدر عن أولي الأمر، من النظم والقواعد والأحكام والإجراءات، التي تُدبر بها شئون الدولة الإسلامية داخليًا وخارجيًا، على وجه يحقق مقاصد الشرع، في تعبيد الخلق للخالق، فيما لم يرد بشأنه دليل خاص مُتعيّن، دون مخالفة للشريعة». شرح هذا التعريف، وبيان محترزاته:

- قوله: (ما صدر عن أولي الأمر): تعريف للسياسة الشرعية ببيان جهة الاختصاص بالنظر في مسائلها، والحكم بها؛ وهم (أولو الأمر): العلماء والأمرء^(١). وعليه؛ فالسياسة الشرعية ليست محصورة فيما يصدر من حاكم، بل تشمل بعض فتاوى المفتين من غير أهل الولاية المنصوبين، فإنها قد تكون من باب السياسة الشرعية، كما أشار إلى ذلك بعض العلماء^(٢).

(١) قال الإمام ابن القيم: «... والتحقيق أن الأمرء إنما يُطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم؛ فطاعتهم تبع لطاعة العلماء؛ فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجه العلم؛ فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمرء تبع لطاعة العلماء». إعلام الموقعين عن رب العالمين (١٠/١)، ط. دار الفكر، فذكرهم هنا لبيان جانب السلطة في السياسة الشرعية، وعلى فرض بلوغ الأمير درجة الاجتهاد تبقى السياسة في جانب الشورى وما يترفع عنها من أحكام.

(٢) من ذلك ما نقله الإمام النووي عن [عبد الواحد بن الحسين] الصيمري (ت: ٣٨٦ هـ)، أنه قال: «إذا رأى المفتي المصلحة أن يفتي العامي بما فيه تغليظ، وهو مما لا يعتقد ظاهره، وله فيه تأويل، جاز ذلك زجرًا له». المجموع شرح المذهب (١/٨٦)، تحقيق وتعليق (مكملة الثاني): الشيخ محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد- جدة.



- وقوله: (من النظم والقواعد والأحكام والإجراءات): تعريف للسياسة ببيان شمولها لناحيتين: نظرية، وتطبيقية.

فالأولى: ما يلزم سياسة من فعل أو ترك، سواء كانت في شكل أنظمة وقوانين وقواعد، أو فتوى، أو غيرها؛ وهي المعبر عنها بال- (النظم والقواعد والأحكام).
والثانية: ما كان محل فعل وتنفيذ، وحركة وتدبير؛ وهي المعبر عنها ب- (الإجراءات).
- وقوله: (التي تُدبر بها شئون الدولة الإسلامية داخليًا وخارجيًا): بيان لشمول السياسة لكل شئون الدولة داخليًا وخارجيًا، وأن الشريعة مهيمنة على هذه التصرفات جميعًا.

واشتمال التعريف لتدبير شئون الدولة الخارجية أمر طبيعي؛ لأن السياسة إن قصرت اهتمامها على الشأن الداخلي دون الخارجي لم تحقق مصالح الرعية، وحصل فيها خلل وقصور في مفهوم الشرعية؛ لأن المهام الخارجية التي تناط بالحكومة الإسلامية قد وردت مفصلة في القرآن والسنة، وذكرها العلماء في كتبهم في أبواب السير والجهاد والمعاهدات والهجرة وغير ذلك.

وإذا كانت هذه المسائل قد تفرقت من حيث التصنيف الفقهي فقد تألفت من حيث الموضوع^(١).

- وقوله: (على وجه يحقق مقاصد الشرع): بيان لارتباط السياسة الشرعية بمراعاة مقاصد الشريعة لتحقيق مصالح العباد في جلب المصالح ودفع المضار، على اختلاف مستندات هذه المصالح شرعًا؛ وأن مجالها: الأحكام المعللة، ومن ثم

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/١٧)، طبعة دار اليسر-القاهرة،

فلا بد أن تصدر عن اجتهاد شرعي، وعليه، فهو قيد يخرج به ما يلي:

- ١- أحكام العبادات والمُقَدَّرات، فليست مجالاً للسياسة الشرعية، من حيث هي.
- ٢- الأحكام والإجراءات الصادرة عن جهل وهوى؛ فليست من أحكام السياسة الشرعية^(١).

- وقوله: (في تعبيد الخلق للخالق): بيان لارتباط السياسة في الإسلام بحقيقة شموله لأمر الدنيا والآخرة، وتقييد ممارستها بأخلاق الإسلام وآدابه ومبادئه، خلافاً لما يروج له العلمانيون والليبراليون أن السياسة بلا دين أو أخلاق.

- وقوله: (فيما لم يرد بشأنه دليل خاص مُتَعَيَّن): قيد؛ يُخرج الأحكام التي ورد بشأنها دليل خاص مُتَعَيَّن.

فكلمة (دليل) تشمل النص، والإجماع، والقياس، فالدليل هنا يقابل (الاستدلال). وكلمة (خاص) أي: بحكم المسألة محل النظر؛ بأن يثبت في حكمها دليل جزئي تفصيلي؛ فما كان شأنه كذلك، فليس من مسائل السياسة الشرعية.

وكلمة (مُتَعَيَّن) تُخرج المسائل الثابتة اللازمة، التي لا تتغير أحكامها بحال؛ إذ إنها متعينة الحكم، ليس أمام أولي الأمر سوى تنفيذها، وهذه الكلمة يدخل بها نوعان من المسائل هما:

الأول: المسائل التي ثبت في حكمها أكثر من وجه، بدليل خاص؛ بحيث يُخَيَّر أولو الأمر بينها، تبعاً للأصلح؛ كالقتل والمن والفداء، في مسألة الأسرى^(٢).

(١) لكنها إن وافقت أحكام السياسة الشرعية، جازت نسبتها إليها، مع إثم مصدرها؛ لتصرفه عن جهل وهوى. ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٤٣/٢٩) وما بعدها.

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١٠١٧/٢) - (١٠٢٧)، وأحكام الأسرى والسبايا في الشريعة الإسلامية، د. عبد اللطيف عامر ص ١٦٩ - ٢١٠، دار الكتاب المصري - القاهرة، ودار الكتاب اللبناني بيروت، ط ١ - ١٤٠٦ هـ.



الثاني: المسائل التي ورد في حكمها دليل خاص، لكن مناط الحكم فيها قد يتغير، ومن ثم تتغير الأحكام تبعاً لذلك؛ كالمسألة التي يجيء حكمها موافقاً لعرف موجود وقت تنزل التشريع، أو مرتبطاً بمصلحة معينة؛ فيتغير العرف، أو تنتفي المصلحة، ومن ثم يتغير الحكم تبعاً لذلك، لا تغيراً في أصل التشريع^(١).

- وقوله: (دون مخالفة للشريعة): قيد مهم، يُخرج جميع أنواع السياسات المنافية للشريعة؛ مما تخالف أصلاً أو تصادم نصّاً؛ سواء كان ذلك في أمور الدولة الداخلية، أم في علاقاتها الخارجية؛ فليست من السياسة الشرعية في شيء. وعُبر بنفي المخالفة؛ لأنه المعنى الصحيح لموافقة الشريعة^(٢)؛ فإن ما جاءت به الشريعة، وما ثبت عدم مخالفته لها، هو في الحقيقة موافق لها؛ الأول من جهة النصوص، والثاني من جهة القواعد والأصول؛ فعدم مناقضة روح التشريع العامة والمقاصد الأساسية، والأصول الكلية - ولو لم يرد بها نص خاص بعينه - هو ضابط السياسة الشرعية، الذي يميزها عن غيرها من السياسات.

فالممارسات السياسية لا تكون شرعيةً إلا إذا انطلقت من قواعد الشرع وأصوله، وراعت قوانينه وأحكامه، ولا تكون عادلةً إلا إذا صدرت عن نظم وقواعد، مرجعها ومردّها إلى شريعة الله العادلة.

(١) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٤٥-٥٠).
(٢) يقول الإمام ابن القيم: «فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليب للصحابة» ينظر: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم ص ١٧-١٨، والموافقات لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (٣/ ٢٧، ٢٨)، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان - الخبر، ط ١٤١٧ هـ، والمدخل إلى السياسة الشرعية للشيخ عبد العال عطوة ص ١٣٢، حيث عقد مبحثاً في «بيان أن عدم ورود نص بحكم الواقعة ليس دليلاً على عدم شرعيتها».

من خلال ما سبق من تعريف كل من الحلف والسياسة اصطلاحاً؛ فإنه يمكن تعريف الحلف السياسي اصطلاحاً بأنه:

(اتفاق يعقده الإمام أو من ينوبه، مع غير المسلمين غير الحربيين، أو الخارجين عن ولايته من المسلمين؛ لأجل النصر والتعاون أو المعاضدة من أجل تحقيق مصلحة سياسية للمسلمين).

شرح هذا التعريف:

قوله: (اتفاق): قيد في التعريف خرج به ما يصدره إمام المسلمين أو نائبه من جهته فقط؛ حيث إنه لا بد في الحلف من التقاء إرادتين؛ وذلك أن الحلف إلزام والتزام.

فلا يعد حلفاً ما صدر عن إرادة منفردة، حتى وإن استفاد منها طرف آخر، كما لو أمر الإمام أحد ولاة الأقاليم التابعة له بالانحياز من بلدة ما، فهذا لا يشكل حلفاً مع سكان البلدة التي تم الانحياز عنها.

وقوله: (يعقده الإمام أو من ينوبه): قيد آخر، يخرج الأحلاف التي يعقدها آحاد الناس دون إذن الإمام.

وبديهي أن هذا القيد يُخرج الأحلاف التي تتم بين أطراف كافرة^(١).

وقوله: (مع غير المسلمين غير الحربيين): فيشمل الكفار غير الحربيين؛ فيدخل فيه الحلف مع غير المحاربين من الكفار، والذميين؛ فيدخل به ما تحتاجه الدولة الإسلامية من عقود وعهود وتحالفات معينة، تقتضيها المصلحة الشرعية،

(١) ينظر: شرح حدود ابن عرفة للرصاع (١/٢٢٦)، تحقيق: محمد أبو الأجنان وزميله، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١ - ١٩٩٣ م.



مع رعاياها من الكفار^(١).

وقوله: (أو الخارجين عن ولايته من المسلمين): يدخل به ما يكون بين أهل العدل، وأهل البغي، ونحوهم، إذا اقتضت المصلحة ذلك^(٢).

ويدخل به أيضًا ما يكون من عهود بين الدويلات المسلمة، إذا لم تكن الأمة تحت إمام واحد، في دولة واحدة، كما هو الحال في هذا العصر مع سقوط الخلافة الإسلامية وتشتت الأمة الإسلامية وانقسامها دويلات عدة^(٣).

كما يدخل به ما يكون من عهود وتحالفات بين الأحزاب والكيانات والجماعات المختلفة، كما في الواقع المعاصر؛ لتحقيق أغراض سياسية^(٤).

وقوله: (النصرة والتعاون أو المعاوضة): قيد يخرج به اتفاق الهدنة، والمصالحة

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ٢٧٩ وما بعدها، مؤسسة الرسالة، ط ٢-١٤١٤ هـ، وأهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي لنمر النمر ص ١٤٥ وما بعدها، المكتبة الإسلامية-عمان-الأردن، ط ١-١٤٠٩ هـ.

(٢) ينظر: الإشراف على مذاهب أهل العلم لابن المنذر (٣/٢٦٢، ٢٦٣)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر-بيروت، ط ١٤١٤ هـ، والإجماع، له ص ١٤٨، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية-قطر، ط ٣-١٤١١ هـ، والمحل بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (١١/١١٧، ١١٨)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث-القاهرة، وأحكام القرآن، أبو بكر بن العربي (٤/٦١)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط ٣-١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣ م، و بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر الكاساني الحنفي (٩/٤٣٢٥)، دار الفكر والمكتبة التجارية، ط ١-١٤١٧ هـ، وفتح القدير، محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (٦/١٠٨)، دار الفكر، د. ت، ورد المحتار لابن عابدين (٤/٢٨٦)، والمغني [مع الشرح الكبير] (١٠/٥٠ وما بعدها)، دار الفكر-بيروت، ط ١-١٤٠٤ هـ.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/٣٣٤) هامش (٢) بتصرف.

(٤) ينظر: الباب الثالث من هذه الرسالة ص ٩٣٥ وما بعدها، ١١٥١ وما بعدها.

والمسالمة؛ على المختار في التفريق بين الحلف وغيره من المعاهدات.

وقوله: (من أجل تحقيق مصلحة سياسية للمسلمين): قيد في التعريف؛ خرج به التحالفات غير السياسية؛ سواء كانت عسكرية أو اقتصادية أو غير ذلك، وكذلك خرج به التحالف الذي لا يترتب عليه مصلحة للمسلمين؛ سواء كانت هذه المصلحة جلب نفع أو دفع ضرر.

وبديهي أن هذه المصلحة إنما هي وفق ما تمليه الشريعة. والله أعلم.





المبحث الثالث الألفاظ ذات الصلة

أ- الموالة والولاية والولاء والتولي:

معنى الموالة في اللغة:

الموالة: مصدر (والى) يوالى موالاة^(١). والموالة هي المحبة^(٢).

ووالى فلانٌ فلاناً: إذا أحبه وقربه وأدناه إليه^(٣).

والموالة ضد المعادة؛ قال ابن منظور: «والموالة: ضدُّ المعادة، والتوليُّ: ضدُّ العدو»^(٤).

وموالة الكفار موالة مطلقة عامة تعدُّ كفرًا صريحًا، وهذه الموالة مرادفة لمعنى التولي وعلى ذلك تحمل الأدلة الواردة في النهي الشديد عن موالة الكفار، وأن من والاهم فقد كفر كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١].

والولاية: قال الفيومي: «(الولاية) بالفتح والكسر: النصر، و(استولى) عليه: غلب عليه وتمكن منه، و(المولى): ابن العم، و(المولى): العصبه، و(المولى): الناصر، و(المولى): الحليف وهو الذي يقال له: (مولى الموالاة)، ... و(الولاء): النصر»^(٥).

قال ابن السكيت: «الولاية بالكسر السلطان والإمارة والملك، والولاية

(١) ينظر: محيط المحيط، بطرس البستاني (٢/ ٢٢٨٧-٢٢٨٩)، مكتبة لبنان ناشرون، ط ٣-١٩٩٨ م.

(٢) ينظر: القاموس المحيط، للفيروز آبادي (٤/ ٤٠١-٤٠٢).

(٣) ينظر: لسان العرب، لابن منظور (٣/ ٩٨٦).

(٤) ينظر: لسان العرب، لابن منظور (١٥/ ٤٠٥)، وينظر: مختار الصحاح ص ٧٤٠.

(٥) ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد الفيومي (٢/ ٦٧٢).

بافتح النصره، يقال: هم على ولاية، أي مجتمعون في النصره^(١).

وقال سيبويه: «الولاية بالفتح المصدر، والولاية بالكسر الاسم، مثل الإمارة والنقابة، لأنه اسم لما توليته وقمت به، فإذا أرادوا المصدر فتحوا وإذا أرادوا الاسم كسروا»^(٢).

وكان الكسائي يفتحها ويذهب بها إلى النصره^(٣).

وقال الفراء: سمعناها بالفتح وبالكسر في الولاية وفي معنيهما جميعاً^(٤).

وقال ابن المطرز: «(الولاية) بالكسر. و(الولاية) بالفتح: النُصرة والمحبة وكذا (الولاء) إلا أنه اختُصَّ في الشرع بولاء العتق وولاء الموالاة... و(الموالاة): المحاماة والمحابة والمتابعة أيضاً»^(٥).

و(الولاء): مصدر والى يوالي موالاة، وهو المحبة والقرب والدنو والمناصرة، وهو ضد البراء والمعاداة، وحقيقته: إضمار المودة في القلب وإظهارها في الأقوال والأفعال محبة ونصرة.

قال في المصباح المنير: «(الولاء): النصره، لكنه حُصَّ في الشرع (بولاء) العتق»^(٦).

وقيل: (الولاء) بالفتح: النصره والمحبة والتناصر، سواء كان ولاء عتاقة، أو ولاء موالاة^(٧).

(١) ينظر: المرجع السابق (٢/ ٦٧٢).

(٢) ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، للفيومي (٢/ ٦٧٢).

(٣) ينظر: لسان العرب، ابن منظور (٣/ ٩٨٥).

(٤) ينظر: المرجع السابق (٣/ ٩٨٥).

(٥) ينظر: المغرب في ترتيب المعرب لابن المطرز (٢/ ٣٧٢).

(٦) ينظر: المصباح المنير (١/ ٦٧٢).

(٧) ينظر: جامع العلوم الملقب (بدستور العلماء) القاضي عبد النبي الأحمد نكري (٣/ ٤٦٥).



و(التولي): مصدر تولَّى؛ أي اتخذَه وليًا، وهو بذل المحب لما يرضي المحبوب بذلاً تامًا.

والتولي يرد بعدة معان: منها النصرة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المتحنة: ٦] أي تنصروهم يعني أهل مكة، قال ذلك الفراء تفسيرًا لمعنى قوله: (أَنْ تَوَلَّوْهُمْ) وقال أبو منصور: «جعل التولي ههنا بمعنى النصرة، من الولي والمولى وهو الناصر والمعين»^(١). وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [المتحنة: ١٣]. قال ابن عباس: «أي لا توالوهم، ولا تناصحوهم»^(٢).

والتولي أخص من الموالة، وبينهما عموم وخصوص؛ فكل تولٍ داخل في مفهوم الموالة، وليس كل موالة داخله في مفهوم التولي، فالتولي يفيد معنى الاتحاد والالتزام الكامل بمن يتولاه؛ فالتولي: هو تقديم كامل المحبة والنصرة للمتولَّى بحيث يكون المتولَّى مع المتولَّى كالظل مع الجسم^(٣).

بخلاف الموالة التي تدل على المحبة والمتابعة بدرجات متفاوتة؛ فهي أعم من التولي، حيث إن الموالة هي المحبة، بغض النظر عن درجة هذا الحب ومرتبته؛ فكل من أحببته وأعطيته، ابتداء من غير مكافأة فقد أوليته، وواليته، والمعنى أي أدنيته إلى نفسك^(٤).

(١) ينظر: لسان العرب، لابن منظور (٣/ ٩٨٦).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، محمد بن أحمد القرطبي (١٨/ ٧٦)، تحقيق:

أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط ٢ - ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.

(٣) ينظر: المعجم الوسيط (٢/ ١٠٧٠).

(٤) ينظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي (٤/ ٤٠١، ٤٠٢)، وتاج العروس للزبيدي (١٠/ ٤٠١).

ومما تقدم نستنتج أن معاني الموالاتة والولاء والولاية والتولي تدور في أغلب الأحيان حول المحبة، والمودة، والنصرة.

الموالاتة اصطلاحاً:

قال صاحبو المعجم الوسيط: «(الموالاتة) (شرعاً): أن يعاهد شخص شخصاً آخر على الالتزام نحوه بأمر من الأمور»^(١).

وقال الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن^(٢): «أصل الموالاتة الحب، وأصل المعاداة: البغض، وينشأ عنهما من أعمال القلوب والجوارح ما يدخل في حقيقة الموالاتة والمعاداة، كالنصرة، والأنس، والمعاونة، وكالجهاد، والهجرة، ونحو ذلك من الأعمال. والوليّ ضدّ العدو»^(٣).

وقال الشيخ عبد الله بن عبد العزيز العنقري: «إن الموالاتة هي الموافقة والمناصرة والمعاونة والرضا بأفعال من يواليهم، وهذه هي الموالاتة العامة، التي إذا صدرت من مسلم لكافر اعتبر صاحبها كافراً، أما مجرد الاجتماع مع الكفار، بدون إظهار تام للدين، مع كراهية كفرهم، فمعصية لا توجب الكفر»^(٤).

(١) ينظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار (١٠٥٧/٢).

(٢) هو عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الوهاب ولد سنة (١٢٢٥) هـ في بلدة الدرعية بالسعودية، حفظ القرآن في صغره ثم انتقل إلى مصر وبقي فيها مدة (٣١) سنة يتلقى العلم على أفاضل علمائها، وفي سنة (١٢٦٤ هـ) رجع إلى نجد واستقر في الإحساء، وله ستة مصنفات في التوحيد ومختلف العلوم، توفي في الرابع عشر من شهر ذي القعدة سنة ١٢٩٣ هـ. ينظر: مشاهير علماء نجد، ص ٧٠-٩٤.

(٣) ينظر: الدرر السنية (٢/ ٢ / ١٥٧).

(٤) ينظر: الدرر السنية (٧/ ٣٠٩).



ويقول الدكتور محمد نعيم ياسين: «إن الموالاة، تعني، التقرب وإظهار الود بالأقوال والأفعال والنوايا، لمن يتخذه الإنسان ولياً، فإن كان هذا التقرب وإظهار الود بالأقوال والأفعال والنوايا، مقصوداً به الله ورسوله والمؤمنين، فهي الموالاة الشرعية الواجبة على كل مسلم، وإن كان المقصود بالتقرب وإظهار الود بالأقوال والأفعال والنوايا، هم الكفار، على اختلاف أجناسهم، فهي موالاة كفر وردة عن الإسلام، إذا صدرت ممن يدعي الإسلام، أما الكفار ومن في حكمهم من المرتدين والمنافقين، فبعضهم أولياء بعض، فلا يستغرب منهم ذلك»^(١).

ولم يرد لفظ الموالاة في القرآن الكريم، وأما السنة فروى الطبراني عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «أَوْثَقُ عُرَى الْإِيمَانِ الْمَوَالَاةُ فِي اللَّهِ، والمعاداة فِي اللَّهِ، والحبُّ فِي اللَّهِ، والبُغْضُ فِي اللَّهِ»^(٢).

والولاء والولاية: النصرة والمحبة والإكرام والاحترام، والكون مع المحبوبين ظاهراً وباطناً^(٣).

وقال شيخ الإسلام في أصل معنى الولاية والعداوة: «والولاية ضدّ العداوة، وأصل الولاية: المحبة والقرب، وأصل العداوة: البغض والبعد. وقد قيل: إنّ الولي سميّ ولياً؛ من مولاته للطاعات، أي: متابعتها لها، والأول أصح، والولي: القريب، يقال: هذا يلي هذا؛ أي: يقرب منه»^(٤).

(١) ينظر: الإيمان أركانه حقيقته نواقضه، د. محمد نعيم ياسين ص ١٨٨، مكتبة الزهراء-القاهرة، د.ت.
(٢) أخرجه الطبراني (٢١٥/١١) ح (١١٥٣٧)، والبعث في شرح السنة (٤٢٩/٣)، وحسنه الألباني بمجموع طرقه في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٧٣٤/٢) ح (٩٩٨).
(٣) ينظر: الولاء والبراء في الإسلام، محمد بن سعيد القحطاني ص ٨٩، ٩٠، دار طيبة-الرياض، ط ١٤١٢-٥هـ.
(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (١٦٠/١١).

وأما التولي: فهو بذل المحب لما يُرضي المحبوب بذلاً تاماً^(١).

ب- المولى:

المولى لغة: اسم يقع على جماعة كثيرة من المعاني؛ فهو الرب، والعبد، والمعتق والمعتق، والمنعم، والمنعم عليه، والمحب، والتابع، والجار، وابن العم، والخليف، والصهر^(٢).

قال في المصباح المنير: «و(المولى): ابن العم، و(المولى): العَصْبَة، و(المولى): الناصر، و(المولى): الخليف، وهو الذي يقال له: (مولى الموالاة)، و(المولى): المعتق وهو (مولى النعمة)، و(المولى): العتيق وهم (موالي) بني هاشم أي عتقاؤهم»^(٣).

وقال مؤلفو المعجم الوسيط: «(المولى): الرب، والمالك، وكلُّ من ولي أمراً أو قام به، والولي المحب، والصاحب، والخليف، والنزيل، والجار، والشريك، والصهر، والقريب من العصبة؛ كالعم وابن العم ونحو ذلك، والمنعم، والمنعم عليه، والمعتق، والمعتق، والعبد، والتابع...»^(٤).

وقال ابن المطرز: «(المولى) على وجوه: ابن العمّ والعصبة كلّها؛ ومنه: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَّ﴾ [مريم: ٥]. والربُّ والمالك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقَّ﴾ [الأنعام: ٦٢].

وفي معناه: (الولي). ومنه: «أَيُّهَا امْرَأَةٌ نَكَحْتَ بغير إذن مولاها»^(٥)، ويُروى:

(١) ينظر: الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية، محاسن بن عبد الله الجلعود (١/ ٤٩)، مكتبة ابن الجوزي-الدمام، ط ٢-١٩٨٩ م.

(٢) ينظر: لسان العرب (١٥/ ٤٠٥).

(٣) ينظر: المصباح المنير (/ ٦٧٢).

(٤) ينظر: المعجم الوسيط (٢/ ١٠٨٥).

(٥) جزء من حديث أخرجه بهذا اللفظ البيهقي في الكبرى (٧/ ١٦٩) ح (١٣٦٠٠)، وأخرجه أبو داود، كتاب النكاح، باب في الولي (٢/ ٢٢٩) ح (٢٠٨٣) بلفظ: «بغير إذن مَوالِيها»، من



«وليتها»^(١). والناصر في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾ [عمد: ١١]. والحليف: وهو الذي يُقال له: (مولى الموالاته)^(٢).
وقال ابن الأعرابي: «المولى: (الجار والحليف)، وهو من انضم إليك فعزَّ بعزرك وامتنع بمنعتك»^(٣).

واصطلاحاً:

لم تخرج تعاريف العلماء للمولى عن معناه لغة؛ فهو عندهم اسم يقع على جماعة كثيرة من المعاني؛ فهو الرب، والعبد، والمعتق والمعتق، والمنعم، والمنعم عليه، والمحِب، والتابع، والجار، وابن العم، والحليف، والصهر^(٤).

ج - المؤاخاة:

المؤاخاة؛ لغة:

قال الأزهري: «وقال الليث: الإخاء: المؤاخاة والتآخي والأخوة: قرابة الأخ، والتآخي: اتحاذ الإخوان. ويقال: بينهما إخاء وأخوة: ونحو ذلك. وآخيتُ

حديث عائشة، وصححه الألباني في صحيح أبي داود (١٨١٧).

(١) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي، أبواب النكاح (٣/٣٩٩) ح (١١٠٢)، وأحمد في المسند (٤٠/٤٣٥) ح (٢٤٣٧٢)، من حديث عائشة، وصححه الألباني في إرواء الغليل ح (١٨٤٠).

(٢) ينظر: المغرب في ترتيب المغرب، لابن المطرز (٢/٣٧١).

(٣) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي (٤٠/٢٤٤).

(٤) ينظر: التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (٥/٢٠٩)، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، د.ت، والجامع لأحكام القرآن (٥/١٦٦)، اللباب في علوم الكتاب، عمر بن علي الدمشقي (٦/٣٥٥)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، و مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، فخر الدين محمد بن عمر الرازي (١٠/٦٧-٦٨)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١٤٢٠ هـ - ٣.

فلاناً مؤاخاةً وإخاءً»^(١).

وفي تاج العروس: «المُحَالَفَةُ: المؤاخاةُ، ومنه الحديث: «حَالَفَ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ»^(٢): أَيِ أَخَى...»^(٣).

واصطلاحاً:

قال القرطبي: «معنى المؤاخاة أن يتعاقد الرجلان على التناصر والمواساة والتّوارث حتّى يصيرا كالأخوين نسباً، وقد يسمّى ذلك حلفاً»^(٤).

د- المَعَاهِدَةُ:

لغة: مأخوذة من العهد: والعَهْدُ كل ما عُوْهِدَ الله عليه، وكلُّ ما بين العباد من المواثيق فهو عَهْدٌ^(٥).

قال ابن فارس: «(عَهْدَ): العين والهاء والداال أصل هذا الباب عندنا، دال على معنى واحد، وقد أوماً إليه الخليل، قال: أصله الاحتفاظ بالشيء، وإحداث العَهْدِ به، والذي ذكره من الاحتفاظ هو المعنى الذي يرجع إليه فروع الباب»^(٦).

والمعاهدة والاعتهاد والتعاهد: بمعنى واحد، وهي: المعاقدة والمحالفة. يقال: تعاهد القوم: أي تحالفوا؛ فالمعاهدة ميثاق بين اثنين أو جماعتين؛ لأنها على وزن (مفاعلة)، وهي تدل على المشاركة؛ فلا بد أن تكون بين طرفين^(٧).

(١) ينظر: تهذيب اللغة، للأزهري (٢٥٤/٧)، ولسان العرب (١٩/١٤).

(٢) تقدم تخريجه ص ٢٧.

(٣) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي (١٦٥/٢٣).

(٤) ينظر: شرح الأبي على صحيح مسلم (٣٥٤/٦).

(٥) ينظر: لسان العرب (٣١١/٣).

(٦) ينظر: معجم مقاييس اللغة مادة (عهد) (١٦٧/٤).

(٧) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (١٦٨/٤)، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير



وعرف مجمع اللغة العربية بالقاهرة المعاهدة بقوله: « (المعاهدة): ميثاق يكون بين اثنين أو جماعتين. و (في القانون الدولي): اتفاق بين دولتين أو أكثر لتنظيم علاقات بينهما»^(١).

والمعاهدة في الاصطلاح:

عند الحنفية: هي عقد المصالحة والمهادنة بين المسلمين والحريين في حالة ضعف المسلمين، على الشروط المباحة شرعاً^(٢).

ويلاحظ أن فقهاء الحنفية يستعملون لفظ المودعة والمعاهدة ويريدون به عقد الهدنة بين المسلمين والحريين^(٣).

لرافعي، للفيومي (٢/ ٤٣٥). وينظر أيضاً: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص ٢٦، سلسلة دعوة الحق الصادرة عن رابطة العالم الإسلامي - مكة المكرمة، العدد (١٧٧) السنة الخامسة عشرة رمضان ١٤١٧ هـ، والعهد والميثاق في القرآن الكريم، د. ناصر سليمان العمر (١٧-١٩).

(١) ينظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون (٢/ ٦٣٤).

(٢) ينظر: السير الكبير مع شرح السرخسي (٢/ ٤٠٩-٤١٦، ٤١٩) و(٥/ ١٦٨٩-١٦٩٧)، والمبسوط للسرخس - سي (٩/ ٨٥)، وبدايع الصنائع (٩/ ٤٣٢٤)، وتحفة الفقهاء، محمد بن أحمد السمرقندي (٣/ ٥٠٧)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢ - ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، وينظر أيضاً: أحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د. خالد رشيد الجميلي ص ٤٠-٤١، والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. محمود إبراهيم الديك ص ١٠٠، دار الفرقان - عمان - الأردن، ط ٢ - ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، والمعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص ٢٧.

(٣) ينظر: شرح السير الكبير، محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي (٥/ ١٦٨٩)، الشركة الشرقية للإعلانات، ط ١٩٧١ م، والمبسوط، شمس الدين محمد بن أبي سهل السرخسي (١٠/ ١٤٥)، دار المعرفة - بيروت، ط ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، وبدايع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني (١٥/ ٣١٧)، وأحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د. خالد رشيد الجميلي ص ٣٩-٤١، جامعة بغداد، ط ١٩٨٦ م.



وعند المالكية: تأتي بمعنى الهدنة والمهادنة، وهي عندهم: صلح الحربي مدة ليس هو فيها تحت حكم الإسلام لمصلحة؛ كالعجز عن قتالهم مطلقاً، أو في الوقت الحاضر، وتعينت إن كانت المصلحة فيها، وإن كانت المصلحة في عدمها امتنعت^(١).

وعند الشافعية: وتأتي عندهم أيضاً بمعنى الهدنة والمواذعة والمهادنة. قال الأنصاري: «عَقْدِ الْهُدْنَةِ، وَتُسَمَّى الْمَوَادَعَةُ وَالْمُعَاهَدَةُ وَالْمَسَالَةُ. وَالْمُهَادَنَةُ: لُغَةٌ الْمَصَالِحَةُ. وَشَرْعاً: مُصَالِحَةُ أَهْلِ الْحَرْبِ عَلَى تَرْكِ الْقِتَالِ مَدَّةً مُعَيَّنَةً بِعَوَضٍ أَوْ غَيْرِهِ»^(٢). وعند الحنابلة: تأتي كذلك مرادفة للهدنة والمهادنة والمواذعة.

قال ابن النجار: «الهدنة: عقد إمام أو نائبه على ترك القتال مدة معلومة لازمة، وتسمى (مهادنة)، و(مواذعة)، و(معاهدة)، و(مسالة)...»^(٣).

ويقرر ابن القيم أن القرآن أطلق العهد والعقد على الملتمزم منهما؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، وقوله تعالى:

(١) ينظر: الشرح الكبير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي، الشهير بالدردير (٢/ ٢٠٦)، ومعه حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر، د.ت، ومنح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد ابن محمد عlish (٣/ ٢٢٨)، دار الفكر - بيروت، ط ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م، وينظر: أحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د. خالد رشيد الجميلي ص ٤٢-٤٣.

(٢) ينظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري (٤/ ٢٢٤)، وينظر أيضاً: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني (٤/ ٢٦٠)، وأحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د. خالد رشيد الجميلي ص ٤١-٤٢.

(٣) ينظر: منتهى الإرادات (١/ ٣٢٧)، وينظر أيضاً: الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى أبو النجا الحجاوي (٢/ ٤٠)، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي (٤/ ١٥١)، والمغني، لابن قدامة (١٠/ ١٥٤)، دار هجر، ط ١٤١١ هـ، وأحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د. خالد رشيد الجميلي ص ٤١-٤٢.



﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾ [الإسراء: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي﴾ [البقرة: ٤٠] عبر بهذه «العهود كلها عن موجبتها ومقتضاها وهو الذي التزم بها»^(١).

وقد جاء ذكر العهد في القرآن في مواضع كثيرة تتعلق بمعنى العقود والعهود والمواثيق والمعاهدات؛ كما في قوله تعالى: ﴿أَوْكَلِمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾ [الأحزاب: ١٠٠].

قال عطاء: «هي العهود التي كانت بين النبي ﷺ وبين اليهود فنقضوها كفعل قريظة والنضير، ودليله كما قال تعالى في سورة الأنفال: ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾ [الأنفال: ٥٦]، فهي هنا بمعنى العقد والميثاق»^(٢).

وقال تعالى في سورة البقرة - أيضًا -: ﴿وَالْمُؤْفُوكَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ [البقرة: ١٧٧]. وهي العقود التي تكون بين الإنسان وغيره^(٣).

وقال في سورة الأنفال: ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾ [الأنفال: ٥٦]. والعهد هنا ما عقده رسول الله ﷺ مع اليهود من عقود وعهود ومواثيق بأن لا يحاربوه ولا يعاونوا عليه^(٤).

وقال تعالى في سورة التوبة: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ

(١) ينظر: الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، ابن القيم الجوزية ص ١٣، مكتبة المتنبي - القاهرة.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (٤٠/٢).

(٣) ينظر: تفسير الماوردي (١/١٧٨)، وتفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) (١/٣٠٧)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.

(٤) ينظر: زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (٣/٣٧٢)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١ - ١٤٢٢ هـ، وتفسير القرطبي (٨/٣٠).

الْمُشْرِكِينَ ﴿[التوبة: ١]﴾. فالعهد بمعنى العقد والميثاق وهو ما كان بين رسول الله ﷺ وبين المشركين، وهو على صور مختلفة^(١).

وكذلك في قوله تعالى في سورة التوبة: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ﴾ [التوبة: ٤]. فالعهد هنا بمعنى العهد في الآية السابقة^(٢).

وكذلك العهد بمعنى العقد والميثاق في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [التوبة: ٧]. فمعنى الآية: إن الشأن ألا يكون لكم عقد وميثاق مع أهل الشرك، فما كان العهد المنعقد معهم إلا أمراً مؤقتاً بمصلحة، ونسبة العهد إلى الله؛ لأنه انعقد بإذنه سبحانه، ونسبته إلى الرسول ﷺ؛ لأنه هو الذي قام به^(٣).

٥ - المعاهدة

لغة: قال ابن منظور: «المُعَاهَدَةُ: الميثاق والأيمان جمع يمين القَسَمُ أو اليد... والعقد: العهد، والجمع عقود، وهي أوكد العهود... والعَقْدُ الحَلِيفُ»^(٤).
والعقد أبلغ من العهد؛ تقول: عاهدت إلى فلان بكذا؛ أي ألزمته إياه. وعقدت عليه وعاهدته: ألزمته باستيثاق، وتقول: عاهد العبد ربّه ولا تقول: عاهد العبد ربّه؛ إذ لا يجوز أن يقال استوثق من ربه^(٥).

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٦٣/٨)، والتحرير والتنوير (١٠٣/١٠).

(٢) ينظر: زاد المسير (٣٩٧/٣)، والبحر المحيط (٨/٥).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير (١٠١/١٠).

(٤) ينظر: لسان العرب، لابن منظور (٢٩٦/٣).

(٥) ينظر: معجم الفروق اللغوية، الحسن بن عبد الله العسكري ص ٣٦٥، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ب- «قم»، ط ١ - ١٤١٢ هـ.



والعقد فيه معنى الاستيثاق والشد، ولا يكون إلا بين متعاقدين. والعهد قد ينفرد به الواحد فيبينها عموم وخصوص^(١).

واصطلاحاً: لم يتطرق الفقهاء للفظه المعاقدة على نحو منفرد، وإنما أشار بعضهم إلى أنها بمعنى المحالفة والمعاهدة؛ ومن ثم فما قيل فيها يقال في المعاقدة^(٢). وقد استخدم القرآن الكريم أيضاً لفظه (العقود)، يقول تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

ويفسر ابن كثير هذه الآية بأنها العهود، وينقل الإجماع على ذلك؛ حيث قال: «قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَجَاهِدٌ وَغَيْرُ وَاحِدٍ: يَعْنِي بِالْعُقُودِ: الْعُهُودَ. وَحَكَّى ابْنُ جَرِيرٍ الْإِجْمَاعَ عَلَى ذَلِكَ. قَالَ: وَالْعُقُودُ: مَا كَانُوا يَتَعَاهَدُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَلْفِ وَغَيْرِهِ»^(٣).

و- الميثاق:

في اللغة: قال ابن فارس: «وَتَقَّ: الْوَاوُ وَالثَاءُ وَالْقَافُ كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلَى عَقْدٍ وَإِحْكَامٍ، وَوَتَّقَتِ الشَّيْءُ: أَحْكَمَتْهُ، وَنَاقَةٌ مَوْثِقَةٌ الْخَلْقِ. وَالْمِيثَاقُ: الْعَهْدُ الْمَحْكَمُ»^(٤). وقال الفيروزآبادي: «الميثاق: عَقْدٌ يُؤَكِّدُ بِيَمِينٍ وَعَهْدٌ، وَأَخَذَ الْمِيثَاقَ بِمَعْنَى الْإِسْتِحْلَافِ»^(٥).

وقوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَإِنْ أَسْتَضْرُّوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا

(١) ينظر: المرجع السابق ص ٣٦٦، ٣٦٥.

(٢) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٥/ ٢٣١).

(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٧/ ٢).

(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٦/ ٨٥).

(٥) ينظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٥/ ١٥٨)، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة، ط ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ ﴿[الأنفال: ٧٢].

قال ابن عباس: «... إلا أن يستنصروكم على قوم من الكفار بينكم وبينهم ميثاق؛ أي مهادنة إلى مدة، فلا تخفروا ذمتكم ولا تنقضوا أيمانكم مع الذين عاهدتم» ^(١).
وقال ابن الجوزي: «إلا أن يستنصروكم على قوم بينكم وبينهم عهد، فلا تغدروا بأرباب العهد» ^(٢).

ومع ذلك يجب أن نذكر أن بعض الفقهاء يفسرون كلمة العهد بكلمة الميثاق، وهكذا يقرر الدامغاني أن قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿قُلْ أَتُخَذُّمُ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ﴾ [البقرة: ٨٠] يعني موثقًا، وقوله تعالى في سورة البقرة أيضًا: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ [البقرة: ٢٧] يعني ميثاقه ^(٣).

ويفرق العز بن عبد السلام بين العهد والميثاق بقوله: «الفرق بين العهد والميثاق واليمين، أن العهد هو إلزام والتزام سواء كان فيه يمين أو لم يكن، والميثاق هو العهد المؤكد باليمين، واليمين معروفة» ^(٤).



(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٢٩).

(٢) ينظر: زاد المسير (٣/ ٣٨٦).

(٣) ينظر: قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، الحسين بن محمد الدامغاني ص ٣٣٦، تحقيق: عبدالعزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين-بيروت، ط ٣-١٩٨٠ م.

(٤) ينظر: فوائد في مشكل القرآن لعز الدين بن عبد السلام ص ١٥٦، تحقيق: سيد رضوان علي الندوي، دار الشروق-جدة، ط ٢-١٤٠٢ هـ.



المبحث الرابع

تعريف الأحلاف والمعاهدات في القانون الدولي

المعاهدات والمواثيق في القانون الدولي الحديث:

اختلفت عبارات رجال القانون الدولي وتباينت رؤاهم حول تعريف المعاهدات والاتفاقيات والمواثيق، وفي التفريق بين كل منها.

وبينما رأى فريق إطلاق لفظة (المعاهدات) على الاتفاقيات الدولية الهامة ذات الطابع السياسي؛ كمعاهدات الصلح أو التحالف. أما ما يتعلق بالأمور الاقتصادية أو الفنية أو الثقافية أو الاجتماعية فيطلق عليها لفظة (اتفاقيات) أو (اتفاق)، في حين تستعمل لفظة (عهد) و (ميثاق) للمعاهدات المنشئة للمنظمات الدولية - بينما رأى فريق ذلك - رأى آخرون أن (المعاهدة) تطلق على الاتفاق الثنائي في الغالب - بغض النظر عن موضوعها؛ سواء كان اقتصادياً أم سياسياً - وأن (الاتفاق) يكون بين أطراف متعددة (أي هي معاهدة جماعية)؛ كاتفاقية فينا لقانون المعاهدات لسنة ١٩٦٩ م^(١).

وتمَّ اتجاهاً يقسم الاتفاق إلى قسمين:

اتفاق بمعنى المعاهدة، وهو الاتفاق الدولي الذي تبرمه وتوقعه السلطة التشريعية في الدولة.

والاتفاق الآخر ويسمى الاتفاق المبسط، وصورته أن يبرم بين الدولتين

(١) ينظر: القانون الدولي العام، د. صادق أبو هيف ص ٥٢٥، شركة الأسكندرية للطباعة والنشر، ط ٩ - ١٩٧١ م، ومبادئ القانون الدولي العام، د. عبد العزيز سرحان هامش ص ١٥١، مطبعة جامعة القاهرة، ط ١٩٨٠ م، وأحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسحاق كاظم العيساوي ص ٥٨، دار عمار - الأردن، ط ١ - ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

بواسطة تبادل المذكرات، ولا يشترط فيه أن يوقع ويبرم بعد موافقة السلطة التشريعية عليه، وإنما يكفي أن تبرمه السلطة التنفيذية أو يوقع رئيس الدولة عليه. وهذه الفكرة هي السائدة في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد انتقلت إلى الكثير من الدول التي اقتنعت بها^(١).

وفي المقابل فقد رأى فريق ثالث أن هذه الألفاظ مترادفة، وقد جرى العمل على استعمالها بالترادف، ولأن أثرها حكم واحد؛ ألا وهو وجوب الالتزام بما اتفقت عليه الدولتان، وليس لها ضابط محدد^(٢).

وتم ألفاظ وكلمات مرادفة أخرى، منها (تصريح) و (بروتوكول)؛ مثل تصريح باريس سنة ١٨٦٥م، الخاص بالحرب البحرية، و بروتوكول جنيف سنة ١٩٢٤م، الخاص بتسوية الخلافات الدولية بالوسائل السلمية.

ومن الكلمات المرادفة الأخرى: كلمة (عهد) و (ميثاق)؛ مثل عهد عصبة الأمم، وميثاق الأمم المتحدة^(٣).

وعلى كل حال فهذا الخلاف في الإطلاق، ومحاولة بعض الباحثين التفريق

(١) ينظر: القانون الدولي العام، د. عبد العزيز سرحان ص ٩٨-٩٩، دار النهضة العربية-القاهرة، ط ١٩٦٩م، وأحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د. خالد رشيد الجميلي ص ٣٩-٤١.

(٢) ينظر: القانون الدولي العام في وقت السلم، د. حامد سلطان ص ١٥٧، دار النهضة العربية- القاهرة، ط ١٩٦٥م، والقانون الدولي، د. محمد حافظ غانم ص ٥٥٦-٥٥٨، دار النهضة العربية- القاهرة، ط ٢-١٩٦٨م، وقواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي وفي الشريعة الإسلامية، د. جعفر عبد السلام ص ٣٦٧-٣٦٩، مكتبة السلام العالمية- القاهرة، ط ١-١٤٠٤هـ، والمعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص ٣٠، وقانون السلام في الإسلام، د. محمد طلعت الغنيمي ص ٤٥٧، منشأة المعارف- الإسكندرية- ط ٢٠٠٧م.

(٣) ينظر: أحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د. خالد رشيد الجميلي ص ٥٠.



بينها على نحو ما، هو اجتهاد، ولا مشاحة في الاصطلاح^(١).

تعريف المعاهدة عند فقهاء القانون الدولي:

عرفها الدكتور محمد عزيز شكري بأنها: «اتفاق مكتوب بين شخصين أو أكثر، من الأشخاص الدولية، من شأنه أن ينشئ حقوقاً والتزامات متبادلة في ظل القانون الدولي»^(٢).

وعرفها الدكتور علي صادق أبو هيف بقوله: «المعاهدات اتفاقات تعقدها الدول فيما بينها؛ بغرض تنظيم علاقة قانونية دولية، وتحديد القواعد التي تخضع لها هذه العلاقة»^(٣).

وعرفها الدكتور عز الدين فودة بأنها: «اتفاق مكتوب يتم عقده بإجراءات رسمية خاصة، وتنشئ الأطراف المتعاقدة من أشخاص القانون الدولي العام بمقتضاء علاقات قانونية دولية في ميدان معين، أو لغرض معين، يلزمون أنفسهم بتحقيقه وفقاً للقانون الدولي»^(٤).

وعرفها الدكتور الغنيمي بقوله: «المعاهدة: تشريع دولي بكل مايعنيه التشريع الدولي من مفهوم»^(٥).

ولا يخفى مايعتري هذا التعريف من غموض، وهو مادفع الدكتورة عائشة

(١) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص ٥٨.

(٢) ينظر: المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم، د.محمد عزيز شكري ص ٣٦٩، طبعة دار الفكر - دمشق، ط ٨ - ٢٠٠٠ - ٢٠٠١ م.

(٣) ينظر: القانون الدولي العام، د.صادق أبو هيف ص ٥٦٥.

(٤) ينظر: الدور التشريعي للمعاهدات في القانون الدولي، د.عز الدين فودة ص ١٠٠ (المجلة المصرية للقانون الدولي) م ٢٧ لسنة ١٩٧١ م - القاهرة.

(٥) ينظر: قانون السلام، د.محمد طلعت الغنيمي ص ٢٦٧.

راتب للاستفاضة في تعريفها للمعاهدات بقولها: «المعاهدة من حيث الشكل: هي الاتفاق الذي يتم بين أشخاص قانونية، ويتميز عن غيره: أولاً: بأنه لا يعقد إلا بعد مفاوضة.

ثانياً: ويتطلب توقيع الدول المتعاقدة عليه.

ثالثاً: ولا يصبح نافذاً في دائرة القانون الدولي إلا بعد التصديق عليه»^(١).

ونجد أن هذا التعريف قد استفاض في ذكر أشياء لا تتعلق بهامية المعاهدات وحدها، وإنما تتعلق بشكلها وشروط نفاذها.

وقريب من هذه التعاريف لرجال القانون الدولي العرب؛ تعاريف أساطين القانون الدولي من غير العرب حيث سلكوا نفس المنحى^(٢).

وقد عرفت المادة الأولى من اتفاقية فينا لقانون المعاهدات المعقودة سنة ١٦٦٩م، بأنها: «اتفاق دولي يعقد كتابة بين دولتين أو أكثر، وتخضع للقانون الدولي، سواء تم تدوينه في وثيقة واحدة، أو في أكثر من وثيقة، وأياً كانت التسمية التي تطلق عليه»^(٣).

وهذا التعريف الأخير أشمل ماجاء في تعريف المعاهدات؛ حيث جعل اصطلاح المعاهدة في القانون الدولي يغطي كل أنواع الاتفاقيات الدولية، أيما كان

(١) ينظر: النظرية المعاصرة للحيداد، د. حامد سلطان، ود. عائشة راتب، ود. صلاح الدين عامر ص ٢٣٢، دار النهضة العربية - القاهرة، ط ١٩٩٠م.

(٢) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل العيساوي ص ٥٧. وينظر أيضاً: المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. محمود إبراهيم الديك ص ١٠٠، ومدخل إلى القانون الدولي العام، د. محمد عزيز شكري ص ٣٧٠، والقانون الدولي العام، شارل روسو ص ٣٤، مطبعة المتوسط - بيروت، والقانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف ص ٥٢٦.

(٣) ينظر: مدخل إلى القانون الدولي العام، د. محمد عزيز شكري ص ٣٧٠.



الاسم الذي يطلق عليها؛ معاهدة، اتفاقية، ميثاق، نظام، تصريح، بروتوكول، اتفاق، أو تسوية مؤقتة^(١).

على أن هذه التسميات المختلفة لاتدل على شيء، اللهم إلا على طريقة صياغة الاتفاق، أما من الناحية القانونية؛ فلا يختلف التصريح أو البروتوكول أو الميثاق أو الحلف عن المعاهدة أو الاتفاقية؛ سواء من حيث شروط صحة كل منها ونفاذها، أو من حيث الآثار التي تترتب عليها^(٢).

ويلاحظ أن التعريف لم يشر إلى طبيعة هذا الاتفاق، ومدى إلزاميته لأطرافه؛ لذا يحسن أن يضاف إليه عبارة (ملزم)؛ حيث إن هذه المعاهدات ملزمة لأطرافها التي وافقت عليها وأبرمتها.

ويلاحظ أيضًا أن فقهاء القانون الدولي ورجاله ينظرون إلى الأحلاف باعتبارها نوعًا من المعاهدات؛ ويظهر ذلك واضحًا في عباراتهم عند بيان معنى الحلف. كما يلاحظ أن التعريف رغم شموله لكثير من مصطلحات وأسماء الاتفاقيات؛ إلا أنه يخرج من نطاقه مجموعة من الاتفاقيات التي تندرج بصورة أو أخرى تحت مسمى المعاهدات بمسماها الفعلي والشامل - كما هو الحال في تعريفها في اللغة العربية، وفي اصطلاح الفقهاء المسلمين -؛ ومن ذلك:

١ - المعاهدات التي تُعقد بين الدول وغيرها من الأشخاص الدوليين؛ كالمنظمات الدولية، أو بين هذه الأخيرة وغيرها.

٢ - الاتفاقات الشفوية؛ حيث اقتصر التعريف على الاتفاقات المكتوبة،

(١) ينظر: النظرية المعاصرة للحباد، د. عائشة راتب ص ١٢٨، دار النهضة العربية - القاهرة، ط ١٩٩٠ م.

(٢) ينظر: القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف ص ٥٢٦، والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. محمود إبراهيم الديك ص ١٠٢.

وعلقت لجنة القانون الدولي، صاحبة مشروع التعريف على ذلك الاعتراض؛ بأن القصد منه التبسيط، وتفادي المشاكل المتعلقة بالمعاهدات بين المنظمات الدولية.

وهذا فارق جوهري بين مفهوم المعاهدات في الفقه الإسلامي وفي القانون الدولي الوضعي؛ حيث إن المعاهدات في الإسلام هي عقد العهدين فريقين على شروط يلتزمونها، وهي تشمل كل الاتفاقات؛ سواء تلك التي بين الدول، أو التي بين الدول والهيئات، أو التي بين الدول والأشخاص، أو بين الأشخاص أنفسهم، أو بين الهيئات نفسها.

وليس معنى هذا أن الإسلام لا يقر المعاهدات التي تجري بين الدول أو الأشخاص الدوليين على حسب الطريقة الحديثة المتبعة، وإنما المقصود بيان اختلاف نظرة الإسلام للمعاهدات بين أشخاص المسلمين، بما يسمى عهد الأمان، وهذا نوع من العقود والمعاهدات المعتبرة في الفقه الإسلامي، بينما لا يعرفها القانون الدولي أو المنظمات الدولية، ولم يتطرقا إليها في مواد القانون الدولي.

وعقد الأمان في الإسلام له احترامه، ويلتزم به جميع المسلمين، إذا عقده أحد أشخاصهم بشروطه المعروفة.

كذلك فإن الإسلام يحترم ما يعقده ممثله الدبلوماسي من اتفاقات، وفق ما أجاز به الخليفة أو فوضه فيه.

ومن الفروق الجوهرية في جميع الاتفاقات والمعاهدات بين الإسلام والقانون الدولي العام؛ أن الاتفاقات والمعاهدات في القانون الدولي تخضع لمبادئه وأعرافه، بينما هي في الإسلام تخضع للأحكام الشرعية، ولا يعتد بها ولا يلزم المسلمين الالتزام بها إذا خالفت الإسلام وأحكامه^(١).

(١) ينظر: المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. محمود إبراهيم الديك ص ١٠١-١٠٣ بتصرف.



المبحث الخامس صور الأحلاف وأنواعها

تتعدد صور الأحلاف وتصنيفها وأنواعها وفق عدة اعتبارات ومعايير، دون أن يكون لأي من هذه المعايير أو التصنيفات خصوصية أو أفضلية مطلقة على غيرها، وإنما الأمر مرهون بالهدف من التصنيف أو بالغرض من التحليل والدراسة. ويمكن تصنيف الأحلاف وبيان تنوع صورها وتعدد أنواعها وفق هذه الاعتبارات والمعايير على النحو التالي:

من حيث الرسمية أو القانونية التي تستند إليها علاقة التحالف:

واستنادًا إلى هذا المعيار، يميز البعض بين نوعين من المحالفات:

أ - المحالفات الرسمية: وهي التي تستند إلى معاهدات موثقة، يتحمل الحلفاء بمقتضاها التزامات وتعهدات قانونية صريحة، فيما يتصل بالمجالات موضوع التعاون.

ب - المحالفات غير الرسمية: ويقصد بها تلك التحالفات التي لا تتطلب تعهدات رسمية، ولكنها تقوم على وجود قدر من التنسيق بين عمليات صنع القرار، أو في مجال السلوك الدولي الخارجي، بحيث يتسم سلوك المتحالفين بالتوافق إزاء قضية معينة، أو في مواجهة طرف معين.

وقد تفضل بعض الدول - أحيانًا - تجنب اللجوء إلى المحالفات الرسمية، ذات الالتزامات المحددة والقاطعة، وذلك للحيلولة دون الاندفاع المتعجل لبعض حلفائها أحيانًا تجاه الحرب - نتيجة وثوقهم في دعمها ومساندتها لهم،

وتجنبًا لخطر الانزلاق إلى صراعات لا صلة لها بها - وذلك من خلال عدم إعطائهم الثقة الكاملة في التزامها بتقديم العون والمساندة لهم.

ونتيجة لذلك فغالبًا ما ترفض الدول الضعيفة أسلوب المحالفات غير الرسمية، وتفضل الحصول على تعهدات موثقة بالمساندة من خلال المعاهدات الرسمية^(١).

من حيث عدد أعضاء التحالف:

واستنادًا إلى معيار (عدد الأعضاء في الحلف) يمكن التمييز بين:

أ - الأحلاف الثنائية: ويقصد بها تلك المحالفات التي تبرم بين دولتين فقط^(٢).

(١) ينظر: التكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د. محمد عزيز شكري ص ٧٦، وحلف الأطلسي، د. عماد جاد ص ٢١، وسياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٧٨-١٨٨.

(٢) تلجأ الدول إلى أسلوب المحالفات الثنائية - أحيانًا - استجابة إلى بعض الاعتبارات، منها:

* رغبة دولة معينة في إقامة رابطة تحالف مع دولة أخرى، مع عدم قدرتها على أن تضمها لتحالف جماعي - ترتبط فيه مع دول أخرى - بسبب عدم رضا هذه الدول عن انضمام تلك الدولة إلى التحالف الجماعي. ومثال ذلك: معاهدة التحالف الثنائية التي أبرمتها الولايات المتحدة مع أسبانيا عام ١٩٥٣ م؛ بسبب رفض دول حلف شمال الأطلسي - آنذاك - قبول أسبانيا كعضو فيه.

* في حالة الرغبة في إبرام معاهدة تحالف مع دولة ذات وضع خاص - كأن تكون متمتعة بمركز شبه حيادي - يتعارض مع انضمامها إلى محالفة جماعية، أو بسبب اختلاف طبيعة النظام السياسي السائد في هذه الدولة عن طبيعة النظم السياسية السائدة في بقية دول التحالف الجماعي. ومثال ذلك: المحالفة الثنائية بين الاتحاد السوفيتي وفنلندا في ٦ أبريل ١٩٤٨ م.

* تقاديًا لتحميل بقية الأعضاء في المحالفة الجماعية عبء الدفاع عن دولة معينة خارجة عن الحلف، ولكنها ذات أهمية خاصة لإحدى الدول الأعضاء فيه.

* قد تمثل المحالفات الثنائية - في بعض الأحيان - مرحلة انتقالية أو تمهيدية للانتقال إلى أسلوب المحالفات الجماعية. مثال ذلك: تحول دول أوروبا الشرقية عن أسلوب المحالفات الثنائية مع الاتحاد السوفيتي، خلال الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن، إلى أسلوب الحلف الجماعي المتمثل في حلف وارسو عام ١٩٥٥ م.

* في حالة الرغبة في إظهار قدر أكبر من التضامن بين دولتين تشتركان معًا في عضوية حلف



ب - الأحلاف الجماعية: ويقصد بها تلك الأحلاف التي يزيد عدد أعضائها عن دولتين^(١).

من حيث الهدف من التحالف:

تنقسم الأحلاف بهذا الاعتبار إلى:

أ - الأحلاف الدفاعية: وهي التي يقتصر هدفها على مجرد الدفاع عن الذات، وتمثل الفئة الغالبة من الأحلاف عبر التاريخ الطويل للعلاقات الدولية. وتنشأ هذه الأحلاف بدافع الخوف من خطر مشترك يهدد الدول المتحالفة، ويدفعها إلى تكتيل قواها وتنسيق سياساتها، بهدف التصدي لهذا الخطر ودرئه من خلال ردع العدو، دفاعاً عن الكيان الإقليمي للدول المتحالفة، وحماية لأمنها القومي^(٢).

جماعي، وذلك إبرازاً لمدى قوة الروابط التي تربط بينهما على وجه الخصوص. ومثال ذلك: إبرام مصر لمعاهدة ثنائية مع كل من سوريا والمملكة العربية السعودية (في أكتوبر ١٩٥٥م)، رغم اشتراك الدول الثلاث في عضوية معاهدة الدفاع العربي المشترك لعام ١٩٥٠م.

* رغبة إحدى الدول الأعضاء في الحلف الجماعي في التأكيد على زعامتها للحلف، من خلال إبرام محالفات ثنائية تربطها بكل من الدول الأعضاء في الحلف الجماعي على حدة، مثال ذلك: المحالفات الثنائية التي أبرمتها الولايات المتحدة مع العديد من الدول الأعضاء في حلف الأطلسي، ومن بينها: فرنسا ١٩٥٠م، بريطانيا ١٩٥٠م، البرتغال ١٩٥١م، الدانمرك ١٩٥١م، أيسلندا ١٩٥١م. ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.مدوح منصور ص ١٨٠-١٨١.

(١) يرى بعض الباحثين أن أحلاف اليوم، رغم ما تؤكد موافقها من كونها أحلافاً جماعية، أشبه ما تكون بمجموعة من المحالفات الثنائية، التي تربط بمقتضاها كل دولة من الدول الأعضاء بالدولة القطبية زعيمة الحلف، وهم يدللون على رأيهم بأن العلاقات فيما بين دول الدرجة الثانية الأعضاء في الحلف وبعضها البعض، عادة ما تكون هامشية، أو تكاد تكون عديمة الأهمية، ذلك بينما تكون العلاقات بين كل من هذه الدول وبين الدولة القطبية على جانب كبير من الأهمية. ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.مدوح منصور ص ١٨١-١٨٢.

(٢) ينظر: الأمن الجماعي الدولي، د.نشأت الهلالي ص ١٠٢٨، وحلف الأطلسي، د.عماد جاد ص ٢١، وسياسات التحالف الدولي، د.مدوح منصور ص ١٨٣.

ب - **الأحلاف الهجومية:** وهي المحالفات التي تستهدف الهجوم على دولة أو دول معينة أو انتهاج سلوك عدائي؛ سواء في مواجهة دولة محددة سلفاً، أو بوجه عام^(١). وعادة ما تتسم هذه المحالفات بالنزعة التوسعية، لذا فهي تكون في أغلب الأحيان سرية. كذلك فغالباً ما تلجأ الدول التي تبرم هذا النوع من المحالفات، إلى تقنيع أهدافها الحقيقية (العدوانية - الهجومية - التوسعية) بأهداف أخرى علنية (دفاعية أو مثالية)، وذلك تجنباً للتعرض لإدانة الجماعة الدولية لها. وعلى الرغم من ذلك فإن البروتوكولات السرية - المبرمة في إطار هذه المحالفات - غالباً ما تكشف عن النوايا الحقيقية للمتحالفين^(٢).

ومن الملاحظ أن الحكم على مدى كون أحد الأحلاف دفاعياً أم هجومياً، عادة ما ينطوي على قدر كبير من التحكم وعدم الموضوعية، كما يفسح المجال لتضارب وجهات النظر الذاتية؛ تبعاً لاختلاف انتماءات وتوجهات المحللين، كذلك فمما يزيد الأمر صعوبة - فيما يتصل بتحديد طبيعة أهداف المحالفات - عدم وجود تعريف محدد وواضح للعدوان؛ حيث تعدد صوره وأشكال وأدواته المباشرة وغير المباشرة.

يضاف إلى ذلك أن التحالفات قد تنشأ - أصلاً - لأغراض دفاعية، ثم تتحول - بعد ذلك - إلى أحلاف هجومية^(٣).

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٨٣-١٨٥.

(٢) ومن أمثلة هذا النوع من المحالفات: ميثاق عدم الاعتداء بين الاتحاد السوفيتي وألمانيا النازية في أغسطس عام ١٩٣٩ م، والذي نصت بنوده السرية على تعهد ألماني بمنح الاتحاد السوفيتي بعض الأقاليم في منطقة البلطيق شمال ليتوانيا، وعلى تقسيم بولندا بين ألمانيا والاتحاد السوفيتي. ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٨٤.

(٣) ومثال ذلك: المحالفة الثلاثية التي نشأت قبل الحرب العالمية الأولى بين كل من ألمانيا وإيطاليا والإمبراطورية النمساوية - المجرية، باعتبارها محالفة دفاعية أصلاً - في إطار النسق البسماركى



من حيث مدة سريان معاهدة التحالف:

وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى:

أ - **الأحلاف المؤقتة:** وهي المحالفات التي تحدد لها فترة زمنية معينة منصوص عليها في متن المعاهدة، سواء طالت هذه الفترة أم قصرت^(١).

وقد تكون مدة سريان معاهدة التحالف محددة بمضي عدد معين من السنوات، كما قد تكون معلقة على تحقيق الهدف الذي قام الحلف من أجله؛ سواء أكان هدفاً دفاعياً أم هجومياً، كذلك فقد تكون معلقة على استمرارية ظروف أو أوضاع معينة.

ب - **الأحلاف الدائمة:**

وهي المحالفات التي لا يحدد لها أجل معين، أو تاريخ محدد لانقضائها^(٢). ويرى بعض المحللين أن التفرقة بين المعاهدات الدائمة والمؤقتة - استناداً إلى ما جاء في موثائق التحالف - تعتبر تفرقة شكلية أكثر مما هي موضوعية، إذ ليس ثمة ما يضمن صدق نوايا المتحالفين في دوام تحالفهم.

-، غير أنه في أعقاب وفاة بسمارك، سعت الصفوة الحاكمة في النمسا إلى اتخاذ من هذه المحالفة سنداً لدعم قدراتها، على تحقيق أطماعها التوسعية في البلقان، وقد ساعدها على ذلك استمرار التزام ألمانيا بمساندتها، فراحت تمارس ضغوطاً متزايدة على الصرب، مما أسفر - في نهاية الأمر - عن اشتعال فتيل الحرب العالمية الأولى.

ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور، ص ١٨٤-١٨٥، وحلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ٢١، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ١٤-١٩، والتكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د. محمد عزيز شكري ص ٧٣-٧٧.

(١) ينظر: المدخل في علم السياسة، د. محمود خير ص ٣٦٣، ٣٦٤، مطابع الأهرام التجارية، ط ١٩٧٦ م، وأسس الجغرافيا السياسية، د. علي أحمد هارون ص ٤٠٣، دار الفكر العربي -

القاهرة، ط ١٩٩٨ م، والاستراتيجية والسياسة الدولية، بطرس بطرس غالي ص ٧٥.

(٢) ينظر: أسس الجغرافيا السياسية، د. علي أحمد هارون ص ٤٠٤، والاستراتيجية والسياسة الدولية، بطرس بطرس غالي ص ٧٥.



ويذهب أنصار هذا الرأي إلى أن المقصود بالحلفاء الدائمين هم الذين لا يتصور انضمامهم يوماً ما إلى جانب الأعداء، في حين أن الحلفاء المؤقتين هم أصدقاء يومهم، الذين قد يكون الالتقاء المؤقت لاعتبارات مصالحهم الوطنية، أو دواعي مواجهة الخطر المشترك قد ألجأهم إلى التحالف، غير أنهم عادة ما ينقلبون إلى أعداء بمجرد زوال هذه الدواعي العارضة^(١).

من حيث سرية أو علانية ميثاق التحالف:

وتتميز المحالفات بهذا الاعتبار إلى:

أ - المحالفات العلنية.

ب - المحالفات السرية.

وتجدر الإشارة إلى أن الأصل في المحالفات الدفاعات أن تكون علنية، حيث إن السرية - في هذه الحالة - لن تساهم في زيادة عنصر الردع الذي قام الحلف أصلاً من أجل تحقيقه في مواجهة مصدر الخطر والتهديد، أما المحالفات الهجومية (ذات الطبيعة العدوانية) فعادة ما تكون سرية؛ بحيث تتيح للدول الأعضاء فيها الاستفادة من عنصر المفاجأة، في مواجهة الدولة أو الدول المستهدفة بالهجوم، وأيضاً تجنباً للتعرض لإدانة الجماعة الدولية لها^(٢).

من حيث درجة التكافؤ بين قوى الدول المتحالفة:

وهذا الاعتبار يمكن التمييز بين نوعين من الأحلاف:

(١) ينظر: الاستراتيجية والسياسة الدولية، بطرس بطرس غالي ص ٧٧، ٧٨.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٨٩، ١٨٤، والنظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أبو الخير ص ٢٠٩ - ٢١٠.



أ - الأءلاف المءكافئة: وهف المءالفاء الءف ءبرم بفن ءولءفن مءقاربءفن - أو ءول مءقاربة - من ءفء القوء السفسافف والعسكرفف والاقتصادفة.

ب - الأءلاف رفر المءكافئة: وهف الءف ءبرم بفن ءولءفن مءقاروءفن - أو ءول مءقاروءة - من ءفء مسءوى قوءها السفسافف والعسكرفف والاقتصادفة.

وعلى الرغم من أن الأصل بالنسبة لعلاقات ءءالفف ءءولف أنها ءءم بفن أطراف ءوف سفاءة، ومن ءم مءساوفن قانوءًا، إلا أن الواقع فشر إلى أن لعلاقات القوء وموازفنها أءرًا كبفرًا فف ءصوفر علاقات الءلفاء ببعضهم البعض، فءفسعى الأقوى إلى الهفمنة على بقفة الءلفاء^(١).

وءءر الملاءظة إلى غلبة طابع عءم ءكافؤ على الأءلاف المءاصرة، فء ءقوم على ءولة قطبفة ءاف قءراء فائقة، وإلى جانبها مجموعة من ءءول الأقل منها كءفراء؛ من ءفء إمكانياف القوء ومن ءفء القءرة^(٢).

وفرى بعض الباءفن إمكانية ءمففر بفن نوعفن من المءالفاء رفر المءكافئة؛ أولهما: المءالفاء الءف ءقوم لاءءباراف عسكرفف (اسءراءففة) بفن ءولة قوفة وءولة أءرى أضعف، ولكنها ءءمء بموقع جغرافف اسءراءففف فءءم الأهداف والمصالح الاسءراءففة للءولة القوفة.

(١) ففظر: سفاساف ءءالفف ءءولف، ء. مءءوح منصور ص ١٩٠-١٩٣، والاسءراءففة والسفسافة ءءولفة، ء. بطرس غالف ص ٨٧، وءلف الأطنظف، ء. عماء جاء ص ٣٧، وأسس الجغراففة السفسافة، ء. عفف أءمء هارون ص ٤٠٥، وءءللل السفسافة الءارفة، ء. مءمء السفء سلفم ص ٢٩٨، ٢٩٩، مركز البءوء والءراءاف السفسافة، كلية الاقتصاد والعلموف السفسافة، جامعة القاهرة - القاهرة، ١٩٨٩ م.

(٢) ففظر: سفاساف ءءالفف ءءولف، ء. مءءوح منصور ص ١٩٠-١٩١.



ومثال ذلك: ضم كل من تركيا وأسبانيا إلى حلف شمال الأطلسي؛ نظرًا للأهمية الجيوبوليتيكية (الجغرافية السياسية) الفائقة لموقعهما.

وثانيهما: المحالفات التي تقوم لاعتبارات سياسية، كحماية دولة صغيرة من سيطرة أو تسلط دولة عظمى منافسة، أو لدعم نظم الحكم الموالية في بعض الدول التابعة، أو بهدف التأثير في التوجهات السياسية الخارجية لدولة ما^(١).

من حيث توقيت قيام التحالف:

وتنقسم الأحلاف باعتبار توقيت قيام التحالف، وطبيعة الظروف السائدة إلى:

أ - أحلاف وقت الحرب.

ب - أحلاف وقت السلم.

وتختلف طبيعة المحالفات المبرمة في زمن الحرب، عن تلك التي تبرم في وقت السلم، إذ عادة ما تفتقر المحالفات من النوع الأول إلى الدقة في صياغة موثيقها، ومن ثمَّ فقد تكون أهدافها غير محددة بوضوح، كما قد لا يكون هناك اتفاق كامل في المصالح، وإنَّما يكون ثمة هدف واحد مشترك هو التصدي للعدو أو للخطر المشترك ودفعه، ويمكن القول بأنَّ أحلاف وقت الحرب عادة ما تتسم بالانتهازية وتكون مؤقتة، إذ سرعان ما تتفكك مع نهاية الحرب^(٢).

من حيث الجوار أو البعد الجغرافي:

وتنقسم الأحلاف بهذا الاعتبار إلى:

(١) ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أبو الخير ص ٢٠٤، وسياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٩١، والاستراتيجية والسياسة الدولية، د. بطرس بطرس غالي ص ٨٧.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٩٤.



أ - أحلاف بين دول متجاورة جغرافيًا.

ب - أحلاف بين دول متباعدة جغرافيًا.

وبينما يرى بعض الباحثين أن علاقات التحالف بين الدول المتجاورة جغرافيًا عادة ما تكون أمتن وأوثق من علاقات التحالف بين الدول المتباعدة، يرى فريق آخر أن التجاور أو التناحي الجغرافي يكاد يكون عديم الأثر على تماسك الحلف وقوته، إذ إن الدافع وراء قيام المحالفات هو وحدة المصالح والأهداف أو توافقها، بغض النظر عن أية عوامل أخرى، قد تكون ذات أهمية ثانوية^(١).

غير أن ثمة اتجاهًا آخر يرى أصحابه أنه تأسيسًا على أن قدرة الدول على نشر القوة وممارستها تتناسب عكسيًا مع البعد الجغرافي - فإن الدول المجاورة جغرافيًا تمثل تهديدًا أكبر للدولة من الدول البعيدة عنها؛ ومن ثم فإن الدول قد تسعى إلى التحالف مع الدول الأكثر بعدًا، باعتبارها الأقل خطرًا، لمواجهة التهديدات التي تمثلها الدول الأكثر قربًا.

وهو ما يتفق مع القاعدة القديمة في العلاقات الدبلوماسية، والتي تقول: لتكن علاقتك طيبة مع جارك، على أن تكون أطيب مع جار جارك^(٢). فالحق أن توافق المتجاورين أصعب في تحقيقه، وأضعف في صلابته من وفاق المتباعدين^(٣).

(١) ينظر: العلاقات الدولية، د. كاظم هاشم نعمة (١/ ٢٤٤)، جامعة بغداد - كلية القانون والسياسة، ط ١٩٧٩ م، وسياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور، ص ١٩٥.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور، ص ١٩٦، و مذكرات في التنظيم الدولي، محمد طه بدوي، القسم الأول، ص ٤٣، كلية التجارة - جامعة الإسكندرية، ١٩٧٠ م.

(٣) ينظر: مذكرات في التنظيم الدولي، محمد طه بدوي، القسم الأول، ص ٤٣.

من حيث مدى توافق أو تعارض مصالح الحلفاء:

يمكن بهذا الاعتبار التمييز بين نوعين من الأحلاف:

أ - الأحلاف التي تخدم أهدافاً متطابقة.

ب - الأحلاف التي تخدم أهدافاً متكاملة.

ومثال الأول: التحالف الأمريكي - البريطاني خلال وبعد الحرب العالمية

الثانية - والذي استهدفت به كل من الدولتين الإبقاء على توازن القوى الأوروبية.

ومثال الثاني: التحالف بين الولايات المتحدة وباكستان، إذ إنه كان يخدم -

من ناحية - الأهداف الأمريكية المتمثلة في احتواء المد الشيوعي في جنوب شرق

آسيا، كما كان يخدم - من ناحية أخرى - الأهداف الباكستانية المتمثلة في دعم

قوتها العسكرية والسياسية والاقتصادية في مواجهة جيرانها، ولاسيما الهند

منافستها التقليدية^(١).

من حيث معيار محدودية أو عمومية أهداف الحلف:

والأحلاف بهذا الاعتبار تنقسم إلى:

أ - الأحلاف ذات الأهداف العامة: وهي التي تبرم عادة في أوقات الحروب،

بحيث تتسم أهدافها بالعمومية، كأن تستهدف تقديم المساعدة المتبادلة أثناء

الحرب تحقيقاً للنصر. وتتسم هذه الأحلاف بأنها مؤقتة؛ بحيث تنقضي بمجرد

انتهاء الحرب، وتحقق الانتصار، والاتفاق على تسويات السلام.

ب - الأحلاف ذات الأهداف المحددة: وتبرم عادة في أوقات السلم، وتكون

قاصرة على أهداف محددة بدقة، تعكس نقاط التلاقي الحقيقية بين مصالح الحلفاء،

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور، ص ١٩٧.



كما قد تشتمل على السياسات والإجراءات الكفيلة بتحقيق هذه الأهداف. ولاشك أن الأحلاف ذات الأهداف المحددة تكون مهيئة للنجاح والاستمرارية، أكثر من الأحلاف ذات الأهداف العامة، إذ سرعان ما تظهر الخلافات بين الحلفاء حول المقصود بهذه الأهداف، بمجرد تراجع خطر التهديد الذي يتعرضون له^(١).

من حيث الدواعي أو الاعتبارات التي أدت إلى قيام الأحلاف:

والأحلاف بهذا الاعتبار تنقسم إلى:

- أ - المحالفات التعزيزية: أي التي تستهدف إضافة إمكانات وقدرات إضافية (والمتمثلة في قدرات الحلفاء)، إلى قوة الدولة التي تلجأ إلى التحالف.
- ب - المحالفات الوقائية: وهي المحالفات التي تتم مع دولة؛ حتى لا تنضم إلى معسكر الأعداء.

ومن أمثلة المحالفات الوقائية: تنافس كل من فرنسا وروسيا من جانب، مع ألمانيا من جانب آخر - قبل الحرب العالمية الأولى - على اكتساب رومانيا كحليف، وعلى الرغم من أن القوة العسكرية لرومانيا لم تكن تمثل - آنذاك - إضافة ملموسة لقوة أي من الجانبين، فإن سعي كل من الجانبين للتحالف معها كان بهدف الحيلولة دون استفادة الجانب الآخر من موقعها الاستراتيجي الهام^(٢).

ج - المحالفات الاستراتيجية: وهي التي تستهدف بها دولة ما مجرد الحصول

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور، ص ١٩٩، والنظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد أبو الخير ص ٢١٢.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٩٨، والنظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد أبو الخير ص ٢١٢.

على تسهيلات إقليمية لدى دولة أخرى محدودة القوة، ولكنها تتمتع بموقع استراتيجي هام، وذلك من خلال إقامة قواعد عسكرية، أو محطات لإعادة التزود بالوقود في أراضيها^(١).

د - الأحلاف التي تخدم أهدافاً عقديّة (أيديولوجية): وهي التي يعلن أعضاؤها عن اعتناقهم لمجموعة من المبادئ أو القيم التي قام الحلف من أجل الدفاع عنها ونشرها وتطبيقها.

ومن أمثلتها: المحالفة المقدسة ١٨١٥م، وعصبة الأباطرة الثلاثة ١٨٧٣م، وميثاق الأطلنطي ١٩٤١م^(٢).

وإذا كنا قد ذكرنا صوراً متعددة، وأنواعاً مختلفة من الأحلاف العسكرية، إلا أنه لا توجد فوارق عملية بين تلك الأنواع السالفة الذكر، فقد يقع حلف عسكري تحت عدد من الأنواع السالفة؛ فيكون الحلف العسكري مؤقت المدة، وعامّ الأهداف، وأيديولوجي النزعة والعقيدة، وأبرم وقت السلم أو الحرب، وهجوميّ أو دفاعيّ النزعة، وليس هناك ما يمنع ذلك أو يحول دون ذلك في الواقع العملي.

وكما سبق الإشارة؛ فليس لأي من هذه المعايير أو التصنيفات أفضلية مطلقة على غيرها، وإنما الأمر مرهون بالهدف من التصنيف أو الغرض من التحليل والدراسة.

(١) ينظر: المراجع السابقة نفس الموضوع.

(٢) ينظر: ستياغات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٩٩، والنظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أبو الخير ص ٢١٣، والتكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د. محمد عزيز شكري ص ٧٥، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ١٦، وحلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ٢٤٨.



الفصل الثاني

التطور التاريخي للأحلاف العسكرية والسياسية

وفيه تمهيد ومبحثان :

المبحث الأول : الأحلاف العسكرية والسياسية
في التاريخ القديم .

المبحث الثاني : الأحلاف العسكرية والسياسية
المعاصرة .





الفصل الثاني

التطور التاريخي للأحلاف العسكرية والسياسية



الفصل الثاني

التطور التاريخي للأحلاف العسكرية والسياسية

تمهيد:

عندما كان ثمة شخص واحد في العالم عُرفَ السلام، وعندما كان ثمة شخصان عرف الصراع، وعندما كان ثمة ثلاثة أشخاص عرفت المحالفات. لعل في تلك المقولة القديمة والشائعة ما يعكس مدى قدم ظاهرة التحالف، والتي يرجعها المؤرخون إلى أقدم العصور التاريخية. ويمكن القول إن قدم ظاهرة التحالف الدولي مرده إلى طبيعة العلاقات الدولية ذاتها؛ تلك العلاقات التي يمثل العداء جوهرها، والخوف منطلقها، والقوة أداتها؛ الأمر يصح معه القول بأن اللجوء إلى سياسة التحالف يعد في كثير من الأحيان من الضرورات الحتمية، التي تقتضيها طبيعة البيئة الدولية، القائمة على تعدد القوى وتعدد السیادات.

إذن فالأحلاف تعد ظاهرة ترجع إلى عصور قديمة من التاريخ، وقد شهد العالم على مرّ العصور وكثرت الدهور صورًا مختلفة من هذه الأحلاف والمواثيق^(١)، والتي سوف نقوم بإلقاء الضوء على أهمها وأشهرها في التاريخ في هذا الفصل من خلال المبحثين التاليين:

(١) ينظر: المنظمات الدولية، د. مفيد محمود شهاب ص ٥١٦، دار النهضة العربية-القاهرة، ط ٤-١٩٧٨ م.



المبحث الأول: الأحلاف العسكرية والسياسية في التاريخ القديم.

المبحث الثاني: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة. وفيه مطالب:

المطلب الأول: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين

غير المسلمين.

المطلب الثاني: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين

المسلمين.

المطلب الثالث: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين

المسلمين وغير المسلمين.

المبحث الأول

الأحلاف العسكرية والسياسية في التاريخ القديم

نرصد في هذا المبحث المحاولات الأولى للتكتلات العسكرية والسياسية في ثنايا التاريخ، حيث نقلب أوراقه لنلقي الضوء على أهم وأشهر التكتلات العسكرية والسياسية في التاريخ القديم.

أولاً: في مصر الفرعونية:

كانت المحاولة الأولى، ذلك الحلف الدائم، الذي كان نتيجة الصلح الذي عقد بعد الحرب الضروس بين مصر الفرعونية، بقيادة رمسيس الثاني، وبين ملك الحيثيين عام ١٢٨٠ ق.م. وفي ذلك التاريخ عقدت المعاهدة التأسيسية لهذا الحلف أو الصلح، الذي تحول إلى تحالف بين مصر الفرعونية والحيثيين، وقد صبغت المعاهدات بعدها بالصبغة الدينية؛ حيث رتبت جزاءات دينية حال مخالفتها^(١).

ثانياً: اليونان القديمة:

في ظل الإمبراطورية اليونانية القديمة، قام تكتل بين العدد من المدن اليونانية القديمة، من أجل السيطرة على شبه الجزيرة الإغريقية. وكان هذا التكتل

(١) ينظر: التطبيقات العملية لقواعد القانون الدولي العام، د. عبد العزيز محمد سرحان ص ٣٣، الجزء الأول: النظرية العامة ونظرية القانون ونظرية الدولة والعلاقات الدولية، القاهرة ١٩٨٧م، و محاضرات في المبادئ العامة للقانون الدولي العام، د. عبد العزيز محمد سرحان ص ١٦٠، دار النهضة العربية-القاهرة، ط ١٩٦٨م، والعودة لممارسة القانون الدولي الأوربي المسيحي، د. عبد العزيز محمد سرحان ص ٤١، دراسة في المفهوم الحقيقي لطبيعة القانون الدولي في ظل النظام الدولي الجديد المزعوم، وعلى ضوء أحكام المحاكم الدولية والتطبيقات المصرية، القاهرة ١٩٩٥م.



عسكري الطابع؛ حيث كونت فرق عسكرية من هذه المدن لمحاربة الإغريق والسيطرة على شبه الجزيرة الإغريقية^(١).

ثالثاً: أوروبا؛

١ - الحروب الصليبية:

تمثل الحروب الصليبية منعطفاً خطيراً في تاريخ الغرب الأوروبي، فقد كانت هذه الحروب التي دارت على نطاق واسع، سواء من حيث مجالها الجغرافي، أو إطارها الزمني، أو أعداد المشاركين فيها، وهي أول الحروب التي خاضها الأوروبيون تحت راية أيديولوجية عقائدية معينة. فهي تمثل إفرازاً للتفاعل أو الصراع بين الكنيسة والإقطاع، حيث كانت تسعى إلى تحقيق الأهداف الكنسية^(٢).

من أجل ذلك تعتبر الحروب الصليبية من أهم الحركات الكبرى التي أثرت في مجرى العصور الوسطى، وصبغت هذه العصور بطابعها الخاص الذي يميزها عن غيرها.

وقد تباينت الآراء عند تفسير طبيعة هذه الحركة ومعرفة البواعث الكامنة التي تقف من ورائها، فمن قائل بأنها وليدة الحماسة الدينية التي اتسمت بها عصور الإيمان في أوروبا^(٣). ومن منادٍ بأن المجتمع الروماني وجد فيها منفذاً للتهرب من الاعتراف بالحقيقة الخاصة بتدهوره وخضوعه للجرمان، في حين رأى الجرمان في هذه الحروب

(١) ينظر: محاضرات في المبادئ العامة للقانون الدولي العام، د. عبد العزيز سرحان ص ١٥٩، والتطبيقات العملية لقواعد القانون الدولي العام، د. عبد العزيز سرحان ص ٣٣.

(٢) ينظر: أوروبا في العصور الوسطى، التاريخ السياسي، د. سعيد عبد الفتاح عاشور (١/ ٢٧-٤٣)، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٦-١٩٧٣ م.

(٣) ينظر: ماهية الحروب الصليبية، د. قاسم عبده قاسم ص ٩ وما بعدها، عالم المعرفة، العدد ١٤٩، مايو ١٩٩٠ م.



فرصة لإظهار ولائهم للمسيحية وإرضاء نزعتهم نحو القتال والترحال.

وهناك رأي ثالث يؤكد أن الحروب الصليبية إنما هي مظهر من مظاهر التوسع الاقتصادي والاستعمار والحروب في العصور الوسطى، كما أنها جاءت نتيجة للتطور الإقطاعي في تلك العصور.

والحقيقة أن الحروب الصليبية لم تكن وليدة أحد هذه العوامل فحسب وإنما هي نتيجة لتفاعل جميع العوامل السابقة. ولكن العامل الظاهر المؤثر بل ويعتبر الأساس هو العامل الديني، حتى أنها تسمت باسمه وتحت رايته؛ فهي الحروب الصليبية، وهي كذلك^(١).

وقد اعتاد كثير من الباحثين أن يهتموا بثان حملات صليبية؛ أربع اتجهت نحو الأراضي المقدسة، وهي الأولى والثانية والثالثة والسادسة، واثنان ضد مصر هي الخامسة والسابعة، وواحدة ضد القسطنطينية الحملة الرابعة، والأخرى نزلت بشمال أفريقيا، ومن ثم فقد فازت هذه الحملات بترقيم عددي في التاريخ.

ولكن هذا التحديد لا يخلو في حقيقة الأمر من تجاوز كبير؛ لأن الحملات الصليبية أكثر من ثمان، فمن العسير حصرها، ذلك أنه لم يمر عام في الفترة من ١٠٩٦م حتى ١٢٩١م، إلا اتجهت بعض الجموع والوفود الصليبية من الغرب إلى الشرق، وبعض هذه الجماعات فاقت في أعدادها وفي أهميتها ما قامت به بعض الحملات الصليبية المعروفة، ومع ذلك لم يكتب لها رقماً أو صفة عددية في

(١) ينظر: الحركة الصليبية، د. سعيد عبد الفتاح عاشور (١/٦٣) وما بعدها، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١٩٦٣م.



التاريخ، ضمن الحملات المعترف بأهميتها.

وإذا كان بعض المؤرخين يميل إلى تحديد مدى الحروب الصليبية بالفترة الواقعة بين سنتي ١٠٩٦م - ١٢٩١م، فإن هذا التحديد الزمني لا يشمل في الواقع إلا المرحلة الحاسمة النشيطة في تاريخ الحروب الصليبية^(١).

هذه الحملات الصليبية التي جمعت كل أوروبا بقدها وقديدها، وبكل أجناسها وشعوبها؛ من جرمان ولايتين وأنجلوسكسون، هي عبارة عن تكتلات عسكرية، قامت في العصور الوسطى؛ حيث كانت موجهة ضد المشرق الإسلامي، فتكونت هذه التكتلات من تكتل عسكري صليبي ضد تكتل عسكري إسلامي، وإن كان ينقصها التنظيم المعاصر، إلا أنها لم تخل من التنظيم العسكري القانوني الذي كان سائدًا في العصور الوسطى، فهي حروب عبرت الحدود الدولية المعروفة وقتها.

٢- كان التحالف الذي أبرمه فرنسيس الأول ملك فرنسا، مع هنري الثامن ملك إنجلترا ومع الأتراك هو ثاني محاولة أوربية للتكتلات العسكرية في أوروبا، وكان الغرض الأساسي لهذا التكتل هو الحيلولة دون تزايد قوة الإمبراطورية النمساوية تحت حكم أسرة هابسبرج، في عهد الإمبراطور شارل الخامس^(٢).

وقد كانت التكتلات العسكرية السابقة خالية تمامًا من الجانب المؤسسي، فكانت عبارة عن تجميع القوات العسكرية للأطراف في التكتل العسكري. أما

(١) ينظر: أوروبا في العصور الوسطى، د. سعيد عبد الفتاح عاشور ص ٤٢٥.

(٢) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٨٥.



بدايات الجانب المؤسسي للتكتلات العسكرية؛ فكانت المحالفة المقدسة عام ١٨١٥ م، وأيضًا بداية نظام المؤتمرات كآلية للتشاور المستمر بين المتحالفين، وخلال فترة ما بين الحربين بدأت التكتلات العسكرية تقوم على هياكل تنظيمية أو مؤسسات دائمة؛ أي منظمات دولية^(١)، أي لم تعد مجرد أحلاف عائمة.

٣- في فبراير عام ١٨١٣ م تحالفت كل من بروسيا وروسيا، ثم انضمت إليها بريطانيا والنمسا، وكان من نتيجة هذا التكتل هزيمة فرنسا واحتلال باريس عام ١٨١٤ م، مما أدى إلى الدعوة لعقد مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ م؛ لإعادة ترتيب البيت الأوروبي^(٢)، على أساس فكرة توازن القوى بين الدول الأوروبية، ولذلك فإن الفترة من عام ١٨١٥ م حتى عام ١٨٥٣ م، لم تشهد حروبًا بين الدول الأوروبية، على نحو يؤثر على هذا التوازن، ولم تحدث أي تغييرات إقليمية في أوروبا في هذه الفترة، سوى استقلال بلجيكا واليونان^(٣)، وأطلق على هذا التكتل التحالف الرباعي.

٤- الحلف المقدس - التحالف المقدس:

في ٢٩ سبتمبر عام ١٨١٥ م أنشئ التحالف المقدس أو الحلف المقدس، بين كل من روسيا والنمسا وبروسيا، وقد احتالت إنجلترا لعدم الانضمام بصفة رسمية لهذا التكتل المقدس؛ لصعوبة ذلك؛ لسببين:

أولهما: أن المذهب الرسمي لبريطانيا هو المذهب البروتستنتي.

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ١٨٨.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ٧٣.

(٣) ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ٧٤، ٧٥، وأصول العلاقات السياسية الدولية، د. أحمد

سويلم الغمري ص ٢٠١، ٢٠٩، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ١٩٥٧ م.



وثانيًا: دستور البلاد الذي كان يمنع ذلك.

ومع ذلك فقد انضم للحلف المقدس معظم الملوك الآخرين في أوروبا ملوك فرنسا، وهولندا وسكسونيا ورتنبرج وحكومة الاتحاد السويسري^(١).

وقد أعلن أعضاء هذا التحالف المقدس في ديباجته، اتفاقهم على أن يتخذوا من مبادئ العدالة والرحمة والسلام، كما تقررها تعاليم المسيحية أساسًا ومنهaja في علاقاتهم، وبناء على ما سلف وضعوا المبادئ التالية للحلف المقدس، وهي^(٢):

أ - يظل الملوك الثلاثة المتعاقدين والأعضاء الأصليين؛ وهم عواهل روسيا، والنمسا، وبروسيا متحدين بروابط الأخوة التي لا تنقسم عراها، ويعملون على قيادة رعاياهم وجيوشهم على هذا الأساس، وبنفس الروح السالف ذكرها؛ لحماية الدين المسيحي والسلام والعدالة والرحمة، وعلى أساس ديني.

ب - يعتبر المتعاقدون أنفسهم كرسل مبعوثين من قبل العناية الإلهية؛ بأن يحكموا الفروع الثلاثة التي يباشرون الولاية عليهم كأسرة واحدة، كما يوصون رعاياهم بأن يعملوا كل يوم على زيادة قوتهم على هدى من مبادئ السماء.

ج - كل الدول التي تعتنق بصفة رسمية المبادئ المقدسة، التي يقوم عليها هذا الحلف تستقبل على قدم المساواة بالحماس والصدقة داخل هذا التكتل^(٣). مما

(١) ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ٧٤، وأصول العلاقات السياسية الدولية، د. أحمد الغمري ص ٢٠٦، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط ١٩٥٧م، والمنظمات الدولية، د. مفيد شهاب ص ٥٤.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ٧٤، والمنظمات الدولية، د. مفيد شهاب ص ٥٤.

(٣) ينظر: أصول العلاقات السياسية الدولية، د. أحمد الغمري ص ٢٠٦.



يعني دعوة كل الدول المسيحية للانضمام لهذا التكتل أو التحالف المقدس، وقد تبنى هذا الحلف مبدأ الشرعية كسبب عادل يبرر التدخل الجماعي^(١).

كما تلزم نصوص هذه المحالفة التكتل الدول الموقعة عليها أن تحافظ بالقوة المسلحة على الأوضاع الإقليمية والسياسية^(٢). والتشاور فيما بينها للحفاظ على السلام الأوروبي^(٣).

وقد تمكن هذا التكتل من مواجهة كثير من المشاكل الأوروبية منذ ١٨١٥م حتى ١٩١٤م، إلا أنه فشل في مواجهة الأزمات التي أدت إلى نشوب الحرب العالمية الثانية^(٤).

وقد نصت المادة السادسة من المحالفة الرباعية، على أنه: لضمان هذه المعاهدة، ولضمان تيسير تنفيذها، ولتقوية ما بين الملوك الأربعة من روابط ودية لخير العالم، قد اتفقت الأطراف السامية المتعاقدة، على أن تجدد في فترات معينة محدودة عقد اجتماعات؛ تخصص لبحث المصالح المشتركة، ولدراسة الوسائل التي تكون أنفع لرخاء الشعوب وراحتها، والمحافظة على السلام. وتكون هذه الاجتماعات تحت إشراف الملوك مباشرة، أو تحت إشراف رؤسائهم^(٥).

٥- ثم كانت حرب القرم (١٨٥٣م - ١٨٥٦م) والتي شهدت تحالفًا

(١) ينظر: قانون السلام، د. محمد طلعت الغنيمي ص ٤٦٣.

(٢) ينظر: محاضرات في المنظمات الدولية، د. نبيل حلمي ص ٣٤، ط ١٩٩٨م.

(٣) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ١٧٧ الهامش.

(٤) ينظر: الأمم المتحدة، د. إبراهيم محمد العناني ص ١٠١، القاهرة ١٩٨٣م.

(٥) ينظر: محاضرات في المنظمات الدولية، د. نبيل حلمي ص ٣٤، ٣٥.



عسكريًا بين كل من فرنسا وبريطانيا والنمسا والإمبراطورية العثمانية ضد روسيا، وكان من نتائج هذه الحرب وذلك التكتل؛ اعتبار الدولة العثمانية عنصرًا جوهريًا في توازن القوى الأوروبية^(١).

٦- الفترة من ١٨٥٤م إلى عام ١٨٧٠م: شهدت هذه الفترة عدة تكتلات عسكرية بين الولايات الأوروبية بعضها البعض، كما شهدت بعض الحروب بينها، ولكنها لم تؤثر على التوازن الأوروبي الذي ساد واستقر نتيجة مؤتمر فيينا، إلا أن أبرز سمات هذه الفترة هو ظهور دولتان عظيمتان جديدتان هما إيطاليا وألمانيا، فضلًا عن الاعتراف لتركيا بدخولها النظام الدولي، واعتبارها دولة ترقى إلى مستوى معظم الدول الأوروبية الأعضاء في النظام الدولي حينئذ^(٢).

٧- عصبة الأباطرة الثلاثة:

عقدت في مايو ١٨٧٣م، بين كل من ألمانيا، والإمبراطورية النمساوية - المجرية، حيث كانت المجر اتحدت مع النمسا عام ١٨٦٧م، في عهد الإمبراطور فرانسو جوزيف النمساوي، وروسيا. وقد أعلن الأباطرة الثلاثة اتفاقهم على العمل المشترك من أجل الإبقاء على توازن القوى، الذي يكفل السلام في أوروبا، حتى ولو لزم الأمر إنشاء تكتلات عسكرية وتحالفات دفاعية بينهم.

وقد ارتكزت هذه العصبة على وثيقتين:

الأولى: اتفاقية ألمانية - روسية (٦ مايو ١٨٧٣م) متعلقة بالدفاع المشترك في

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د.ممدوح منصور ص ٨٧.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ٧٦، ٧٧.

حالة تعرض الدولتين لعدوان من جانب قوى أخرى؛ مما يعني أن هذه الاتفاقية كونت تحالفًا دفاعيًا.

الثانية: اتفاقية بين النمسا وروسيا في ٦ يونيو ١٨٧٣ م، تعهد بمقتضاها الطرفان بالتشاور فيما بينهم في حالة نشوب خلاف يهدد السلم نتيجة العدوان من جانب طرف ثالث. هو ما يعد تحالفًا دفاعيًا أيضًا^(١). وذلك كعادة معظم أو كل التكتلات، التي تنص في موثيقها أن الغرض منها دفاعي محض، وليس هجوميًا. وبانتصار ألمانيا عام ١٨٧٠ م على فرنسا صارت تحتل مركزًا متفوقًا في أوروبا. ولما كان بسمارك قد نجح في معاهدة فرانكفورت عام ١٨٧١ م في ضم الألزاس واللورين من فرنسا، بما فيها من ثروة معدنية هائلة، وما لهما من مركز استراتيجي عظيم، فقد صار بسمارك يعتقد أن ألمانيا في حاجة لبعض الوقت، حتى تتمكن من تدعيم هذا الانتصار، فضلًا عن عزل فرنسا وإجهاض أي محاولة لها؛ لكي لا تستطيع الإفاقة وعبور الهزيمة، وحتى لا تحاول محاربة ألمانيا والانتصار عليها واستعادة الإقليمين المحتلين، ولذلك استطاع بسمارك أن يضم إلى جانبه كل من إمبراطورية النمسا وقيصر روسيا، وكون منهم هذه العصبة التي تعهد أطرافها بالتعاون من أجل المحافظة على توازن القوى في أوروبا؛ حتى يعم السلام من جهة نظرهم^(٢).

ومن أسباب انضمام إيطاليا إلى عصبة الأباطرة؛ (التحالف الثنائي بين النمسا وألمانيا): المرحلة الحرجة والحاسمة التي كانت تمر بها إيطاليا، حيث كانت تواجه

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٨٦.

(٢) ينظر: تاريخ أوروبا المعاصر، د. محمود حسن صالح منسي ص ١٢، القاهرة ١٩٩٥ م.



العديد من الصعاب الداخلية، فضلاً عن مواجهة الأعداء في الخارج، مما جعلها في حاجة ماسة إلى تأييد ومساندة الملكيات الأوربية القوية في الوسط الأوروبي، وكذلك أطماع إيطاليا التوسعية، ممثلة في الاستيلاء على تونس، التي كانت فرنسا تحاول الاستيلاء عليها، وكان بسمارك يشجع كل من إيطاليا وفرنسا سراً للاستيلاء على تونس، فكان يشجع فرنسا حتى يشغلها عن التفكير في الانتقام واسترداد الألزاس واللورين؛ الإقليمين الفرنسيين اللذين تحتلها ألمانيا، فضلاً عن أن هذا التنافس الاستعماري سيحول دون تكوين كتلة لاتينية من فرنسا وإيطاليا، لكي يضمن غضب إيطاليا وسخطها على فرنسا، إذا ما استطاعت الأخيرة الاستيلاء على تونس، وقد حدث ما أراد، وتم ضم إيطاليا إلى التحالف الثنائي؛ فكون عصبة الأباطرة^(١)؛ أي أصبح التحالف ثلاثياً.

هذا وقد جدد بسمارك عصبة الأباطرة الثلاثة في عام ١٨٨١ م، وفي هذه المرة اتفق أعضاؤها على الوقوف على الحياد، إذا تعرض أحدهم لهجوم من دولة رابعة. وكان من نتائج عصبة الأباطرة أن أحست فرنسا بالعزلة التي فرضت عليها، وتوترت علاقاتها مع إنجلترا بسبب مخططاتها في شمال أفريقيا، وشعورها بالعجز عن مواجهة كل هذه الأخطار المحدقة بها، فاتجهت فرنسا نحو روسيا، وجمع بينهما العداء المشترك لألمانيا، فأبرم اتفاق بين فرنسا وروسيا عام ١٨٩١ م وأكدته اتفاقية عسكرية بين الدولتين عام ١٨٩٤ م، مما أدى إلى اختلال توازن

(١) ينظر المرجع السابق ص ١٣.

القوى في أوروبا^(١).

بذلك تكون أوروبا بين عامي ١٨٧١ م حتى ١٨٩٠ م، قد شهدت سيطرة الإمبراطورية الألمانية على السياسة الأوروبية، وذلك في إطار محاصرة فرنسا، وإضعاف الدول الأوروبية الأخرى، مقارنة بالإمبراطورية الألمانية.

وكان من نتائج ذلك أن القارة الأوروبية شهدت عدة تكتلات، وأهمها:

أ - عصبة الإمبراطوريات الثلاث: الذي كان أساسه تحالف بين ألمانيا وروسيا والنمسا والمجر، لمصلحة استقرار الأوضاع القائمة، وتعاون الحركات الشعبية في هذه الإمبراطوريات.

ب - تحالف دفاعي ألماني - روسي: ينص على أنه إذا هاجمت إحدى الدول الأوروبية أي من الإمبراطوريتين؛ فإن الأخرى سوف تمدها بجيش، يبلغ تعداداه مائتي ألف جندي.

ج - تحالف بين ألمانيا والنمسا - المجر ضد روسيا عام ١٨٧٩ م: ينص على أنه في حالة وقوع هجوم على إحدى الدولتين من جانب روسيا، فإن الدولتين سوف تتدخلان في الحرب ضد هذا الهجوم، أما في حالة وجود هجوم من طرف آخر غير روسيا فإنهما؛ أي الإمبراطوريتين ألمانيا، النمسا - المجر، يقفان على الحياد المشوب بالود^(٢).

في أغسطس عام ١٨٩٢ م تم التوصل إلى تحالف دفاعي بين كل من روسيا

(١) ينظر: تاريخ أوروبا المعاصر، د. محمود حسن صالح منسي ص ١٣، ١٤.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ٧٨ وما بعدها.



وفرنسا، نص فيه على الآتي:

أ - إذا تعرضت فرنسا لهجوم ألماني أو إيطالي بمساندة ألمانيا، فإن روسيا تتعهد باستخدام جميع قواتها العاملة لمهاجمة ألمانيا، والعكس إذا تعرضت روسيا لهجوم ألماني أو هجوم نمساوي - مجري بمساعدة ألمانيا، فإن فرنسا تتعهد باستخدام جميع قواتها العاملة لمحاربة ألمانيا.

ب - إذا قام الحلف الثلاثي، أو أحد أعضائه بإجراء التعبئة العامة للقوات المسلحة؛ فإن فرنسا وروسيا ستردان على ذلك بالمثل فوراً دون الحاجة إلى مشاور، ويلتزم كل منهما بتركيز قواتها على الحدود، على أن تكون القوات الفرنسية المسلحة مليون وثلثمائة ألف مقاتل، والقوات الروسية سبعمائة أو ثمانمائة ألف مقاتل روسي، وقد نص على أن مدة هذا الحلف هي مدة سريان الحلف الثلاثي السابق ذكره^(١).

كان ما سلف ذكره؛ من تكتلات عسكرية وسياسية، على سبيل المثال لا الحصر - أهم وأشهر هذه التكتلات في تلك الفترة، والتي كانت عبارة عن تمهيد لنشوب حروب عالمية ممثلة في الحرب العالمية الأولى بين عامي ١٩١٤ - ١٩١٨ م، والحرب العالمية الثانية ما بين عامي ١٩٣٩ - ١٩٤٥ م.

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٧٥ وما بعدها، وحلف الأطنطبي، د. عماد جاد ص ٧٨ وما بعدها.

المبحث الثاني

الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة

تمهيد:

شهد التاريخ الحديث بداية من أوائل القرن العشرين - و الذي يعتبر بحق عصر التنظيم الدولي - شهد قيام مجموعة كبيرة من الأحلاف والتكتلات العسكرية والسياسية؛ حتى إنه يمكننا القول إن التكتلات العسكرية والسياسية، التي كانت الوجه التقليدي للعلاقات الدولية في عصر ما قبل التنظيم الدولي الحديث، قد احتفظت بكل مقوماتها في العصر الحاضر.

وبينما كان يُتَظَر أن يترتب على نشأة هذا التنظيم الدولي اختفاء الأحلاف والتكتلات العسكرية والسياسية كلية - خاصة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية - إلا أن العكس هو الذي حدث تمامًا، حتى إن فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية أطلق عليها فترة جنون الأحلاف^(١).

وفي هذا المبحث نلقي الضوء على أهم الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة، التي عقدت في هذه الفترة، من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين غير المسلمين.

المطلب الثاني: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين المسلمين..

المطلب الثالث: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين المسلمين وغير المسلمين.

(١) ينظر: النظرية العامة للتنظيم الدولي على ضوء أهم أحكام ميثاق الأمم المتحدة، د.عبد العزيز محمد سرحان ص ٣٧، دار النهضة العربية - القاهرة، ط ١٩٨٩ م، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د.محمد عزيز شكري ص ٢٧.



المطلب الأول

الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين غير المسلمين

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، والتي خلفت دمارًا هائلًا، وسقط نتيجتها عشرات الملايين من القتلى؛ كانت الدول والشعوب تأمل في أن يكون قيام منظمة الأمم المتحدة كافيًا بضمان الأمن وسيادة السلام في العالم، غير أن الدول وجدت غير ذلك، وفقدت الأمل في تلك المنظمة العالمية؛ وذلك بسبب قيام الحرب الباردة بين الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية، مما جعل تلك الدول تبحث عن الأمن والسلام عن طريق الأحلاف والتكتلات العسكرية والسياسية.

ونشأت مجموعة كبيرة من الأحلاف العسكرية بين الدول غير الإسلامية؛ سواء في المعسكر الغربي، ذي الميول الرأسمالية الليبرالية، أو المعسكر الشرقي، ذي الميول الشيوعية. وسوف نتناول أبرز هذه الأحلاف باختصار، على النحو التالي:

أولاً: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين دول الكتلة الغربية:

حيث أقامت الكتلة الغربية، بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية شبكة من المحالفات الجماعية والثنائية، حتى تتم لها السيطرة على أكبر قدر ممكن من الدول المستقلة حديثاً، وكذلك حتى يكون ميزان القوى راجحاً لمصلحتها، ولتسود المبادئ الغربية، الممثلة في الرأسمالية في الاقتصاد، والديمقراطية في نظم الحكم الدستورية للدول التي تدور في فلكها.

هذا وقد أقامت الكتلة الغربية شبكة من المحالفات الجماعية والثنائية، ومن أشهرها^(١):

(١) ينظر: العلاقات السياسية الدولية، دراسة في الأصول والنظريات، د. إسماعيل صبري مقلد



أ- حلف الـريو أو معاهدة المساعدة المتبادلة بين الدول الأمريكية (١٩٤٧م):

يعتبر حلف الـريو أقدم حلف عسكري وسياسي - وإن كان الأبرز والأغلب على بنوده هو البعد العسكري - في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ويمكن أن نرى فيه الجانب العسكري لمنظمة الدول الأمريكية، التي تعتبر في أصولها التاريخية أقدم منظمة إقليمية في التاريخ المعاصر^(١).

ويتكون حلف الـريو من ميثاق ريو دي جانيرو لعام ١٩٤٧م، واتفاقية بوغوتا لعام ١٩٤٨م، وهو أول التكتلات العسكرية والسياسية، التي أقامتها الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، وقد ضم الولايات المتحدة وكل الدول الأعضاء في منظمة الدول الأمريكية، وهم: الأرجنتين - بوليفيا - البرازيل - شيلي - كولومبيا - كوستاريكا - كوبا (التي أوقفت نشاطها في الحلف اعتباراً من يناير ١٩٦٢م) - الدومينيكان - أكوادور - السلفادور - جواتيمالا - هايتي - هندوراس - المكسيك - نيكاراغوا - بنما - بيرو - ترينداد - توباغو - أوروغواي - فنزويلا.

وقد انضمت بقية الدول الأمريكية إلى اتفاقية بوغوتا.

وهذا التحالف جعل قارتي أمريكا الشمالية والجنوبية منطقة نفوذ خالصة للولايات المتحدة الأمريكية، على أساس ميثاق ريو دي جانيرو، الذي أكمل فيما بعد بمعاهدة بوغوتا لعام ١٩٤٨م، التي أقامت منظمة الدول الأمريكية في

ص ٣٤٣-٣٦٤، المكتبة الأكاديمية - القاهرة، ط ١٩٩١م، وسياسات التحالف الدولي، د. محمود منصور ص ٣٥٤-٣٦٤، وحلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ١١٤، والمنظمات الدولية، د. مفيد شهاب ص ٥١٧، ٥١٨.

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٢٧.



صورتها الحالية^(١).

و يعتبر حلف ريو الجانب العسكري لمنظمة الدول الأمريكية، وهي أقدم منظمة إقليمية، ولما كان الأمر كذلك، ويمكن أن نتلمس بدايات هذا الحلف في المساعي الرامية إلى إيجاد تعاون وثيق بين دول القارة الأمريكية، وهي مساعٍ قديمة يرجع بعضها إلى الثلث الأول من القرن التاسع عشر.

ولقد اختلفت الدوافع وراء هذه المساعي، فالولايات المتحدة الأمريكية التي كان لها زمام المبادرة في هذه المساعي، خلال حروب الاستقلال التي خاضتها دول أمريكا الجنوبية ضد مستعمرها من البرتغاليين والأسبان، التي تبلورت فيما بعد بمبدأ مونرو الشهير عام ١٨٢٣م؛ فقد قصدت الولايات المتحدة من ذلك بسط نفوذها على الأمريكتين؛ لكي تصبح قوة عظمى بعد تحررها هي ذاتها من الاستعمار البريطاني، ومبدأ مونرو مفاده: أن أمريكا للأمريكيين، وهو تعبير دبلوماسي مفاده في الحقيقة أن أمريكا بشقيها الشمالي والجنوبي للولايات المتحدة الأمريكية.

وقد وقع هذا الميثاق ريو في ريودي جانيرو بالبرازيل عام ١٩٤٧م، أثناء انعقاد مؤتمر الدول الأمريكية الخاص ببحث وتدعيم السلام في القارة الأمريكية^(٢).

والولايات المتحدة الأمريكية؛ كجار أمريكي قوي، تمكنت من تجميع الدول

(١) ينظر: العلاقات السياسية الدولية، د. إسماعيل مقلد ص ٣٤٣، سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٣٥٤، وحلف الأطلسي، د. عماد جاد ص ١١٤، والتكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د. محمد عزيز شكري ص ٨٦، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٣٥، ٣٦.

(٢) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٣٥، ٣٦، والعلاقات السياسية الدولية، د. إسماعيل مقلد ص ٣٤٤، والمنظمات الدولية، د. الشافعي محمد بشير ص ٣٠٧ وما بعدها، منشأة المعارف - الأسكندرية، ط ١٩٧٠م.

الأمريكية الأصغر في مسيرة نحو التعاون الأمريكي، اعتباراً من عام ١٨٨٩م، وقد استمرت المؤتمرات الأمريكية منذ ذلك العام وتطورت معها فكرة التعاون الأمريكي، حتى كان المؤتمر الرابع لوزراء الخارجية الذي انعقد في المكسيك في عام ١٩٤٥م، ووضع وثيقة شابلتيك، الذي يرى بعضهم أن مادتها الثانية كانت النواة التي انبثق منها حلف الـريو الحالي^(١).

أهداف حلف الـريو:

نصت ديباجة الميثاق على أن الهدف من عقد حلف الـريو هو كفالة السلم لكل الدول الأمريكية، عن طريق تقديم المساعدة الضرورية لأي دولة تتعرض لخطر الاعتداء عليها من الخارج، ونبذها وإدانتها للحرب كأداة للسياسة القومية، وتعهدت بالامتناع عن استخدام القوة أو التهديد باستخدامها في علاقاتها الدولية، تمشياً مع مبادئ الأمم المتحدة.

كما تعهدت باتباع الوسائل السلمية لتسوية خلافاتها، وذلك في نطاق التدابير والإجراءات المنصوص عليها في نظام جامعة الدول الأمريكية، وفي الحالات التي كانت تتحقق فيها هذه الإجراءات أو تعجز عن الوصول إلى نتائج مرضية، كان من الواجب أن تحال تلك النزاعات إلى الأمم المتحدة لحسمها بالقرارات المناسبة من ميثاق ريو^(٢).

ولقد استخدمت الولايات المتحدة (حلف الـريو) أداة لتنفيذ سياساتها، فكان

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات، د. محمد عزيز شكري ص ٣٦، ٣٧، والمنظمات الدولية، د. الشافعي بشير ص ٣٠٨.

(٢) ينظر: العلاقات السياسية الدولية، د. إساعيل مقلد ص ٣٤٤، والمنظمات الدولية، د. الشافعي بشير ص ٣١٨.



دائمًا مجرد منفذ لرغباتها في كل المشاكل التي كانت منها مشكلة كوبا ١٩٦١، ١٩٦٢م، وكذلك الحلف بين سان دوبنجر وهاتي عام ١٩٦٢م، ثم مسألة سان درينجو ١٩٦٥م، وتتخذ الولايات المتحدة الحلف ذراعًا ووسيلة للدفاع عن الأنظمة السائدة في القارة الأمريكية، ما دامت تسير في فلکها، فهذا الحلف ضعيف ليس له وزن دولي يذكر. مع أن حلف الـريو كان الخطوة الأولى التي اتخذتها الولايات المتحدة في إقامة ترتيبات الدفاع الجماعي في الكتلة الغربية^(١).

ب- حلف شمال الأطلسي (حلف الناتو) (North Atlantic Treaty Organization (NATO :

أولاً: الخلفية التاريخية للحلف^(٢):

يرى بعض الكتاب أن التكتل الأطلسي كان موجودًا فعليًا قبل عقد الحلف رسميًا، فوجوده في رأيهم يرجع إلى التحالف الذي ربط كلاً من إنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية قبل الحرب العالمية الأولى، وتمتد جذوره إلى التراث المشترك بين أوروبا وأمريكا، ومهما يكن الأمر؛ فإنه حين اشتدت الحرب الباردة بين المعسكرين الغربي والشرقي وازداد النفوذ السوفيتي في أوروبا، رأت كل من فرنسا وإنجلترا وبلجيكا وهولندا ولوكسمبورج أن مصالحها تقتضي أن تتحالف عسكريًا، وقد تم ذلك في ميثاق بروكسل المبرم في ١٧ مارس ١٩٤٨م، وهو ما يعرف باتحاد أوروبا الغربية.

ولكن سرعان ما تبين أن تلك الدول غير قادرة بمفردها على الوقوف في

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٤٣، والتكتلات

والأحلاف في عصر الوفاق، د. محمد عزيز شكري ص ٨٦.

(٢) يراجع في الخلفية التاريخية للحلف للتفصيل أكثر: المدخل في عالم السياسة، بطرس غالي، محمود

خيرى عيسى ص ٧١٢، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط ١٠ - ١٩٩٩م.

وجه ما اعتبر توسعاً سوفيتياً في الغرب دون مساعدة الولايات المتحدة الأمريكية، وقد تبنى السناتور الأمريكي فاندبرج فكرة انضمام بلاده إلى هذا التحالف، على أساس المساعدة المتبادلة بينها وبين الدول سالفة الذكر، وتقدم بتوصية رسمية في هذا الاتجاه إلى مجلس الشيوخ الأمريكي في شهر يونيو ١٩٤٨م، وأعقب ذلك بدء مرحلة من التشاور والمفاوضات بين الحكومة الأمريكية وحكومات الدول الأخرى في منطقة شمال الأطلسي.

وانتهت هذه المفاوضات بإبرام معاهدة حلف شمال الأطلسي التي تم توقيعها في واشنطن في اليوم الرابع من أبريل ١٩٤٩م، ووافق عليها مجلس الشيوخ الأمريكي بأغلبية ٨٢ صوتاً ضد ١٣ صوتاً. وتبع ذلك إجراء التصديق عليها من قبل الرئيس الأمريكي في ٢٥ يولييه ١٩٤٩م، ومن قبل الدول المؤسسة الإحدى عشرة، وبذا أصبحت المعاهدة سارية المفعول اعتباراً من ٢٤ أغسطس ١٩٤٩م.

وإذا كانت أوروبا قد رضيت بالحماية الأمريكية عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية وخروجها محطمة منهكة القوى، إلا أن البعض من الأوروبيين بعد مرور أكثر من عقد من السنين رأى خلاف ذلك، ورأى أن الولايات المتحدة قد سرت حلفهم المتمثل في ميثاق بروكسل، ليصبح فيما بعد حلف شمال الأطلسي^(١).

الأطوار والمراحل التي مر بها حلف الناتو:

يمكن أن ينظر إلى حلف الأطلسي (الناتو) من حيث أعضاؤه وأهدافه ومناطق نفوذه، من خلال التفريق بين مرحلتين زمنيتين مختلفتين:

(١) ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أبو الخير، ص ٥٤، ٤١٤.



المرحلة الأولى: مرحلة الحرب الباردة^(١).

المرحلة الثانية: انتهاء الحرب الباردة.

أما ما يتعلق بالمرحلة الأولى لنشأة الحلف؛ من حيث الدول الأعضاء فيه:

فقد اتخذ الحلف منذ البداية شكلاً مؤسسياً على نحو جعله مغايراً للأحلاف الدولية السابقة. وقد وقع على ميثاق الحلف اثنتا عشرة دولة، هي: بلجيكا، كندا، الدانمارك، فرنسا، أيسلندا، إيطاليا، لوكسمبورج، هولندا، النرويج، البرتغال، المملكة المتحدة، الولايات المتحدة الأمريكية، وفي ٢٢/١٠/١٩٥١م، انضمت تركيا واليونان للحلف، ثم في ٢٣/١٠/١٩٥٥م، انضمت ألمانيا الغربية للحلف بمقتضى اتفاقات باريس في أكتوبر ١٩٥٤م - بعد أخذٍ وردٍّ طويلين^(٢).

(١) الحرب الباردة: درج المؤرخون وعلماء السياسة على تعريف الحرب الباردة بأنها: «الصراع الذي قام بين الرأسمالية والشيوعية أو بين الكتلة الغربية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية والكتلة الشرقية بزعامة الاتحاد السوفيتي وذلك منذ نهاية الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥) وحتى سقوط الاتحاد السوفيتي ١٩٨٩م». ينظر: أمريكا جذور الغزو والعولمة، د. محمد أبو الإسعاد ص ١٩٣، دار سينا للنشر - القاهرة، ط ٢٠٠١م. وعرفها آخرون بأنها: «حالة من التوتر الشديد بين الكتلتين الشرقية والغربية، وهذه الحالة لا تصل إلى حد الحرب الفعلية ولكنها تتسم بالعداء المتبادل والمتورط في حروب مستترة وغير معلنة من أجل الحفاظ على مصالح أحد الطرفين في مواجهة الآخر». ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أبو الخير ص ٤١٤، وإستراتيجية حلف شمال الأطلسي، لواء / طه المجذوب ص ٦، إستراتيجيات مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، عدد أغسطس ١٩٩٩م.

(٢) ينظر: المنظمات الدولية، د. مفيد شهاب ص ٥٢١، والتكتلات والأحلاف الدولية في عصر الوفاق، محمد عزيز شكري ص ٨٣، ودراسة عن ظاهرة التكتل الإقليمي وارتباطها بالحياة الدولية، د. عبد الله هدية ص ٥٧، المجلة المصرية للقانون الدولي، العدد ٣٩، ١٩٨٣م، والأمن القومي والأمن الجماعي الدولي، د. ممدوح شوقي ص ٣٤٩، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٨٥م، وميثاق الأطلسي الشمالي، د. بطرس غالي ص ١ - ٤، المجلة المصرية للقانون الدولي، م ٧، ١٩٥١م، وحلف الأطلسي، د. عماد جاد ص ١٠٦، وأصول العلاقات السياسية الدولية، د. أحمد الغمري ص ٥٧٩.



و نلاحظ أن الحلف يضم دولاً تترامى في قارتين؛ من تركيا واليونان في الشرق - وهما دولتان غير أطلستيتين - إلى أمريكا وكندا في الغرب، مروراً بمعظم أوروبا الغربية، سواء أطلت على الأطلسي أم لا، لكن هذا الحلف لا يضم دول أمريكا اللاتينية أو أفريقيا الأطلسية؛ والسبب في ذلك بيّن جليّاً؛ فالقصد من الحلف كان ببساطة إقامة حزام أمان واحد قبالة الاتحاد السوفيتي^(١).

وظهر جليّاً من بيان الدول المشتركة في هذا الحلف أن العامل الإستراتيجي العسكري هو المعيار الحاسم في عضويته، وليس العامل الإقليمي كما قد يوحي بذلك اسمه.

وأما أهداف حلف الأطلسي في تلك المرحلة:

فإن الهدف العسكري يعد الهدف الرئيس لقيام حلف شمال الأطلسي، من أجل تنظيم الدفاع العسكري عن أوروبا بتجميع دول منطقة غرب أوروبا عسكرياً، تحت قيادة الولايات المتحدة الأمريكية، والتي تعتبر هذه المنطقة خط الدفاع الأول عن القارة الأمريكية، في مواجهة أي هجوم مسلح من جانب الاتحاد السوفيتي. وقد وضع ميثاق حلف شمال الأطلسي القواعد اللازمة لتنفيذ هذا الهدف^(٢).

والجدير بالذكر أن الجزائر تعرضت لحرب أسلحة هذا الحلف أثناء نضالها البطولي من أجل الاستقلال، غير أنه بالمقابل ومع انضمام تركيا للحلف أصبحت

(١) ينظر: جولة في السياسة الدولية، حسن إبراهيم، عزيز شكري، سيف عباس ص ٢٠، الدار المتحدة - بيروت، ط ١ - ١٩٧٤ م.

(٢) ينظر: المنظمات الدولية، د. مفيد شهاب ص ٥٢٢، وحلف الأطلسي، د. عماد جاد ص ١٥٣، والأمن القومي والأمن الجماعي الدولي، د. ممدوح شوقي ص ٣٥١، الإسلام والمعاهدات الدولية، د. محمد عفيفي ص ٢٦٩.



مناطق نفوذه تمتد حتى شرق البحر المتوسط، مما يجعل الوطن العربي على مرمى مدفعيته، ناهيك عن صواريخه وأدوات حربه الخطيرة الأخرى!

ولقد استمر الوضع الإستراتيجي السابق للحلف حتى عام ١٩٨٩م، حيث انتهت الحرب الباردة بعد زوال القوة السوفيتية وتفككها. ثم بعد ذلك تأتي المرحلة الثانية للحلف، وهي مرحلة ما بعد انتهاء الحرب الباردة؛ حيث حدثت تحولات جذرية في سياسة الحلف واستراتيجيته وأهدافه ومناطق نفوذه كما سيأتي.

المرحلة الثانية لحلف الأطلسي؛ بعد انتهاء الحرب الباردة:

بعد زوال القوة السوفيتية وتفككها- إضافة إلى المستجدات الدولية التي طرأت على الساحة الدولية- حدثت تحولات جذرية في سياسة الحلف واستراتيجيته وأهدافه؛ ومن ثمّ في مناطق نفوذه؛ وأصبح من الصعب على الحلف حصر هدفه في حدود دفاعية عسكرية لعدة أسباب^(١):

الأول: أن الحلف نفسه فقد صفته الدفاعية، بعد تغيير الهدف منه في إطار تداعيات انتهاء الحرب الباردة.

الثاني: أن نهاية الحرب الباردة قد أسقطت معظم المفاهيم الإستراتيجية العسكرية التي تبنتها القوى الكبرى ومؤسساتها العسكرية الجماعية كالأحلاف، بعد أن استقرت ما يربو على نصف قرن، مما يجعل إستراتيجية حلف الناتو الدفاعية غير مناسبة للبيئة الدولية الجديدة.

الثالث: أن قضيته الأساسية واهتماماته الراهنة قد تبدلت تمامًا؛ فهي الآن

(١) ينظر: موقع حلف شمال الأطلسي في النظام العالمي الجديد، د. قدري إمام ص ٤١٥، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الأسكندرية، العدد (٢)، ١٩٩٩م.

محصورة في السيطرة والهيمنة على النظام الدولي الجديد.

وهذا التوسع في اهتمامات الحلف، يترتب عليه إنشاء وظائف جديدة للحلف، حتى أصبح من الصعب معرفة الوظائف الحقيقية للحلف من خلال استقراره، لذلك تغيرت وظائف الحلف.

توسع حلف:

في أعقاب التحولات التي شهدتها العالم بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، سعت دول منطقة شرق ووسط أوروبا هذه المنطقة إلى الانضمام للمنظمات الأوروبية الغربية السياسية والاقتصادية، والحصول على ضمانات محددة من حلف شمال الأطلسي خشية عدم استقرار الأوضاع في روسيا الاتحادية، وعودة روح السياسات السوفيتية المسيطرة، وفي ذلك الوقت لم تطرح فكرة دخول الحلف على اعتبار أنها فكرة ليست في الحسبان. ولكن بعد ظهور الرغبة الأمريكية في التوسع في عضوية حلف الناتو، سارعت معظم هذه الدول في طلب الانضمام^(١).

وقد جاء الحديث عن توسيع عضوية الحلف أول مرة في يومي ١٠، ١١ يناير ١٩٩٤م، في برنامج الشراكة من أجل السلام، الذي أعلنه قادة الحلف في اجتماعهم في بروكسل، في البيان الصادر عن القمة^(٢).

وكان قرار توسيع الحلف قد اتخذ من قبل الولايات المتحدة، التي تمكنت من فرض وجهة نظرها على باقي أعضاء الحلف، ونفذت رؤيتها لتوسيع الحلف،

(١) ينظر: حلف الأطلسي، د. عماد جاد ص ١٩٥، وإستراتيجيات حلف شمال الأطلسي، طه المجدوب ص ٩.

(٢) ينظر: حلف الأطلسي، د. عماد جاد ص ١٨٤.



رغم اعتراضات وتحفظات بعض الأعضاء، الذين طالبوا بضم بلدان أخرى في المرحلة الأولى.

وزعمت واشنطن أن هدف سياسة ضم أعضاء جدد إلى حلف الناتو هو أنه سوف يدخل دَمًا جديدًا إليه، يضاعف من حيويته وقدرته على خدمة المصالح المشتركة للتحالف الغربي، ورغم سلامة ذلك من الناحية النظرية، إلا أنه لا يعبر عن الهدف الحقيقي وهو حصار وتهديد روسيا؛ حيث إن هذه الدول تمثل عبئًا حقيقيًا على الحلف، نظرًا لما تعانيه من أوضاع اقتصادية غير مستقرة، فضلًا عن كونها محكومة بالقوة والنظام الشمولي.

ولاشك أن ضم هذه الدول يحقق هدفًا آخر، هو ضمان ابتعادها الكامل عن موسكو، ويضمن انتماءها للغرب دائمًا، وذلك ردًا على المخاوف الغربية من محاولات بعث نزعات توسعية روسية جديدة، ومحاولة إعادة مكانة الاتحاد السوفيتي السابق^(١).

إن التصميم الأمريكي والإصرار على الامتداد نحو الشرق هدفه مواجهة الأوضاع التي ترتبت على انتهاء الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي، وإنشاء هيكلية جديدة للأمن الأوروبي، تضم في صلب إستراتيجيتها مبدأ توسيع نطاق الحلف خلال القرن الحادي والعشرين، وأن واشنطن لن تسمح بأن تتحول أوروبا إلى مصدر دائم للتوتر واضطراب الأمن.

وقد حددت واشنطن في محاولة لإيجاد التوازن في السياسة الأمريكية المهمة

(١) ينظر: حلف الأطلسي، د. عماد جاد ص ٢٠٥، إستراتيجيات حلف شمال الأطلسي، طه المجذوب ص ٦.

المزدوجة للحلف الغربي، والتي تجمع بين التوسع الأطلنطي بضم المزيد من دول أوروبا الوسطى والشرقية وبناء أوروبا ديمقراطية موحدة، وبين هدفه إقامة شراكة حقيقية بين حلف شمال الأطلنطي وروسيا ذات النظام الديمقراطي^(١).

وقد ثار جدل شديد بين أعضاء الحلف حول توسيع عضويته، وقد انقسم أعضاء حلف شمال الأطلنطي إلى فريقين في هذا الصدد:

الفريق الأول: رأى توسيع عضوية الحلف، في سياق تأقلم الحلف مع البيئة الأمنية الجديدة، خاصة بعد انتهاء الحرب الباردة، وحتى لا يفقد الحلف سبب وجوده، ولتقوية ودعم التحولات السياسية والاقتصادية في وسط وشرق أوروبا، دون التوقف على الاعتبار الأمنية فقط.

الفريق الثاني: عارض توسيع عضوية الحلف؛ مستنداً إلى عدم وجود أي تهديد حقيقي تتعرض له هذه الدول في شرق ووسط أوروبا، فضلاً عن أن توسيع الحلف يؤدي إلى إعادة رسم خط تقسيم جديد في أوروبا، كما أنه يؤدي إلى انقسامات داخل أوروبا الشرقية، مما يؤدي إلى تسرب التفكك وعدم الانسجام للحلف نفسه؛ مما يعرضه للانهيار كحلف وارسو.

فضلاً عن أن زيادة الأعضاء يؤدي إلى زيادة الأعباء، في الوقت الذي تتجه فيه الدول إلى خفض نفقات التسليح، والحد من سباق التسليح.

كما أن توسيع نطاق عضوية الحلف سوف يؤثر على مصالح روسيا الاتحادية الإستراتيجية والأمنية القومية والاقتصادية، مما يؤدي إلى عودة الحرب الباردة مرة

(١) ينظر: استراتيجيات حلف شمال الأطلنطي، طه المجدوب ص ٦، وحلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ٢٠٥، وسياسات التحالف الدولي، د. محمد منصور ص ٢٨١.



أخرى في صورة حرب المصالح^(١).

وفي ديسمبر من عام ١٩٩٤م في الاجتماع الوزاري للدول الأعضاء في الحلف، تم الاتفاق على توسيع عضوية الحلف ووصف ذلك بأنه قرار هام يزيد من فعالية الحلف ويسهم في دعم الأمن والاستقرار في منطقة الأطلنطي، وتم الاتفاق أيضًا إلى أن الأعضاء الجدد سوف يكونون كاملي العضوية ولهم جميع الحقوق وعليهم كافة الالتزامات للحلف^(٢).

وعلى الرغم من أن قادة الحلف أعلنوا أن أي عضو في برنامج الشراكة من أجل السلام^(٣)، مرشح لعضوية الحلف، إلا أنهم اتفقوا جميعًا على استبعاد روسيا

(١) ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ١٨٩، ١٩١، وسياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٢٨٣، وإستراتيجيات حلف شمال الأطلنطي، طه المجدوب ص ٥.
(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ١٨٤، وسياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٢٨٢.

(٣) هي فكرة أمريكية خالصة. طرحت في اجتماع مجلس شمال الأطلنطي ببروكسل، كمبادرة من الحلف في إطار السعي إلى زيادة الثقة ودعم الجهود التعاونية مع دول شرق أوروبا، من أجل تعظيم الأمن الأوروبي. وعلى أساس أنه يمثل استكمالاً لقرارات قمتي لندن (مايو ١٩٩٠م)، وروما (نوفمبر ١٩٩١م)، والتي تم بموجبها إنشاء مجلس تعاون شمال الأطلنطي. واعتمد هذا البرنامج على أهم المبادئ التي يقوم عليها القانون الدولي العام، فضلاً عن التزامه بمبادئ ميثاق الأمم المتحدة، وكذلك مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأهم المبادئ هي:
١ - الامتناع عن استخدام القوة - أو التهديد باستخدامها - ضد السلامة الإقليمية أو الاستقلال السياسي لأي دولة.

٢ - احترام الحدود القائمة وحل المنازعات بالوسائل السلمية. كما أوردت وثيقة التأسيس التعهد بالالتزام بوثيقة هلسنكي الأخيرة، وكل وثائق مؤتمر التعاون والأمن الأوروبي، وإنجاز التعهدات الخاصة بضبط ونزع التسليح.

فهذا البرنامج خطوة على طريق الانضمام للحلف. وقد لجأ الحلف إلى ذلك خوفاً من رد الفعل لبعض القوى الدولية، وكذلك نتيجة اعتراض بعض الدول أعضاء الحلف على انضمام دول تحسبها أعداء. ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ١٥٧، ١٥٨، وإستراتيجيات حلف شمال

الاتحادية؛ للأسباب التالية:

- أ- أن روسيا دولة غير مستقرة، لا ينطبق عليها شروط الانضمام على المدى القريب.
- ب- أن روسيا دولة كبيرة، وضمها للحلف سوف يؤدي إلى تغيرات جوهرية، وقد يمنحها حق الفيتو على قرارات الحلف.
- ج- أن ضم روسيا يعني مد الضمانات الأمنية للحلف إلى حدود الصين ومنغوليا، وهو ما يصطدم بنص المادة الخامسة من معاهدة واشنطن، فضلاً عن المادة العاشرة، التي تحدد المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف.
- د- إن ضم الحلف لروسيا سوف يؤدي إلى فقد الحلف لطابعه الدفاعي، وتحويله إلى منظمة للأمن الجماعي على غرار الأمم المتحدة^(١).
- وقد أدت عمليات توسيع العضوية في حلف شمال الأطلسي إلى بروز عدة مشكلات وخلافات حول عدد من القضايا، وهي: مدة وحدود توسيع الحلف، وماهية البلدان التي يجري ضمها؛ ففي حين كان رأي معظم الدول الأوروبية الأعضاء في الحلف ضرورة التريث في عملية التوسع، وعدم التسرع حتى لا يؤدي ذلك إلى ظهور خطوط تقسيم جديدة في القارة الأوروبية - إلا أن الولايات المتحدة الأمريكية انفردت بقرار التوسع، وفرضته على الدول الأعضاء في حلف الناتو، مما يزيد من هوة الخلافات الأمريكية والأوروبية ويفتح المجال أمام تراجع

الأطلسي، طه المجذوب ص ١٠، وص ١٢، ومن الحرب الباردة حتى الوفاق (١٩٤٥ - ١٩٨٠م)، كلون باول، وبيتر موني ص ١٢٥ - ١٢٩، تعريب: صادق إبراهيم عودة، دار الشروق - القاهرة، ط ١ - ١٩٨٤م، وسياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٣٢٥.

(١) ينظر: حلف الأطلسي، د. عماد جاد ص ١٩٦، وسياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٢٨٥.



الحلف وتفككه ثم انهياره، كما حدث في حلف وارسو^(١).

فالولايات المتحدة إذن قد استغلت فرصة انهيار الاتحاد السوفيتي السابق، ونهاية الحرب الباردة بينهما، وعززت من سيطرتها وهيمنتها تحت مقولة أنها هي القوة العظمى الوحيدة في العالم، وأن العالم لم يعد فيه سوى قوة عظمى واحدة؛ أي أنه أصبح أحادي القطبية.

ومنذ أن طرح مشروع توسيع الناتو في قمة الحلف في بروكسل عام ١٩٩٤م، والأعضاء الأصليون على خلاف حول صيغة التوسع وإجراءاته، إذ رأت فرنسا أن يتخذ التوسع صيغة أطلسية جنوبية، أي أنه يشمل حتى الدول غير الأوروبية الواقعة في حوض البحر الأبيض وشمال أفريقيا.

بينما فضلت ألمانيا أن يتخذ صيغة أوربية، أطلسية خالصة، تشمل دول وسط وشرق أوروبا فقط، وأن يتم ذلك بشكل جماعي استثناءً من شروط العضوية الجديدة. أما الولايات المتحدة الأمريكية، ومعها بريطانيا؛ فأرادتا أن يتخذ التوسع صيغة أطلسية مطلقة، تشمل دول رابطة الدول المستقلة، على أن يجري ذلك بشكل انتقائي؛ أي على دفعات، وحسب الشروط التي حددها مجلس الحلف ١٩٩٥م، وهي:

- ١- أن يكون العضو المرشح من الموقعين على اتفاقيات برنامج الشراكة من أجل السلام.
- ٢- أن يكون ناضجاً سياسياً، وخالياً من وجود مشكلات قومية أو عرقية، ومؤمناً بقيم الديمقراطية الغربية، ويحترم حقوق الإنسان ولديه القدرة على تعزيزها.

(١) ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ٢٣٠، وإستراتيجيات حلف شمال الأطلنطي، طه المجدوب ص ٦، وسياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٢٨٥.

٣- أن يكون ناضجًا اقتصاديًا، وقادرًا على تحمل جميع نفقات الانضمام إلى الحلف، بما في ذلك بناء جيش له مواصفات الجيوش الغربية نفسها؛ من حيث العقيدة العسكرية والتسليح.

٤- أن يضع قواته المسلحة تحت قيادة مدنية وديمقراطية.

٥- أن يبدي استعدادًا للمشاركة في فعاليات الحلف وآلياته، مثل مراكز القيادة، ولجان التنسيق والتخطيط الدفاعي المشترك، والتدريبات والمناورات، وتبادل المعلومات الأمنية والدفاعية مع الحلف^(١).

وقد حسم هذا الخلاف لصالح الموقف الأمريكي.

وفي اجتماع قمة الحلف في يوليو ١٩٩٧ م، تم اعتماد مراحل توسع الحلف^(٢).

أهداف الحلف بعد الحرب الباردة:

بانتهاى الحرب الباردة أصبح لزامًا على حلف الناتو انتقاء استراتيجية عسكرية جديدة؛ بإجراء تعديلات على الاستراتيجية الدفاعية السابقة، بما يتلاءم والمستجدات الدولية التي طرأت على الساحة الدولية، وتقوم هذه الإستراتيجية على: التحول من تنظيم عسكري صرف، مهمته الدفاع عن غرب أوروبا ومنطقة الأطلنطي ضد أي هجوم سوفيتي محتمل، إلى قوة عسكرية، وسياسية عالمية مهمتها تحقيق هيمنة قوى العالم الرأسمالي الغربي، بقيادة الولايات المتحدة على النظام الدولي^(٣).

(١) ينظر: دور حلف شمال الأطلنطي، د. نزار إسماعيل اليحالي ص ١٠١، ١٠٢، مركز الإمارات للدراسات والبحوث، ط ٢٠٠٣ م.

(٢) ينظر: إجراءات توسع الناتو؛ المشكلات والحلول المطروحة، د. محمدوح أنيس فتحي ص ٨٠، مجلة السياسة الدولية، العدد (١٢٩)، القاهرة، ١٩٩٧ م.

(٣) ينظر: دور حلف شمال الأطلسي بعد انتهاء الحرب الباردة، د. نزار إسماعيل اليحالي ص ٧٤، ٧٥.



وحتى يستطيع الحلف إيجاد مبرر لنزعه العسكرية والعدوانية واتساع رقعتها الجغرافية؛ فقد اعتمد الحلف على تقديم الإسلام وتصويره بأنه العدو الجديد والمستقبلي للحضارة الغربية. وأطلق عليه (العدو الأخضر).

وروج الحلف لهذا العدو الجديد من خلال تصويره أن التحديات التي تواجه هيمنته لم تعد متمركزة في أوروبا حصراً، إنما في الناحيتين الشرقية والجنوبية، فالمنطقة الشرقية تضم دولاً إسلامية غير عربية؛ مثل إيران وأفغانستان ودول آسيا الوسطى وباكستان، وهذه المنطقة غير مستقرة لوجود كثير من الأسباب الكامنة فيها تثير الصراعات العرقية والدينية والاجتماعية، وانتشار أسلحة الدمار الشامل، وكذلك احتمال أن يقوم فيها تحالف إسلامي قوي تقوده باكستان، من شأنه أن يعوق مهمة الحلف في تحقيق الهيمنة العالمية^(١).

أما المنطقة الثانية (الجنوبية) فهي تضم الدول العربية في شمالي أفريقيا ومصر والسودان، أي الدول العربية الواقعة في حوض البحر الأبيض المتوسط، وهي أيضاً تمثل عنصر عدم استقرار وتهديد الأمن الأوربي الأطلسي فضلاً عن كونها دولاً إسلامية.

وشكل هاجس احتمال قيام تحالف وتكتل إسلامي عربي بين المنطقتين الجنوبية والشرقية سأل في الذكر، لاعتبارات دينية وعرقية وتاريخية، خطراً كبيراً يهدد الحلف، ويقوض ويهدد إستراتيجيته الجديدة في الهيمنة والسيطرة على العالم، حتى اعتبر البعض أن الحرب القادمة سوف تكون بين الحضارة الغربية والإسلامية، فالإسلام هو المرشح للوقوف ضد هيمنة الحضارة الغربية وحلف الناتو^(٢).

(١) ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أبو الخير، ص ٥٢٦-٥٣٢.

(٢) ينظر: صدام الحضارات.. إعادة صنع النظام العالمي، صموئيل هانتجتون ص ١٧، ترجمة: طلعت الشايب، دار سطور - القاهرة، ط ٢- ١٩٩٩ م.

المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف في هذه المرحلة:

مع أن الأهداف السابقة للحلف في هذه المرحلة قد مست جوهر الصفة الدفاعية للحلف، وفتحت لإستراتيجيته الجديدة آفاقاً وأغراضاً عملياتية خارج النطاق الجغرافي التقليدي القديم للحلف، والمحصور في أوروبا ومنطقة الأطلسي؛ إلا أن الحلف لم يفصح عن تغير صفته الدفاعية، ولكنه اتخذ سلسلة من الإجراءات التي تتعلق بحجم قواته.

وهذا ما دفع حلف الناتو إلى إصدار وثيقة في عام ١٩٩٢م، عرفت باسم (المفهوم الإستراتيجي الجديد) وهي لا تتضمن مبادئ إستراتيجية عسكرية واضحة لاستخدام قواته التقليدية في مناطق الأزمات، سواء داخل حدود مسارح عملياته في أوروبا والأطلسي، أو في خارجها، ولكنها تنص على الكيفية التي ينبغي أن تكون عليها هذه القوات في المستقبل.

ويفهم من هذه الوثيقة أن الوظيفة الجديدة للناتو تكمن في العمل خارج مسرح عملياته القديم، الوارد في الميثاق المنشئ له، كما يفهم من هذه الوثيقة أن الناتو أخذ بمبدأ الهجوم لمواجهة أو احتواء الأزمات التي تنشب خارج نطاقه الجغرافي القديم، خاصة في المنطقتين الجنوبية والشرقية آنفتي الذكر^(١).

من أجل ذلك وأكثر، وجد أعضاء حلف الناتو وعلى رأسهم الولايات المتحدة ضرورة إعادة تحديد الحدود الجغرافية لنطاق وعمل الحلف؛ لتمكينه من العمل خارج نطاق المنطقة التقليدية، التي انحصر فيها نشاطه إبان الحرب الباردة^(٢).

(١) ينظر: موقع حلف شمال الأطلسي في النظام العالمي الجديد، د. قدري محمود إمام ص ٤٢٣.

(٢) ينظر: حلف الأطلسي، د. عماد جاد ص ١٥٢.



وفي النهاية يمكن القول: إن تطوير حلف الناتو في اجتماع عام ١٩٩٩م، باعتماد الإستراتيجية الجديدة للحلف يشكل سابقة خطيرة في بناء النظام الدولي الجديد، فتعاضد دور الحلف بعد انهيار النظام الدولي، يؤثر بالسلب على النظام الدولي الجديد، خاصة التعبير المطاط المستخدم في الصيغة المعلنة عن المفهوم الإستراتيجي الجديد للحلف، وهو تعبير الدفاع عن المصالح، ومكافحة الإرهاب، وهو ما يمكن أن ينسحب على أية منطقة جغرافية في العالم.

بعبارة أخرى، فإن الوظيفة الجديدة للناتو، أصبحت تتمثل في حماية المنظومة الغربية الرأسمالية من أي تهديد في أي منطقة في العالم، وذلك من خلال السيطرة والهيمنة على النظام الدولي الجديد، بدعوى حماية الديمقراطية وحقوق الإنسان، ونزع أسلحة الدمار الشامل من أيدي بعض القوى الإقليمية، التي تهدد المصالح الغربية، مما أدى إلى تغيير وظيفة الحلف من الدفاع الجماعي إلى الهيمنة والسيطرة.

ج- حلف الأنزوس (ANZUS) عام ١٩٥١م:

وهو اختصار لمعاهدة الأمن بين أستراليا ونيوزيلندا، والولايات المتحدة الأمريكية. أعضاء هذا الحلف هم: الولايات المتحدة الأمريكية، وأستراليا، ونيوزيلندا.

الهدف من هذا الحلف:

١- هدفت الولايات المتحدة من هذا الحلف، دعم وجودها في منطقة جنوب المحيط الهادي، خاصة بعد تزايد المد الشيوعي في هذه المنطقة بنجاح الثورة الشيوعية في الصين.

٢- الحيلولة دون نفاذ المد الشيوعي إلى تلك المنطقة.

٣- دعم الاستقرار في منطقة جنوب الهادي خاصة بعد الحرب الكورية التي

هددت الاستقرار في هذه المنطقة^(١).

المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف:

نصت المادة الرابعة من ميثاق هذا الحلف على أن المنطقة الجغرافية التي يغطيها حلف الأنزوس، تشمل أراضي كل الدول المتعاقدة، أو الجزر التابعة، أو الخاضعة لولايته في منطقة المحيط الهادي، والقوات والمراكب والطائرات التابعة له في منطقة المحيط الهادي.

وتعتبر المادة الرابعة من ميثاق هذا الحلف أهم مواده^(٢)، حيث جاء فيها أهم مبدأ في التكتلات العسكرية عمومًا، الذي يعتبر العمود الفقري لأي تكتل عسكري، أو تحالف ثنائي؛ فقد نصت على أنه: «يعتبر كل طرف متعاقد أي هجوم مسلح في منطقة المحيط الهادي على أي من الأعضاء يمثل خطرًا على سلامته وأمنه، ويعلن أنه يقوم بما من شأنه مواجهة هذا الخطر وفق الأصول الدستورية الخاصة به».

كما وردت في هذه المادة الرابعة صراحة خضوع هذا الحلف للأمم المتحدة خاصة المادة (٥) من الميثاق بأن أوردت أن: «الهجوم المسلح على أحد أعضاء الحلف والتدابير المتخذة لردعه يجب أن تبلغ فورًا لمجلس الأمن، ويجب أن تتوقف هذه التدابير عندما يقوم مجلس الأمن باتخاذ التدابير اللازمة لاستعادة السلام والأمن الدوليين»، وهو ما جاء صراحة في نص المادة (٥١) من ميثاق الأمم المتحدة. وهي المادة التي تستند إليها جميع التكتلات العسكرية، التي أنشئت في فترة ما بعد الحرب

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٣٥٦، وحلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ١١٤.

(٢) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٥٧ الهامش.



العالمية الثانية، ويعتبر حلف الأنزوس ثاني تكتل عسكري يولد بعد الأمم المتحدة. وقد واجه حلف الأنزوس مشكلات عديدة خلال حقبة الثمانينات، ولا سيما إثر رفض الحكومة العمالية في نيوزيلندا عام ١٩٨٤م، السماح للسفن الأمريكية الحاملة للأسلحة النووية بالدخول إلى موانئها، كذلك فقد أعلنت كل من أستراليا ونيوزيلندا مع إحدى عشرة دولة من الجزر الواقعة جنوب المحيط الهادي عام ١٩٨٥م، في معاهدة رادوتونجا، عن جعل منطقة جنوب الباسفيك خالية من السلاح النووي.

وفي عام ١٩٨٦م، رفضت أستراليا المقترحات الأمريكية بمشاركتها في مبادرة الدفاع الاستراتيجي SDI والتي عرفت بحرب النجوم، وفي ذات العام تم تعليق عضوية نيوزيلندا في الحلف، وقد انعكست كل هذه الخلافات على فعالية الحلف، مما أدى إلى تجميد نشاطه عملياً، رغم سريان المعاهدة المنشئة له، فهي حتى الآن سارية المفعول نظرياً فقط^(١).

ومما يحسن الإشارة إليه أن هذا الحلف لم يكن له أي أجهزة داخلية، تسهر على تطبيق بنوده؛ ولذا فقد ظل حبيس الأوراق التي كتب عليها، أي أنه كان نظرياً فقط.

د- حلف جنوب شرق آسيا (الساتو) South East Asia Treaty Organization

(SEATO) (سبتمبر ١٩٥٤م):

ويطلق عليه أيضاً حلف مانिला؛ نسبة إلى العاصمة الفلبينية مانिला، التي عقدت فيها المعاهدة المنشئة لهذا الحلف. وهو في الحقيقة امتداد لحلف الأنزوس،

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٣٥٧، وحلف الأطنطبي، د. عماد جاد ص ١١٥.

الذي عقد بين كل من الولايات المتحدة الأمريكية وأستراليا ونيوزيلندا في سبتمبر عام ١٩٥١م، للدفاع عن منطقة المحيط الهادي، السابق ذكره.

أولاً: الخلفية التاريخية للحلف:

يقال إن التفكير في إنشاء هذا الحلف بدأ منذ أن ظهرت الصين الشعبية كقوة متعازمة في القارة الآسيوية، وفي السياسة الدولية عمومًا بعد العام ١٩٤٩م. وكانت الدول التي تبنت الدعوة إلى إنشائه في البداية هي: الفلبين وتايلاند وكوريا الجنوبية؛ وذلك بدافع التخوف من أن تقع تحت السيطرة الشيوعية. وقد جاءت الحرب الكورية وحرب الهند الصينية لتدعم هذه المخاوف.

وهنا تحركت الولايات المتحدة علناً (بعدما كانت تحرض سراً)، لإقامة تنظيم دفاعي عن منطقة جنوب شرق آسيا، وقد تم ذلك بتوقيع حلف مانिला، أو معاهدة حلف جنوب شرق آسيا، وذلك في الثامن من سبتمبر ١٩٥٤م^(١).

ثانياً: الدول الأعضاء في الحلف:

وقع معاهدة مانिला كل من: أستراليا، فرنسا، نيوزيلندا، باكستان، جمهورية الفلبين، تايلاند، المملكة المتحدة، والولايات المتحدة الأمريكية.

وقد تركت المادة السابعة الباب مفتوحاً أمام أي دولة ترغب في الانضمام إلى المعاهدة، إذا كانت في وضع يمكنها من تدعيم أهداف هذا التحالف، وفي هذه الحالة كان يشترط أن يصدر قرار بقبولها وضمها إلى عضوية معاهدة الحلف بالإجماع. ولم تحدد المادة العاشرة مدة محددة لسريان مفعول هذه المعاهدة مما أتاح لأية

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٤٣-٤٤.



دولة حق الانسحاب من الحلف، بعد سنة من تقديمها بطلب توضح فيه نيتها بالانسحاب إلى حكومة الفيلبين، التي تتولى إخطار الأطراف الأخرى في التحالف بهذا الإجراء.

ثالثاً: أهداف الحلف:

الهدف الحقيقي لحلف مانيلا، هو محاصرة المد الشيوعي في هذه المنطقة، ولذا فإن التفكير في إنشاء هذا الحلف بدأ منذ أن ظهرت الصين الشعبية كقوة متعاطمة في القارة الآسيوية وفي السياسة الدولية عموماً بعد عام ١٩٤٩ م. ولذلك تحفظت الولايات المتحدة الأمريكية على أن يكون تدخلها في حالة واحدة؛ وهي تعرض الدول الأعضاء في الحلف للتهديد أو العدوان من الجانب الشيوعي فقط، (وقد وردت في نهاية المعاهدة فقرة خاصة بذلك)، أما في غير ذلك فيكون بالتشاور مع الدول الأعضاء^(١).

وتعتبر المادة الرابعة من معاهدة الحلف أهم موادها على الإطلاق؛ فهي تنص على أنه في الحالات التي يقع فيها اعتداء مسلح على إحدى الدول الأعضاء في المعاهدة، وفي حدود المنطقة التي يغطيها دفاع الحلف، ومتى تم التأكد من ذلك بطريق الإجماع؛ فإن مثل هذا الاعتداء يعتبر موجهاً إلى كل دول الحلف، ومن ثم يتعين عليها -وفقاً للإجراءات الدستورية الخاصة بكل دولة- أن تتخذ من التدابير والترتيبات ما يمكنها من التصدي للعدوان.

وفي الحالات التي يحدث فيها التهديد بغير أسلوب القوة المسلحة، تقوم الدول الأعضاء في الحلف بالتشاور الفوري بقصد التوصل إلى التدابير المناسبة في

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٤٤-٤٥.

مثل هذه الظروف.

كما نصت هذه المادة على أنه في الحالات التي يتفق فيها بالإجماع على استخدام إقليم أي من الدول المتحالفة لمقاومة العدوان، الذي يقع ضد واحدة منها، فإن الاستخدام يكون معلقاً على شرط موافقة حكومة الدولة صاحبة هذا الإقليم.

كما تضمن الميثاق أيضاً النص على مبدأ فض المنازعات بالطرق السلمية بين أعضائه، كما نص عليه ميثاق الأمم المتحدة، وكذلك التزام الدول الأعضاء بعدم استخدام القوة، أو التهديد باستخدامها طبقاً لميثاق الأمم المتحدة.

كما فرض على الدول الأعضاء بالمحافظة على القدرات الفردية والجماعية للتصدي لأي هجوم مسلح، والعمل على زيادة هذه القدرات، والتصدي لأي نشاط تخريبي موجه، ومنع أي محاولات للتهديد أو التخريب أو قلب نظم الحكم.

وأكد الميثاق على رفع المستوى الاجتماعي والاقتصادي للدول الأعضاء^(١)، ويعتبر الحلف ميثاق دفاع مشترك، وقد حرصت المادة السادسة على أن تؤكد عدم تعارضه مع ميثاق الأمم المتحدة، ووظائف الهيئة العالمية في حفظ السلم والأمن الدوليين.

ومما يجدر الإشارة إليه أن ميثاق الحلف قد أشار كذلك إلى حالات العدوان غير المباشر، التي لا يتم فيها استخدام القوة المسلحة، والتي كان يقصد بها ما أسمته: (الأنشطة التخريبية أو الهدامة)، التي قد تقوم بها القوى الموالية للشيوعية؛ سواء أكانت داخلية أو خارجية، والتي يكون من شأنها زعزعة الاستقرار السياسي في الدول الأعضاء.

(١) ينظر: الأهداف العسكرية لحلف جنوب شرق آسيا، أ. جمال الدين عسكر ص ٤٩، المجلة المصرية للعلوم السياسية، م ١ العدد (١)، سبتمبر ١٩٥٦ م، السنة الأولى، والمنظمات الدولية، د. مفيد شهاب ص ٥٢٩.



ولعل هذا البند يعكس بوضوح إصرار الدول الأعضاء في الحلف على معارضة أي شكل من أشكال الثورة، أو تغيير نظم الحكم القائمة في أي منها، حتى ولو كان ذلك بالإرادة الشعبية، مما كان يعني أن هدف الحلف يتمثل في إسباغ حماية الدول الغربية الكبرى لنظم حاكمة، ذات طبيعة معينة، موالية للغرب بطبيعة الحال في هذه الدول^(١).

رابعاً: المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف:

تحدد المادة الثامنة من معاهدة مانيلا المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف، وهي تشمل باكستان، تايلاند، لاوس، فيتنام الحرة وكمبوديا، أستراليا، نيوزيلندا، الفيلين. ومع أن المملكة المتحدة طرف في الحلف إلا أن هونغ كونغ - وكانت مستعمرة بريطانية وقتها - مستبعدة من دفاعه، بموجب نص خاص جاء فيه: أن الحلف لا يشمل منطقة الباسيفيكي شمال الدرجة ٢١ و ٣٠ دقيقة - الخط الممتد شمال الفلبين -.

وواضح من هذا التحديد لمنطقة دفاع الحلف أن كلاً من بريطانيا والولايات المتحدة لم تدخلا دفاعاً عن أراضيها؛ فهي بعيدة عن مداه الجغرافي؛ بل دفاعاً عن مستعمراتها ومناطق نفوذها السياسي والاقتصادي في منطقته من امتداد نفوذ الخصم، الذي هو الصين في حالتنا.

ضعف الحلف وتصفيته:

بعد حرب باكستان مع الهند عام ١٩٧١م، أعلنت باكستان رسمياً انسحابها

(١) ينظر: سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٣٥٩.

من الحلف، بعدما فشل حلفاؤها فيه في تقديم أية مساعدة لها في حربها مع الهند عام ١٩٧١م، التي أدت لانفصال إقليمها الشرقي في ما يعرف الآن بجمهورية بنغلادش من جهة، وبعدها وقفت الصين (العدو المزعوم لدول الحلف) بجانب باكستان في تلك الحرب، من جهة أخرى!!

وبعد التقارب الأمريكي الصيني، اعتباراً من مطلع السبعينات، لم تعد أمريكا تنظر إلى الصين نظرتها القديمة، ولذا فإن الأهمية التي كانت تقلقها لم تعد بالقدر الذي كان في فترة الخمسينات وما بعدها.

وإزاء هذه التطورات الدولية الكبرى، تدهور الحلف تدهوراً كبيراً، مما أدى إلى شل فعاليته، واتخاذ المجلس الوزاري للحلف عام ١٩٧٦م قراراً بتصفيته خلال عامين^(١).

وأما المحالفات الثنائية التي تم إبرامها بين دول الكتلة الغربية:

فتكاد تكون قاصرة على محالفات بين الولايات المتحدة الأمريكية، وكانت بالطبع لتحقيق الرغبة الأمريكية في حصار الاتحاد السوفيتي، ومنعه من التوسع ونشر أفكاره الشيوعية، ومن أشهر هذه المحالفات الثنائية:

- ١- المعاهدة الأمريكية - الفيليبينية عام ١٩٥١م.
- ٢- المحالفة الأمريكية - مع كوريا الجنوبية ١٩٥٣م.
- ٣- المحالفة الأمريكية - اليابانية ١٩٦٠م.

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٤٧، ٤٩، والتكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د. محمد عزيز شكري ص ٨٤، والعلاقات السياسية الدولية، د. إسماعيل مقلد ص ٣٦٠، والتكتلات والسياسة الدولية، د. بطرس غالي ص ١٣٢، ١٣٣، وحلف الأطلسي، د. عماد جاد ص ١١٥، وأسس الجغرافية السياسية، د. علي أحمد هارون ص ٤١٥.



٤- المحالفة الأمريكية - الأسبانية ١٩٧٦ م.

ثانياً: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين دول الكتلة الشرقية:

الحلف العسكري الجماعي الوحيد الذي أنشأته الدول الاشتراكية هو حلف وارسو، غير أن حلفاً اشتراكياً ثنائياً معيناً يعتبر ذا قيمة خاصة من الناحية التاريخية على الأقل، وهو الحلف الروسي الصيني؛ ولذا فسوف نقتصر على هذين الحلفين.

أ- حلف وارسو (WARSAW):

حلف وارسو أو ما يعرف رسمياً باسم: معاهدة الصداقة والتعاون والمساعدة المتبادلة، هو المنظمة التي تقابل حلف شمال الأطلسي في الكتلة الغربية. أولاً: الخلفية التاريخية لحلف وارسو:

ظهر الحلف إلى حيز الوجود في مايو ١٩٥٥ م، أي بعد حلف الأطلسي بست سنوات، وجاء ردّاً مباشراً لما سمي بحلف الأطلسي الجديد الذي ضم ألمانيا الغربية، حيث أبرمت معاهدته بعد تسعة أيام فقط من تدشين اتحاد أوروبا الغربية، الذي جعل من ألمانيا الاتحادية دولة ذات سيادة، وقرر قبولها عضواً عاماً في حلف الأطلسي^(١).

ثانياً: أهداف الحلف:

السبب الظاهر والبارز لإنشاء الحلف، هو انبعاث ألمانيا كدولة عسكرية قوية في قلب أوروبا وإدماجها في الترتيبات العسكرية لكتلتها الغربية. حيث اعتبر الاتحاد السوفيتي هذا الإجراء تهديداً حاداً لأمنه القومي، وهو

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٥٥-٥٧.



الأمر الذي تطلب منه إعادة تقويم إستراتيجيته الدفاعية، واستبدال سلسلة مواثيق دفاعه الثنائية مع أوروبا الشرقية بمنظمة عسكرية جماعية.

ولاشك أن ثمة دوافع أخرى وراء إنشاء حلف وارسو، لها صلة بعلاقة الاتحاد السوفيتي بحلفائه الأوروبيين الآخرين، وبمركزه العسكري في أقاليم بعض هذه الدول، حيث تزامن ذلك مع تطورات أخرى هامة؛ فقد أبرمت معاهدة الحلف قبل يوم واحد من توقيع معاهدة الدولة النمساوية، التي وضعت حدًا قانونيًا لاحتلال النمسا من قبل السوفييت والدول الأوروبية الأخرى.

وكان الاحتلال السوفيتي للنمسا الأساس القانوني لعسكرة القوات السوفيتية في المجر ورومانيا، فلما انتهى الاحتلال السوفيتي للنمسا لم يعد ثمة مبرر قانوني لهذه العسكرة.

كما أن معاهدة وارسو أدخلت ألمانيا الشرقية في المعسكر الاشتراكي، وبهذا خلقت مبررًا جديدًا لاستمرار الوجود السوفيتي في أراضيها؛ فجاءت معاهدة وارسو استجابة لهذين الوضعين؛ بإيجاد أساس قانوني للوجود العسكري السوفيتي في كل دول أوروبا الشرقية^(١).

فجاء هذا التنظيم العسكري الجماعي ليضفي مسحة من الشرعية على الوجود السوفيتي في شرق أوروبا، ثم إنه يجعل من الصعب على الدول الأعضاء فيه أن تنسحب منه؛ لأن هذا الانسحاب كان لابد وأن يُقابل بمقاومة القوة المجتمعة لدى دول الحلف، ويمكن للمرء أن يسوق أحداث تشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨ م، كدليل على هذه النظرة.

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ١٩.



ثم جاء الحلف أيضًا ليحقق رغبة الاتحاد السوفيتي في خلق منظمة عسكرية على غرار حلف شمال الأطلسي؛ ليستخدمها كأداة تكتيكية في المفاوضات الدبلوماسية الجارية بين المعسكرين العملاقين، خاصة وأن مؤتمرًا للأقطاب كان قد تقرر عقده في جنيف في يولييه ١٩٥٥ م.

أي إن القصد الرئيس من إقامة الحلف هو استخدامه في دعم مركز الاتحاد السوفيتي في المساومات التي يدخل طرفًا مباشرًا فيها^(١).

ثالثًا: الدول الأعضاء في حلف وارسو:

ضم الحلف كلاً من الدول الآتية: ألبانيا^(٢)، بلغاريا، تشيكوسلوفاكيا، جمهورية ألمانيا الديمقراطية، المجر، بولونيا، رومانيا، واتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية.

وفي ضوء المادة الرابعة لمعاهدة الحلف، والتي حصرت تطبيق معاهدة الحلف في النطاق الأوروبي البحت، وتحديد الإطار الجغرافي لمسؤوليات الحلف بالقارة الأوروبية فقط؛ فإن دولاً شيوعية أخرى مثل الصين الشعبية وكوريا الشمالية وفيتنام ومنغوليا وكوبا لم تنضم إليه.

وإن كانت المادة التاسعة من معاهدة وارسو تنص من جهة أخرى على أن عضوية الحلف مفتوحة لأي دولة، بصرف النظر عن طبيعة نظامها الاجتماعي أو السياسي، إذا ما توفرت لديها الرغبة في الالتزام بأحكام المعاهدة، والعمل على

(١) ينظر: التكتلات الدولية الإقليمية ودول عدم الانحياز، إسماعيل صبري مقلد ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٢) بسبب انضمام ألبانيا إلى الصين في صراعها العقائدي مع الاتحاد السوفيتي، لم تعد عضوًا نشطًا في الحلف، مع أنها لم تسحب منه رسميًا. ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ١٨٨ هامش (٣).

دعم أمن وسلام الشعوب التي تمثلها الدول الأعضاء في الحلف.

وفي هذا النص مزيدة سياسية واضحة على أرباب حلف الأطلسي؛ إذ فتح المجال نظرياً لأية دولة أوروبية للانضمام إليه، رغم استحالة ذلك من الناحية الواقعية. بل إن المادة الحادية عشرة من المعاهدة تنص على أنه في حالة إنشاء نظام للأمن الجماعي في أوروبا، وعقد معاهدة أوروبية عامة لتحقيق هذا الغرض؛ فإن معاهدة حلف وارسو تنتهي بمجرد أن يبدأ سريان مفعول هذه المعاهدة الأوروبية العامة. وفي هذا نجد تحريضاً للتعاون الأوروبي الأمني الجماعي تحت شعار أوروبا للأوروبيين؛ أي ليس لأمريكا.

رابعاً: المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف:

خلافًا لحلف الأطلسي؛ فإنه ليس في المعاهدة المنشئة لحلف وارسو تحديد جغرافي للمنطقة المشمولة بدفاعاته، غير أنه يتضح من المادة الرابعة سالفه الذكر أن هذه المنطقة تشمل أقاليم الدول الأعضاء الأطراف فيها، الواقعة في أوروبا، أي أن الجزء الآسيوي من الاتحاد السوفيتي لا يدخل فيها.

ولعل ذلك عائد - في قسم منه على الأقل - إلى أنه عند توقيع اتفاقية وارسو كانت العلاقات السياسية بين الاتحاد السوفيتي والصين الشعبية علاقة حليفين؛ فلم تكن موسكو تخشى أي هجوم قد يأتيها من الشرق، لكن الأمور تبدلت بعد ذلك وهذا ما يجعل الاتحاد السوفيتي وقتها - نظرياً على الأقل - يقف وحده في أي صدام عسكري محتمل مع الصين الشعبية.

مدة الحلف:

إن اتفاقية وارسو المؤرخة في ١٤ مايو ١٩٥٥ م، هي الأداة المنشئة لمنظمة



حلف وارسو، ومدتها عشرون عامًا، ولأي دولة عضو حق الانسحاب شريطة أن يتم ذلك قبل عام من تاريخ إنهاء هذه المعاهدة. وتتجدد معاهدة وارسو تلقائيًا لمدة عشر سنوات أخرى.

وتنص المادة الحادية عشر من هذه المعاهدة أنه في حالة إنشاء نظام الأمن الجماعي في أوروبا، وعقد معاهدة أوروبية عامة لتحقيق هذا الغرض فإن معاهدة وارسو تنتهي بمجرد أن يبدأ سريان مفعول هذه المعاهدة الأوروبية^(١).

سقوط حلف وارسو وتصفيته:

في أول أبريل عام ١٩٩١م أعلن انتهاء نشاط حلف وارسو، وكان اجتماع اللجنة الاستشارية السياسية في براغ في أول يوليو عام ١٩٩١م هو الأخير؛ حيث أعلن إنهاء وجود الحلف وتصفيته^(٢).

وفي ١/٧/١٩٩١م ببراغ اجتمعت ست دول من الموقعين على معاهدة حلف وارسو (معادة الصداقة والتعاون والمعونة المتبادلة)، للتوقيع على بروتوكول إلغاء الحلف، وهي: تشيكوسلوفاكيا - بلغاريا - المجر - بولندا - رومانيا - الاتحاد السوفيتي.

أما الدولتان العضوان الغائبتان عن التوقيع؛ فهما ألبانيا التي انسحبت نهائيًا

(١) ينظر: التكتلات والأحلاف في عصر اليفاق، د. محمد عزيز شكري ص ٨٥، والتنظيم الدولي، د. عائشة راتب ص ٤٣١، وأسس الجغرافية السياسية، د. علي هارون ص ٤١٦، والعلاقات السياسية الدولية، د. إسماعيل مقلد ص ٣٦٧.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ١٢٩-١٣٣، وسياسات التحالف الدولي، د. ممدوح منصور ص ٣٥٣-٣٦٧، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٧٦، وأسس الجغرافية السياسية، د. علي أحمد هارون ص ٤١٧، والأمن القومي والأمن الجماعي الدولي، د. ممدوح شوقي ص ٣٦٧، ٣٦٨.

من الحلف في عام ١٩٦٨ م، وألمانيا الشرقية التي لم تعد قائمة قانوناً بقيام الوحدة بين شطري ألمانيا في عام ١٩٩٠ م.

وكانت هذه هي الخطوة الثانية والأخيرة في هذا الاتجاه، فقد سبق أن تم التوقيع على بروتوكول بودابست في ٣١ / ٣ / ١٩٩١ م، حيث أقر الموقعون عليه بتصفية الهيكل العسكري للحلف، ولم يبق منه سوى الهيكل السياسي، وهذا ما قد تولاه بروتوكول براغ في ١ / ٧ / ١٩٩١ م، مثلما سلفت الإشارة.

ويمكن حصر أسباب سقوط حلف وارسو في الآتي:

١ - تقلص قدرات ونفوذ القوة المهيمنة في الحلف (روسيا):

حيث إن الحلف نشأ في الأصل بقرار سوفيتي، وظهر النفوذ السوفيتي على التنظيم السياسي والعسكري وبرامج العمل والتخطيط العسكري والعقيدة العسكرية.

٢ - التغيرات التي طرأت على مصادر التهديد وكيفية إدراكها:

فقد تشكل حلف وارسو في ظل تواجد الجيش الأحمر على أراضي دول شرق ووسط أوروبا، ووجود نظم حكم موالية للاتحاد السوفيتي بصفة عامة.

ومما ساعد على استمرار تماسك الحلف في مرحلته الأولى، السياسة العدائية الأمريكية - الغربية والتي تجسدت في إعادة تسليح ألمانيا الغربية، وإدخالها حلف شمال الأطلسي، وهي تمثل مصدر التهديد الرئيس لمعظم دول شرق ووسط أوروبا.

ومع ذلك فإن الدول الأعضاء في الحلف وارسو، كان لديها من مصادر التهديد الأخرى ما لها من الأولوية عن ألمانيا، فبعض الأعضاء كانت ترى في بعضهم البعض خطورة وتهديد أكثر من ألمانيا؛ فالمجر كانت ترى في رومانيا مصدر التهديد الأكبر عليها والعكس. وبلغاريا كانت ترى في تركيا ويوغسلافيا الخطر المحتمل الأكبر عليها.

أما بولندا فكانت تخشى من ألمانيا الشرقية أكثر من ألمانيا الغربية، باختصار



كانت الدول الأعضاء تخشى من بعضها البعض أكثر من الدول الغربية البعيدة عنهم جغرافياً، مما عجل بسقوط حلف وارسو.

وكان مما أسهم في تغير إدراك التهديد، ذلك الانفتاح على الشرق الذي أقدمت عليه ألمانيا الغربية على نحو أضعف من مخاوف دول شرق ووسط أوروبا، مما أدى إلى اقتناع أعضاء حلف وارسو بأن حلف الأطلنطي لا ينوي الهجوم على الشرق وعليهم والإحاطة العسكرية بالنظم الاشتراكية.

٣- التغير في السياسات المحلية للدول الأعضاء في الحلف:

يعتبر هذا العامل هو الأساس في تفكك حلف وارسو خاصة، وأي حلف عامة، فالتفكك بدأ بفعل التحولات الداخلية في الدول الأعضاء التي يمكن إجمالها فيما يلي:

أ - الاتجاهات السكانية والاجتماعية التي طرأت على شعوب دول شرق ووسط أوروبا.

ب - تغير النظم الموالية لموسكو، مما أدى إلى تغير ترتيبات التحالف، ولأن هذه التغيرات جاءت عبر تحركات شعبية جارفة أقرب إلى الثورات.

وقد بدأ هذا التغير بفضل قرار جورباتشوف بحق دول شرق أوروبا في نهج طريقها المستقل، وتقليص القوات السوفيتية في دول شرق ووسط أوروبا، حيث كان ذلك في عام ١٩٨٥ م وما بعدها. وهو ما سمي بعهد الحيوية المحلية الوطنية، بناءً على ذلك فقد بدأ الاتحاد السوفيتي نفسه ينهار، وتم سحب الجيوش الروسية من أوروبا وعلى أثر ذلك تم تغيير المفاهيم الإستراتيجية والأيدولوجية التي تقوم عليها الكتلة الشيوعية الشرقية وانفرط العقد، وانتهى الحلف والإمبراطورية السوفيتية.

التحالفات الثنائية في المعسكر الشرقي:

في خلال سعي الاتحاد السوفيتي لنشر الفكر والمبادئ الشيوعية، ومحاوله



وقف المد الغربي والرأسمالي لجأ إلى عقد العديد من معاهدات الصداقة والتعاون التي كان يخفي وراءها التعاون العسكري، وقد نجح الاتحاد السوفيتي بالفعل في عقد العديد من التحالفات مع الدول في مناطق العالم المختلفة.

وقد استفاد الاتحاد السوفيتي من ذلك وبسط نفوذه وأفكاره ومبادئه الشيوعية في مناطق شاسعة من العالم، حتى انقسم العالم كله إلى كتلتين: إحداهما: غربية، وهي الكتلة الرأسمالية بقيادة الولايات المتحدة، والثانية: شرقية: وهي الكتلة الشرقية الشيوعية بقيادة الاتحاد السوفيتي.

ومن أهم هذه التحالفات هي:

١- التحالف السوفييتي الصيني:

وهو ما يعرف بمعاهدة الصداقة والتحالف والمساعدة المتبادلة بين اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية وجمهورية الصين الشعبية، والتي أبرمت في ١١ أبريل عام ١٩٥٠م، ويعد هذا التحالف من أهم التحالفات الثنائية التي أقامها الاتحاد السوفيتي.

٢- معاهدة الصداقة السوفيتية - الهندية (عام ١٩٧١م):

في ٩ أغسطس ١٩٧١م، تم عقد معاهدة السلام والصداقة والتعاون الهندية السوفيتية، وجاءت المعاهدة في ديباجة واثني عشرة مادة؛ حيث أكد الطرفان فيها رغبتهم في التوسع في علاقات الصداقة القائمة بينهما وفي دعمها، وأكدوا فيها التزامهما بمبادئ التعايش السلمي، والتعاون بين الدول على اختلاف نظمها السياسية والاجتماعية، وبأهداف ومبادئ ميثاق الأمم المتحدة.

وقد كان لهذا التحالف أثر بالغ في دعم الهند في حربها ضد باكستان، حيث أمد السوفيت الهند بمقتضى هذه المعاهدة بما تزيد قيمته على مليار دولار من الأسلحة في إطار حربها ضد باكستان، التي كانت الصين تدعمها مما أدى إلى انتصار الهند على باكستان.



اعتماد الاتحاد السوفيتي سياسة التحالفات الثنائية وتوسعه فيها:

في منتصف السبعينات، وسع الاتحاد السوفيتي من أهدافه التوسعية، حيث قام بمدّها إلى قلب القارة السوداء أفريقيا، ومنطقة الكاريبي، وأمريكا الوسطى، ومن هذه التحالفات:

١- معاهدة الصداقة السوفيتية - الأنجولية عام ١٩٧٦ م.

٢- معاهدة الصداقة السوفيتية - الأفغانية عام ١٩٧٨ م.

٣- معاهدة تحالف السوفيت - فيتنام عام ١٩٧٨ م. واستطاع الاتحاد السوفيتي بمقتضى هذه المعاهدة الحصول على تسهيلات بحرية للأسطول السوفيتي في ميناء كام رانه، الذي أقامته الولايات المتحدة في فيتنام الجنوبية.

٤- معاهدة الصداقة السوفيتية - اليمنية الجنوبي عام ١٩٧٩ م.

٥- ميثاق التعاون بين الاتحاد السوفيتي - ونيكاراجوا عام ١٩٨٥ م.

وتشير الدلائل إلى أن الاتحاد السوفيتي قد نجح بالفعل خلال حقبة السبعينيات والثمانينيات في الاستفادة من الصراعات الإقليمية في مناطق العالم الثالث المختلفة، لكي يوسع من دائرة نفوذه، وشكل فعلاً تهديداً حقيقياً للمصالح الأمريكية والغربية في أماكن متفرقة من العالم.

وقد لجأ الاتحاد السوفيتي لتوسيع مناطق نفوذه ونشر مبادئه وأفكاره الشيوعية إلى عدة وسائل؛ أبرزها: الدعم العسكري التي كانت دول العالم الثالث في أمس الحاجة إليه. وذلك في إطار ما كان يسمى بمعاهدات الصداقة والتعاون، التي أبرمها السوفيت مع العديد من هذه الدول^(١).

(١) ينظر: محاضرات في المنظمات الدولية، د. نبيل أحمد حلمي ص ٦٣٥، وسياسات التحالف الدولي، د. مدوح منصور ص ٣٦٦-٣٧٠، والمنظمات الدولية، د. مفيد شهاب ص ٥٣٢.

المطلب الثاني

الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين المسلمين

للإسلام نظرة للعلاقات الدولية تختلف في أساسها عن تلك التي يأخذ بها عالم اليوم؛ فالإسلام أصلاً لا يعترف بانقسام العالم إلى كيانات سياسية ذات سيادة لكل منها نطاقها القانوني في العيش؛ بحيث لا يخضع أي منها لقواعد أعلى، إلا إذا قبل هذه القواعد؛ بل على العكس من ذلك يهدف الإسلام إلى توحيد بني البشر في ظل نظام قانوني واحد هو الشريعة الإسلامية.

فالشريعة الإسلامية موجهة للناس كافة دونما تمييز على أساس الأصل أو اللون أو اللغة. ومن المتفق عليه لدى الفقهاء المسلمين أن بلاد المسلمين واحدة، مهما تعددت أقاليمها، وتباعدت أمصارها، واختلف حكامها، ما دامت السيادة فيها لدين الله وحده^(١).

والشريعة الإسلامية، خلافاً لكل شريعة سبقت؛ لم تكن ديناً فحسب بالمعنى الذي يفهم فيه الدين، بل إنها أيضاً نظام قانوني يحدد للبشر حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم؛ بعبارة أخرى الشريعة الإسلامية لا تنظم علاقة المخلوق بالخالق فحسب؛ بل تنظم في ذات الوقت علاقة المخلوقات فيما بينها، وعلى مختلف المستويات الاجتماعية؛ فهي إذن شريعة تحكم مختلف مظاهر النشاط الإنساني^(٢).

والشريعة الإسلامية من ناحية أخرى مستمدة في أصولها الرئيسية من عند

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ١١٢، ١١٣.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ١١٢، ١١٣.



الله؛ فهي كما يقرر فقهاؤها أعدل الأنظمة القانونية وأفضلها، وهي نظام خالد يحكم البشر إلى يوم يبعثون.

غير أن الشريعة الإسلامية رغم نزعتها العالمية واتجاهها إلى تكوين مجتمع إنساني واحد؛ لم تمتد إلى كافة أنحاء العالم؛ لذا أوجد الفقهاء تقسيماً نظرياً للعالم إلى مجتمعين متميزين هما دار الإسلام أو دار العدل ودار الحرب أو دار الشرك. والعلاقات بين الدارين نظمتها أحكام فقهية رائعة خالدة عبر العصور^(١). وهو مادفع بعض المنصفين في العالم الغربي اليوم لأن يعترف بأن محمد بن الحسن الشيباني صاحب السير الكبير هو أبو القانون الدولي وليس غروشيوس وغيره من الأوروبيين^(٢).

أما من الناحية التاريخية فقد مر العالم الإسلامي بعصور ظلام دامس بعد عصور النور الكبرى. وناصر الغرب النصراني العرب والمسلمين العداوة والخصام، وتمكنت دوله من احتلال أراضي إسلامية كثيرة، وأسقطت الخلافة الإسلامية وأخضعت شعوبها للاستعمار المباشر أو في مناطق النفوذ.

ثم بفعل الحركات الثورية والتحررية التي شهدتها العالم منذ الحرب العالمية الأولى وحتى الآن، استعادت هذه الشعوب حريتها، وبرزت على المسرح الدولي دولاً مستقلة ذات سيادة، وبخاصة في قارتي آسيا وأفريقيا. وبدأت الدعوات تتعالى لتقارب دول الإسلام وشعوبه بشكل أو بآخر، وإيجاد تحالفات وتكتلات إسلامية على غرار التحالفات التي نشأت في الشرق والغرب بين الدول غير المسلمة.

(١) ينظر: المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم، محمد عزيز شكري ص ١٨.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص ١٨-٢٢.

ومن تلك الأحلاف المعاصرة التي نشأت بين المسلمين:

أ- الحلف العربي أو اتفاقية الدفاع المشترك بين دول الجامعة العربية ١٩٥٢م:

لم يعط ميثاق الجامعة العربية الشئون العسكرية الاهتمام الكافي، رغم ضعف الدول العربية عسكرياً وقتها، مما كان يستدعي الاهتمام بالشئون العسكرية حفاظاً على استقلالهم الجديد وسيادتهم، وبعد كارثة فلسطين وزرع الكيان الصهيوني في قلب الوطن العربي، أدركت الدول العربية ساعته الأهمية القصوى للشئون العسكرية، وشعرت بضرورة التعاون العسكري فيما بينها، لمواجهة الخطر الصهيوني الذي أصبح يهدد الوطن العربي بأكمله^(١).

وبعد الهزيمة التي مُني بها العرب عام ١٩٤٨م على يد عصابات الكيان الصهيوني استشعر القادة العرب خطورة النقص الكبير في نظرية الأمن الجماعي العربي؛ الأمر الذي جعل الدول العربية في يونيو ١٩٥٠م، تبرم ما يعرف باتفاقية الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي لدول الجامعة العربية، التي أنشأت بشيء من التفصيل ما يمكن اصطلاحاً تسميته الحلف العربي^(٢)، وقد اعتبر قائماً فعلاً اعتباراً من أغسطس ١٩٥٢م.

أهداف الحلف العربي: وقد حددت مقدمة هذه الاتفاقية الهدف الرئيس من هذا الحلف؛ إذ نصت على أنه: «...تحقيق الدفاع المشترك عن كيائها، وصيانة

(١) ينظر: التنظيم الدولي، د. عائشة راتب، د. حامد سلطان ص ٣٣٣، التنظيم الدولي، د. عائشة راتب ص ٣٣٣.

(٢) من أهم الدراسات الصادرة حول هذا الحلف: دراسة اللواء محمود شيت خطاب: (دراسات في الوحدة العسكرية العربية) القاهرة ١٩٦٩م، وتراجع في ملابسات إنشائه: قرارات مجلس الجامعة (٣١١-٣١٣/ ١٢د ج ٩-١٣/ ٤/ ٥٠).



الأمن والسلام وفقاً لمبادئ ميثاق جامعة الدول العربية، وميثاق الأمم المتحدة ولأهدافها، وتعزيزاً للاستقرار والطمأنينة، وتوفيراً لأسباب الرفاهية وال عمران في بلادها؛ فقد اتفقت على عقد هذه المعاهدة^(١).

ويلاحظ هنا حرص المعاهدة على النص على ضرورة الالتجاء للطرق السلمية لفض منازعاتها، وهو ما لم يتضمنه ميثاق الجامعة الذي اقتصر على منع الدول من الالتجاء إلى القوة^(٢).

وقد نصت الاتفاقية على أنها تكتل عسكري يضمن الأمن الجماعي والدفاع الشرعي الجماعي، فقد جاءت المادة الثانية من المعاهدة: «تعتبر الدول المتعاقدة كل اعتداء مسلح يقع على أية دولة أو أكثر منها أو على قواتها اعتداء عليها جميعها، ولذلك فإنها عملاً بحق الدفاع الشرعي الفردي والجماعي عن كيانها، تلتزم بأن تبادر إلى معونة الدولة أو الدول المعتدى عليها، وبأن تتخذ على الفور منفردة ومجموعة جميع التدابير، وتستخدم ما لديها من وسائل؛ بما في ذلك استخدام القوة المسلحة؛ لإعادة الأمن والسلام إلى نصابهما».

تقويم الحلف العربي: إن عقد معاهدة الدفاع المشترك كان عملاً يفوق في رأي البعض توقيع ميثاق الجامعة، ورغم ذلك فإن المعاهدة لم تتمكن من المساهمة الفعالة في تحقيق فكرة الدفاع الجماعي العسكري عن الأقطار العربية، ويرجع ذلك إلى التحفظات التي أبدتها كل من اليمن والعراق، والمحاولات الخارجية من

(١) ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أبو الخير ص ١٣٨-١٣٩، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٩١-٩٣.

(٢) ينظر: التنظيم الدولي، د. حامد سلطان، د. عائشة راتب ص ٣٣٤، ٣٣٥.



قبل الدول الغربية المؤيدة للكيان الصهيوني، والجدل الذي أثير حول قيادة الجيش الأردني، حيث كان يقوده ضابط بريطاني هو جلوب، فضلاً عن الأزمة التي نشأت عن موقف الحكومة الأردنية حول الضفة الغربية، والتناقضات التي كانت ولا زالت بين الدول العربية، والاختلاف في مستوى التطور بين الدول الأعضاء، وانضمام العراق إلى الحلف المركزي، رغم أنه كان عضواً في هذا الحلف.

ومن العوامل التي أدت إلى إضعاف ووهن نظام الدفاع الجماعي العربي، الاتفاقيات الثنائية التي عقدت بين بعض أطراف الحلف؛ حيث قامت مصر بعقد اتفاقية ثنائية بينها وبين كل من سوريا والسعودية في أكتوبر عام ١٩٥٥ م، ومع الأردن في مايو ١٩٥٦ م.

ثم حدثت خلافات بين الدول العربية بعضها البعض؛ مثل الخلاف بين تونس وبقية الدول العربية في ربيع ١٩٦٤ م، حول فلسطين بسبب مبادرة الرئيس التونسي، وخلاف منظمة التحرير الفلسطينية وبعض الدول العربية.

ومما زاد الطين بلة، عدم قيام بعض الدول العربية بسداد الالتزامات المالية المستحقة، وعدم تنفيذ القرارات الدفاعية وتعليمات القائد العام للقيادة الموحدة، التي أنشأها مؤتمر القمة الأول في يناير ١٩٦٤ م، التي جمعت فيه المعاهدة ثم صفيت عملياً. إضافة إلى فقدان الصراحة والوضوح في معالجة الأمور المتعلقة بالدفاع المشترك، واختلاف السياسات العربية الخارجية.

لكل هذه الأسباب كان من الطبيعي أن تفشل اتفاقية الدفاع العربي المشترك. وليس أدل على ذلك من وقوفها عاجزة أمام الكيان الصهيوني خلال هذه السنين، واضطرار الدول المجاورة؛ دول الطوق لعقد اتفاقيات سلام مع الكيان الصهيوني، بعد



أن عجزت عن مواجهتها عسكريًا، وبعد أن وقف الحلف العربي عاجزًا أمام العدوان الثلاثي على مصر في أكتوبر ١٩٥٦ م، وفي نكسة ١٩٦٧ م، وفي أكتوبر ١٩٧٣ م. فلم يكن التعاون العربي على مستوى الأحداث، وكانت النهاية الفشل الذريع في أزمة ١٩٩٠ م، واحتلال العراق للكويت، حيث عجز العرب عن مجرد الاتفاق من قبل ما يسمى بالحلف العربي الذي أصبح حبرًا على ورق^(١).

ب- منظمة التعاون الإسلامي^(٢):

تعتبر منظمة التعاون الإسلامي ثاني أكبر منظمة حكومية دولية بعد الأمم المتحدة، وتضم في عضويتها سبعًا وخمسين (٥٧) دولة عضوًا موزعة على أربع قارات. أولاً: الخلفية التاريخية للمنظمة: بدأت الدعوة لإقامة تجمع إسلامي دولي في منتصف الستينات، وكانت المملكة العربية السعودية من أوائل الداعين لها. وقد اصطدمت الفكرة أول الأمر بمعارضة عنيفة من بعض الدول العربية؛ بحجة أن وراءها محاولات غربية لإحياء فكرة الأحلاف المناوئة لسياسات هذه الدول. وقد لعبت الانقسامات التي شهدتها الساحة العربية في تلك الفترة دورها في

(١) بل يمكن القول أنه فيما عدا قوات أمن الجامعة العربية بالكويت عام ١٩٦١ م، وقوات الردع العربية في لبنان ١٩٧٦ م، لم نشهد عملاً عسكريًا جماعيًا عربيًا ولو بصورة رمزية. ينظر: الأمين العام لجامعة الدول العربية، عبد الوهاب الساكنت ص ٤٠١ وما بعدها، دار الفكر العربي، ط ١٩٧٣ - ١٩٧٤ م، وأسس الجغرافية السياسية، د. علي أحمد هارون ص ٤٢٢، والتكتلات والسياسة الدولية، د. بطرس غالي ص ١١٣ - ١١٥، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ١٠٠ - ١٠٢.

(٢) جرى عمل بعض رجال القانون الدولي والباحثين في العلوم السياسية على اعتبار المنظمات ذات الأهداف القريبة من مفاهيم الأحلاف والتكتلات من صور الأحلاف وبحثوها تحت هذا العنوان، ومن هؤلاء الدكتور محمد عزيز شكري في كتابه الأحلاف والتكتلات في السياسة الدولية، والدكتور السيد مصطفى أبو الخير في كتابه النظرية العامة للأحلاف العسكرية.



تباين المواقف إزاء فكرة التجمع الإسلامي.

غير أن الهزيمة المرة التي ابتليت بها أمتنا العربية عام ١٩٦٧م، والمحاولات الدبلوماسية للمسؤولين العرب للحصول على تأييد أكبر قطاع ممكن من الرأي العام الحكومي والشعبي في العالم ضد المحتل الإسرائيلي، جعل معظم القادة المعارضين سابقاً يغيرون مواقفهم تدريجياً، ويشاركون في ترجمة فكرة التجمع الإسلامي إلى ما يعرف حالياً بميثاق منظمة المؤتمر الإسلامي^(١).

وقد مرّت هذه الفكرة بعدة المراحل، قبل أن تكلل بالنجاح وتصبح واقعاً عملياً، بإقرار ميثاق هذا الحلف الإسلامي في مؤتمر ملوك ورؤساء دول وحكومات الدول الإسلامية، والذي انعقد في جدة من ١٤ - ١٨ محرم ١٣٩٢هـ - الموافق ٢٩ فبراير إلى ٤ مارس ١٩٧٢م، وقد اشترك في إقرار هذا الميثاق ثلاثون دولة إسلامية. كما انضمت إليه دول إسلامية أخرى فيما بعد.

ثانياً: أهداف منظمة التعاون الإسلامي: ورد في مقدمة ميثاق المنظمة ما يوضح أسس التكتل أو الحلف الذي أنشأها؛ وهو: «... الحفاظ على القيم الروحية والأخلاقية الاجتماعية والاقتصادية الموجودة في الإسلام، والتي تظل عاملاً من العوامل الهامة لتحقيق التقدم بين أبناء البشر.

ويعيدون التأكيد بتقديهم بميثاق الأمم المتحدة وحقوق الإنسان الأساسية، التي تعتبر أغراضها ومبادئها أساساً لتعاون مثمر بين الشعوب - يصممون على

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ١١٥، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، دراسة لمؤسسة سياسية إسلامية، د. عبد الله الأحسن، ترجمة د. عبد العزيز إبراهيم الفايز ص ٤٨ - ٥٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة، ط ٢ - ١٩٩٦م.



توثيق أواصر الصداقة الأخوية والروحية القائمة بين شعوبهم، وحماية حريتها و تراث حضارتها المشتركة، المبنية خاصة على مبادئ العدل والتسامح وعدم التمييز، و يعملون على تعزيز السعادة البشرية وتقدمها وحريتها في كل مكان- يقررون توحيد جهودهم لإقامة سلام عالمي، يوفر الأمن والحرية والعدالة لشعوبهم وجميع شعوب العالم ... » لذا فقد وافقوا على إنشاء منظمة التعاون الإسلامي^(١).

أما أهداف هذه المنظمة فقد حددتها المادة الثانية من الميثاق على النحو التالي:

- ١- تعزيز التضامن الإسلامي بين الدول الأعضاء.
- ٢- دعم التعاون بين الدول الأعضاء في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية، وفي المجالات الحيوية الأخرى، والتشاور بين الدول الأعضاء في المنظمات الدولية.
- ٣- العمل على محو التفرقة العنصرية، والقضاء على الاستعمار في جميع أشكاله.
- ٤- اتخاذ التدابير اللازمة لدعم السلام والأمن الدولي القائم على العدل.
- ٥- تنسيق العمل من أجل الحفاظ على سلامة الأماكن المقدسة وتحريرها، ودعم كفاح الشعب الفلسطيني ومساعدته على استرجاع حقوق وتحرير أراضيه.
- ٦- دعم كفاح جميع الشعوب الإسلامية في سبيل المحافظة على كرامتها واستقلالها وحقوقها الوطنية.
- ٧- إيجاد المناخ لتعزيز التعاون والتفاهم بين الدول الأعضاء والدول الأخرى، وتعمل الدول الأعضاء في سبيل تحقيق الأهداف السابقة وفق المبادئ التالية:

(١) وكان اسمها عند نشأتها (منظمة المؤتمر الإسلامي) قبل تعديلها إلى اسمها الحالي. ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ١١٧.

١- المساواة التامة بين الدول الأعضاء.

٢- احترام حق تقرير المصير وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء.

٣- احترام سيادة واستقلال وحدة أراضي كل دولة عضو.

٤- حل ما قد ينشأ من منازعات فيما بينها بحلول سلمية؛ كالمفاوضة أو الوساطة أو التوفيق أو التحكيم.

٥- امتناع الدول الأعضاء عن استخدام القوة في علاقاتها، أو التهديد باستعمالها ضد وحدة وسلامة الأراضي، أو الاستقلال السياسي لأية دولة عضو.

ثالثاً: العضوية في منظمة التعاون الإسلامي: نصّت المادة الثامنة من الميثاق

على أن تكون عضوية المنظمة للدول المشتركة في مؤتمر ملوك ورؤساء الدول والحكومات الإسلامية بالرباط (مؤتمر القمة الأول)، والدول المشتركة في مؤتمرات وزراء الخارجية الإسلامي في جدة وكراتشي، والموقعة على هذا الميثاق، ويحق لكل دولة إسلامية أن تنضم إلى المؤتمر الإسلامي بطلب يتضمن رغبتها واستعدادها لتبني هذا الميثاق، ويودع لدى الأمانة العامة لعرضه على مؤتمر وزراء الخارجية في أول اجتماع له بعد تقديم الطلب، ويتم الانضمام بموافقة المؤتمر عليه بأغلبية ثلثي أعضاء المؤتمر.

ويجوز لأي دولة من الأعضاء أن تنسحب منها بإشعار خطي للأمين العام، وتبلغ جميع الدول الأعضاء بذلك على أن تؤدي هذه الدولة واجباتها المالية حتى نهاية السنة المالية المقدم خلالها طلب الانسحاب، كما تؤدي للمؤتمر ما قد يكون عليها من ذمم مالية أخرى إزاءه (م ١٠).

يتضح من هذين النص أن إطار العضوية في التكتل الإسلامي محدد بمعيار



عقائدي؛ أي بكون الدولة العضو دولة إسلامية بغض النظر عن موقعها أو ارتباطاتها السياسية والاقتصادية أو إستراتيجيتها، وهذا ما يجعل من منظمة التعاون الإسلامي نموذجًا جديدًا في التقسيمات المعروفة للمنظمات الدولية يصح تسميته «المنظمة الدولية العقائدية»^(١).

رابعًا: أجهزة منظمة التعاون الإسلامي:

تضم منظمة المؤتمر الإسلامي ثلاث هيئات رئيسة هي: مؤتمر ملوك ورؤساء الدول والحكومات، ومؤتمر وزراء الخارجية، والأمانة العامة ومؤسساتها.

أ- القمة الإسلامية، وتتألف من ملوك ورؤساء الدول والحكومات: وهي أعلى هيئة في المنظمة، وتجتمع حينما تقتضي مصلحة الأمة الإسلامية ذلك للنظر في القضايا العليا التي تهم العالم الإسلامي وتنسيق سياسة المنظمة تبعًا لذلك، وتكون دعوتها بتوصية من مجلس وزراء الخارجية بأغلبية ثلثي أعضائه^(٢).

ب- مجلس وزراء الخارجية: ويجتمع مرة كل سنة، أو كلما دعت الحاجة في أي بلد من بلدان الدول الأعضاء، وله الاجتماع في دورة غير عادية بطلب من أية دولة أو بطلب من الأمين العام، شريطة موافقة ثلثي عدد الدول الأعضاء. وهذه الهيئة هي التي تتولى النظر في جميع وسائل تنفيذ السياسة العامة للمنظمة وما يتصل

(١) فلقد درج رجال القانون الدولي على تصنيف المنظمات الدولية بمعياري عضويتها إلى منظمات عالمية، حين تكون العضوية مفتوحة من حيث المبدأ لجميع دول العالم، بغض النظر عن أي اعتبار إقليمي أو حضاري أو سياسي، ومثال ذلك: الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة. ومنظمات إقليمية حين تكون العضوية مفتوحة لجماعة معينة من الدول على أساس إقليمي، ولو دخلت معايير غير جغرافية في تحديد معنى الإقليم. ينظر في تفاصيل ذلك: التنظيم الدولي العالمي بين النظرية والواقع، د. محمد عزيز شكري ص ٧٠.

(٢) المادة ٤ من الميثاق.

بذلك من أعمال إدارية ومالية وتتخذ قراراتها بأغلبية الثلثين^(١).

ج - الأمانة العامة: وتضم أميناً عاماً وثلاثة أمناء مساعدين وعدداً من الموظفين الدوليين، يختارون من الكفاءات الممتازة في الدول الأعضاء، مع مراعاة التوزيع الجغرافي العادل، ويعين الأمين العام لمدة سنتين قابلة للتجديد مرة واحدة.

تتولى الأمانة العامة التي مقرها مدينة جدة بالمملكة العربية السعودية سائر المهام الإدارية والتنسيقية، التي تسند عادة للأمانة العامة في المنظمات الدولية. كما تعمل على توثيق عرى علاقة المنظمة بالهيئات الإسلامية ذات الصلة العالمية، وتحقيق التعاون لخدمة أهداف الأمة الإسلامية التي أقرها الميثاق^(٢).

وقد عدل مؤتمر القمة الإسلامي الخامس سنة ١٩٨٧م الميثاق، بحيث تضاف هيئة رابعة هي:

د- محكمة العدل الدولية الإسلامية. حيث قرر مؤتمر جدة المنعقد في الفترة بين ٢٩ فبراير و ٢ مارس ١٩٧٢م، إنشاء فروع تلحق بالأمانة العامة أهمها: وكالة الأنباء الإسلامية، والبنك الإسلامي^(٣)، وصندوق الجهاد لنجدة الفلسطينيين، ومنظمات ومراكز ثقافية إسلامية بما فيها جامعة إسلامية.

(١) المادة ٥ من الميثاق.

(٢) المادة ٧ من الميثاق.

(٣) وكان الغرض من إنشاء البنك هو العمل على إعادة بناء المجتمع الإسلامي وتدعيم اقتصاده على أسس مثالية شرعية، والسعي لتحرير المعاملات المصرفية من المحظورات الشرعية بما يتفق مع الأسس الاقتصادية المتطورة.

هذا وقد وقعت ٢٦ دولة إسلامية في ١٢ أغسطس ١٩٧٤م على اتفاقية إنشاء بنك التنمية الإسلامي، وذلك في ختام اجتماعات وزراء المال للدول الإسلامية. ينظر: مجلة السياسة الدولية العدد (٣٨)، أكتوبر ١٩٧٤م، ص ٢٤٢.



كما قرر المؤتمر أن تنشأ بالأمانة العامة إدارة مالية واقتصادية لخدمة السلام العالمي، تتولى الدراسة وإعطاء المشورة في المواضيع الاقتصادية والبنوك الإسلامية^(١).

ج- مجلس التعاون لدول الخليج العربية:

وهو منظمة سياسية اقتصادية إقليمية، تضم ست دول هي: دولة الإمارات العربية المتحدة، ودولة البحرين، والمملكة العربية السعودية، وسلطنة عُمان، ودولة قطر، ودولة الكويت^(٢).

أولاً: فكرة إنشاء المجلس وخطوات تحقيقها: في أعقاب إعلان الحكومة البريطانية الانسحاب من دول الخليج في يناير عام ١٩٦٨م، بدأت الرغبة لدى دول المجلس في إنشاء اتحاد سياسي اندماجي، يهدف إلى توحيد السياسة الخارجية وسياسة الدفاع، وإقامة حكومة اتحادية يعترف بها دولياً، ويتولى المجلس أمورها وأداء المهام الدولية التي تخصها. وقد بدأت الخطوات التنفيذية لفكرة إنشاء مجلس التعاون لدول الخليج العربي في مؤتمر القمة الخليجية، الذي عقد على هامش القمة الإسلامية التي عقدت في الطائف؛ حيث تم، لأول مرة، الاتفاق مبدئياً على قيام المجلس على أساس مشاركة الدول الست^(٣).

(١) موسوعة مقاتل من الصحراء <http://www.moqatel.com>

(٢) كما يعد كل من العراق باعتباره دولة عربية مطلقة على الخليج العربي واليمن (الذي يمثل الامتداد الاستراتيجي لدول مجلس التعاون الخليجي) دولا مرشحة للحصول على عضوية المجلس الكاملة حيث يمتلك كل من العراق واليمن عضوية بعض لجان المجلس كالرياضية والصحية والثقافية. وهناك مشروع بتوسيع المجلس بضم بعض الدول العربية ذات النظام الملكي كالمملكة الأردنية والمغرب. ينظر: ar.wikipedia.org/wiki ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

(٣) وبعد سلسلة من الاجتماعات التحضيرية، عقد وزراء خارجية الدول الخليجية الست مؤتمراً في الرياض بتاريخ ٤ فبراير ١٩٨١م، ووقعوا في ختام أعمال ذلك المؤتمر على وثيقة إعلان قيام

ثانياً: الأهداف الأساسية لمجلس التعاون: تتلخص المبادئ الواجب أتباعها، في سبيل تحقيق هذه الأهداف في:

١- المساواة في السيادة.

٢- تسوية المنازعات بالطرق السلمية.

٣- عدم التدخل في الشؤون الداخلية.

٤- الانتهاء الكامل للعروبة والتنظيمات العربية.

٥- التمسك بسياسة عدم الانحياز ونبذ الأحلاف والقواعد.

ثالثاً: العضوية: تنص المادة (٥) من النظام الأساسي للمجلس على: "أن المجلس يتكون من الدول الست التي اشتركت في اجتماع وزراء الخارجية في الرياض، في يوم ٤ فبراير ١٩٨١"^(١).

مجلس التعاون لدول الخليج العربية، وأشار بيان إنشاء المجلس إلى ما يربط بين الدول المؤسسة لهذه المنظمة الإقليمية، من علاقات خاصة، وسمات مشتركة، وأنظمة متشابهة أساسها العقيدة الإسلامية، ووحدة تراث هذه الدول، وتماثل تكوينها السياسي، والاجتماعي والسكاني، وتقاربها الثقافي والحضاري. كما أكد البيان رغبة هذه الدول في تعميق التعاون، وتطوير التنسيق بينها في مختلف المجالات. وأوضح البيان أن إنشاء مجلس التعاون جاء تمشياً مع الأهداف القومية للأمة العربية، وفي نطاق ميثاق جامعة الدول العربية، الذي حث على التعاون الإقليمي المهادف إلى تقوية الأمة العربية. ومن جانب آخر، رحبت أغلب الدول العربية والأجنبية بقيام المجلس، فضلاً عن القبول الشعبي الذي لقيته هذه المبادرة، من داخل دول المجلس نفسها. ينظر: موسوعة مقاتل من الصحراء <http://www.moqatel.com>.

(١) وقد أثار قصر العضوية على هذه الدول الست تحديداً، تساؤلات في بداية تأسيس المجلس، أهمها: هل يعتبر المجلس المكون من هذه الدول الست فقط تكتلاً سياسياً أو عسكرياً لا يتسم بالمرونة؟ لذلك أكد كل رؤساء مجلس التعاون، والأمين العام في مناسبات عديدة، أن المجلس ليس تكتلاً سياسياً أو عسكرياً أو أمنياً، وليس موجهاً ضد أحد، وإنما هو محاولة لتجسيد معالم التماثل ومقومات الاندماج، وتوثيق عرى التعاون بين أعضائه.



رابعاً: أجهزة مجلس التعاون: يتكون مجلس التعاون من الأجهزة التالية:

أ- المجلس الأعلى: وهو السلطة العليا لمجلس التعاون، ويتكون من رؤساء الدول الأعضاء. وتكون رئاسته دورية حسب الترتيب الهجائي لأسماء الدول.

ب- المجلس الوزاري: ويتكون من وزراء الخارجية للدول الأعضاء، أو من ينوب عنهم من الوزراء. وتكون رئاسته للدولة التي تولت رئاسة الدورة العادية الأخيرة للمجلس الأعلى.

ج- الأمانة العامة: وهي الجهاز المسؤول عن العمل الإداري. وتتكون من أمين عام، يعينه المجلس الأعلى من مواطني دول مجلس التعاون، لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة. ويعاون الأمين العام أمناء مساعدون، وما تستدعيه الحاجة من موظفين من بين موظفي الدول الأعضاء.

د- هيئة تسوية المنازعات: ويتم تشكيلها من العدد المناسب من مواطني الدول الأعضاء، غير الأطراف في النزاع الذي يرى المجلس الأعلى اختيارهم في كل حالة على حدة، حسب طبيعة الخلاف؛ على ألا يقل عددها عن ثلاثة. وللهيئة أن تستعين بمن تشاء من الخبراء والمستشارين^(١).

د- اتحاد المغرب العربي (ا م ع) (UMA):

تأسس بتاريخ ١٧ فبراير ١٩٨٩م بمدينة مراكش بالمغرب، ويتألف من خمس دول تمثل في مجملها الجزء الغربي من العالم العربي وهي: الجزائر، المغرب، تونس، ليبيا وموريتانيا. وذلك من خلال التوقيع على ما سمي بمعاهدة إنشاء اتحاد

(١) ينظر: موسوعة مقاتل من الصحراء <http://www.moqatel.com>، و ويكيبيديا، الموسوعة الحرة

<http://ar.wikipedia.org/wiki>

(١) ظهرت فكرة الاتحاد المغاربي قبل الاستقلال خلال فترة الكفاح ضد الاستعمار أهمية الترابط بين دول المغرب العربي - وإن اختلفت حدود هذه الروابط والاتحاد وكيفية تحقيقه، وتبلورت في أول مؤتمر للأحزاب المغاربية الذي عقد في مدينة طنجة بتاريخ ٢٨-٣٠/٤/١٩٥٨م والذي ضم ممثلين عن حزب الاستقلال المغربي والحزب الدستوري التونسي وجبهة التحرير الوطني الجزائرية. وقد اصطلح مشروع الاتحاد المغاربي بعوائق منها:

أ. التنافس بين الحكومات على الزعامة.
ب. الاختلاف في الأوضاع السياسية والاقتصادية، في هذه الدول، في بداية عصر الاستقلال.
ج. الاختلاف على المدى الذي يمكن أن يصل إليه مشروع اتحاد المغرب العربي - أيقصر على التعاون في المجالات الاقتصادية والثقافية، أم يمتد ليصل إلى تخطيط الفواصل السياسية؟
وبعد الاستقلال كانت هناك محاولات نحو فكرة تعاون وتكامل دول المغرب العربي، مثل إنشاء اللجنة الاستشارية للمغرب العربي عام ١٩٦٤م لتنشيط الروابط الاقتصادية بين دول المغرب العربي، وبيان جربة الوحدوي بين ليبيا وتونس عام ١٩٧٤م، ومعاهدة مستغانم بين ليبيا والجزائر، ومعاهدة الإخاء والوفاق بين الجزائر وتونس وموريتانيا عام ١٩٨٣م. وأخيرًا اجتماع قادة المغرب العربي بمدينة زرالده في الجزائر يوم ١٠/٦/١٩٨٨م، وإصدار بيان زرالده الذي أوضح رغبة القادة في إقامة الاتحاد المغاربي وتكوين لجنة تضبط وسائل تحقيق وحدة المغرب العربي.

وفي مدينة مراكش يوم الجمعة الثاني عشر من رجب ١٤٠٩ هـ الموافق ١٧ فبراير ١٩٨٩م، اجتمع ملوك ورؤساء الدول المغاربية، ومعهم أعضاء اللجنة المغاربية المنبثقة عن قمة زرالده. ووزراء الخارجية وأعضاء الوفود للدول الخمس. وأسفرت الاجتماعات، عن التوقيع على ثلاثة وثائق، هي:

١- إعلان قيام اتحاد المغرب العربي بين الدول الخمس، كما أشارت الوثيقة إلى أن الاتحاد مفتوح لكل الدول العربية والأفريقية، بشرط موافقة دول الاتحاد بالإجماع.
٢- معاهدة إنشاء اتحاد المغرب العربي: وتشمل المعاهدة ١٩ مادة، حددت أهداف الاتحاد، وتشكيل هيكله التنظيمي من هيئات ومؤسسات اتحادية، وتنظيم عمل الهيئات التي أنشئت بحكم المعاهدة.

٣- قرار بالمصادقة على أعمال اللجنة المغاربية وتوصيات ومقترحات لجانها الفرعية. ينظر: موسوعة مقاتل من الصحراء <http://www.moqatel.com>، وويكيبيديا، الموسوعة الحرة



أولاً: الأسباب والدوافع التي أدت إلى تأسيس الاتحاد: نشأ الاتحاد المغربي كاستجابة من دول المغرب العربي لتحاشي أخطار التهميش الناجمة عن نمو الاتحادات الإقليمية في كل مكان، وفي مقدمتها الوحدة الأوروبية، التي قد تجعل من أوروبا قلعة يصعب على دول المغرب الثلاثة، الواقعة على الشاطئ الجنوبي للبحر المتوسط أن تخرقها.

ثانياً: أهداف الاتحاد المغربي: حددت المعاهدة، الأهداف والسياسات للدول الأعضاء، في المادتين الثانية والثالثة، ومن أهمها:

- أ- توطيد أواصر الأخوة التي تربط الدول الأعضاء وشعوبها بعضها ببعض.
- ب- المساهمة في صيانة السلام القائم على العدل والإنصاف.
- ج- نهج سياسة مشتركة في مختلف الميادين لتحقيق الوفاق بين الدول الأعضاء في المجالات المختلفة دولياً واقتصادياً وثقافياً، وإقامة تعاون دبلوماسي وثيق بينها، على أساس الحوار.

ثالثاً: الهيكل التنظيمي للاتحاد المغربي: حددت معاهدة إنشاء الاتحاد الهيكل التنظيمي للاتحاد، من هيئات ومؤسسات كما أوضحت أسلوب عملها. ونصت على ذلك، في المادة الرابعة حتى المادة الثالثة عشرة، على النحو الآتي:

- أ- مجلس رئاسة الاتحاد: ويتكون من رؤساء الدول الأعضاء، وهو أعلى جهاز للاتحاد، وتكون فترة رئاسة المجلس ستة أشهر بالتبادل بين رؤساء الدول الأعضاء.
- ب- مجلس وزراء الخارجية: ويتكون من وزراء خارجية الدول الأعضاء.
- ج- لجنة المتابعة: حيث تعين كل دولة عضواً (بدرجة وزير) يمثلها في لجنة المتابعة بالاتحاد لمتابعة أعمال الاتحاد وترفع اللجنة نتائج عملها إلى مجلس وزراء الخارجية.

- د- لجان وزارية متخصصة: لمجلس رئاسة الاتحاد الحق في إنشاء لجان وزارية متخصصة وتحديد مهامها.
- هـ- الأمانة العامة للاتحاد: ويحدد مقرها ومهامها مجلس رئاسة الاتحاد، ويُعين الأمين العام لها بواسطة مجلس رئاسة الاتحاد.
- و- مجلس الشورى: ويتألف من خمسين عضواً، بواقع عشرة أعضاء عن كل دولة عضو بالاتحاد.
- ز- هيئة قضائية: وتتألف من قاضيين عن كل دولة، وفترتها ست سنوات، ويجدد للهيئة في منتصف المدة، وتنتخب الهيئة القضائية رئيساً لها من بين أعضائها لمدة سنة واحدة، وتختص الهيئة بالنظر في النزاعات المتعلقة بتفسير وتطبيق المعاهدات والاتفاقيات المبرمة في إطار الاتحاد، والتي يحيلها إليها مجلس الرئاسة، أو إحدى الدول الأطراف في النزاع^(١).

(١) ينظر: موسوعة مقاتل من الصحراء <http://www.moqatel.com>، و ويكيبيديا، الموسوعة الحرة <http://ar.wikipedia.org/wiki>



المطلب الثالث

الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين المسلمين وغير المسلمين

تمهيد:

حرصت الدول الغربية عمومًا والولايات المتحدة على وجه الخصوص، على إقامة تكتل عسكري، فيما يعرف بمنطقة الشرق الأوسط، على غرار ذاك الذي شكّله في غربي أوروبا.

وكان الهدف المعلن من ذلك هو إقامة منطقة عسكرية جماعية للدفاع عن الشرق الأوسط؛ بينما كان هدف هذا السعي الحقيقي هو الاستحواذ على تلك البلدان، سياسيًا وعسكريًا واقتصاديًا، وإقامة أحلاف عسكرية وسياسية موالية للغرب في الدول العربية والإسلامية.

ومن الأحلاف الجماعية التي ضمت دولاً إسلامية وغير إسلامية:

حلف بغداد أو حلف المعاهدة المركزية أو حلف الستو (SENTO)؛

يعتبر حلف بغداد أو حلف المعاهدة المركزية أو حلف الستو (SENTO) نموذجًا واضحًا وتطبيقًا عمليًا لتلك السياسة، وسوف نتناول دراسة هذا الحلف من خلال العناصر التالية:

ويرجع بداية التفكير في حلف بغداد إلى عام ١٩٥١م؛ حين تقدمت الدول الغربية بعد إلغاء معاهدة التحالف والدفاع المشترك بينها وبين بريطانيا في ١٩٣٦م، بمشروع يهدف إلى إقامة منظمة عسكرية جماعية للدفاع عما يعرف بالشرق الأوسط مشروع القيادة الرباعية^(١)، إلا أن معارضة مصر للاقتراح أدت

(١) أصدرت كل من بريطانيا وأمريكا وفرنسا وتركيا في ١٤ أكتوبر ١٩٥١م، بيانًا حول مشروع

إلى تجميده ثم التخلي عنه نهائياً فيما بعد، وكان سبب رفض مصر هو الخوف من استمرار سيطرة الغرب على قناة السويس لأهميتها الاستراتيجية، ونظراً لاتخاذ مصر موقف الحياد في الصراع بين الكتلتين الغربية والشرقية^(١).

وقد ظهرت فكرة إقامة حلف بغداد في ظل فكرة الحزام الشمالي، التي أعلن عنها وزير الخارجية الأمريكي دون فوستر دالاس عام ١٩٥٣م، والداعية إلى إقامة حلف عسكري موالٍ للغرب في منطقة الشرق الأوسط^(٢).

فقام المعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة بإقامة حلف عسكري، للدفاع المشترك عن منطقة الشرق الأوسط - ونتيجة لمعارضة مصر الشديدة لقيام الأحلاف الأجنبية في المنطقة - اتجه تفكير الولايات المتحدة إلى التركيز على ما يسمى بالنطاق الشمالي، أي سلسلة الدول الممتدة بين باكستان وإيران، والتي تقبل الدخول في اتفاقيات عسكرية ثنائية أو جماعية^(٣).

ومن الأحلاف الثنائية التي عقدت بين دول إسلامية وأخرى غير إسلامية:

قيادة الشرق الأوسط، دعت فيه الدول العربية، والكيان الصهيوني، وجنوب أفريقيا، وأستراليا، ونيوزيلندا، إلى الاشتراك في ذلك المشروع. وقد اقترح أن يكون مقر تلك القيادة في مصر؛ وأن تبادر الحكومات العربية إلى وضع قواتها المسلحة، وقواعدها العسكرية، وموانئها، وطرق مواصلاتها، ومنشأتها الأخرى تحت تصرف القائد العام للمنطقة. وأردفت تلك الدول الأربع بيانها الأنف، ببيان، أصدرته في ١٠ نوفمبر ١٩٥١م، أوضحت فيه الأسس التي يُبنى عليها مشروع القيادة، ينظر: موسوعة مقاتل من الصحراء

<http://www.moqatel.com/openshare/Behoth/Monzmat/HalfBagdad/index.htm>

(١) ينظر: العلاقات السياسية الدولية، د. إسماعيل مقلد ص ٣٦٠، ٣٦١.

(٢) ينظر: التكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د. محمد عزيز شكري ص ٧٩ الهامش.

(٣) ينظر: المنظمات الدولية، د. مفيد شهاب ص ٥٣٠، والعلاقات السياسية الدولية، د. إسماعيل

مقلد ص ٣٦١.



التحالف التركي الإسرائيلي^(١) :

(١) قد يعترض البعض على اعتبار هذا التحالف يمثل نموذجًا للتحالف بين دولة إسلامية وأخرى غير إسلامية؛ باعتبار أن نظام الدولة التركية التي قامت بعقد هذا التحالف مع الكيان الصهيوني، كان علمانيًا بحثًا يحارب الإسلام، ويعمل على طمس هوية الأمة الإسلامية كليًا داخل المجتمع التركي، ويجرم أمورًا هي من شعائر الإسلام ويحاربها؛ كالأذان وغيره؛ ومن ثم فلا يعد هذا التحالف بين دولة تمثل الإسلام؛ وإنما هو بين نظام محارب للإسلام، تمكن من حكم شعب مسلم بعد مؤامرة إسقاط الخلافة، والتي كان لليهود دور خطير في تنفيذها.

وقد يحتج لهذا القول بأن أتاتورك قد أتى بمشروع تغريبي إلهادي متكامل يبدأ باللغة العربية ومنعها، وينتهي بلباس الرأس، مرورًا بالقوانين والأنظمة، والتهميش القسري لهوية تركيا المسلمة؛ فقام بإلغاء (الخلافة العثمانية) واستبدل بها (نظامًا جمهوريًا علمانيًا) قائمًا على الرابطة القومية التركية بدلاً من الرابطة الدينية الإسلامية، وقام بإلغاء دين الدولة من الدستور وهو الإسلام، واستبدل بأحرف اللغة العربية التي تكتب بها اللغة التركية؛ أحرفًا لاتينية؛ حتى يفصل الشعب التركي المسلم عن تاريخه المجيد المكتوب بهذه الأحرف؛ حتى لا يستطيع أي تركي أن يقرأ هذا التاريخ، وأغلق المساجد ومنع بناءها، ومنع الأذان ومنع الحج، وسمح بحرية العري ومنع الحجاب، وأعدم العلماء.

وعندما قُبر في عام ١٩٣٤م، بقيت «مبادئ أتاتورك» ومشروع العلمنة الذي أسسه هو المحرك والموجه لجميع الحكومات العلمانية التي جاءت بعده، وكانت المؤسسة العسكرية التي يُسيطر عليها جنرالات ينحدرون من أصول يهودية، وهم معروفون بـ (يهود الدونمة) والذين ينتمي إليهم أتاتورك، تتولى بنفسها حمايتها وإسقاط أية حكومة ولو منتخبة تريد إعادة تركيا إلى هويتها وجذورها الإسلامية.

ففي عام ١٩٥٠م خاض الانتخابات البرلمانية رجل اسمه (عدنان مندريس) كان قد انشق عن حزب أتاتورك (حزب الشعب) وأسس (الحزب الديمقراطي)، وكانت حملته الانتخابية تقوم على أساس تخفيف الإجراءات العلمانية الصارمة التي اتخذها أتاتورك وخليفته (عصمت اينونو) ضد كل ما له صلة بالإسلام؛ فتعهد في حال انتخابه بأن يعمل على ما يلي:

- ١- السماح ببناء المساجد التي منع أتاتورك وُسلفه بناءها .
- ٢- حرية المرأة التركية باللباس؛ أي السماح لها بحرية ارتداء الحجاب الذي منعه أتاتورك .
- ٣- إعادة الأذان باللغة العربية .
- ٤- السماح بالصوم والحج .

٥- إلغاء قانون حظر تعليم القرآن الكريم، والسماح بإدخال التعليم الديني إلى المدارس الحكومية، وفتح المعاهد الدينية ومراكز تعليم القرآن الكريم .

والعلاقات الصهيونية مع تركيا العلمانية قديمة، والتعاون العسكري والأمني والاستراتيجي بينهما يمتد إلى ما قبل وجود كيان الصهاينة في فلسطين؛ وتقف الحركة الصهيونية العالمية خلف (مصطفى كمال) الملقب بـ (أتاتورك)؛ أي أبو الأتراك كما لقب نفسه، وهو مؤسس ما يسمى: (الجمهورية التركية الحديثة)،

ونتيجة لتعطش الشعب التركي للإسلام انتخبه بأغلبية ساحقة، ففاز حزبه بـ ٣١٨ مقعداً في البرلمان، أما حزب أتاتورك فهوى في وإد هار، فلم يفز إلا بـ ٣٢ مقعداً، وما أن قام (عدنان مندريس) بتشكيل الحكومة حتى أوفى بما وعده به الشعب التركي، فأخذ في تنفيذ برنامجه الانتخابي، فعقد أول جلسة للبرلمان في أول يوم من رمضان عام ١٩٥٠ م، ولأول مرة في عهده يسمع الشعب التركي الأذان باللغة العربية منذ ١٩٢٤ م.

ولكن اليهود الذين يُسيطرون على المؤسسة العسكرية والجيش التركي، الذي يعتبر نفسه حامياً لمبادئ أتاتورك العلمانية والمعادية للإسلام؛ نفذ صبرهم على (عدنان مندريس) وخشوا أن يفقدوا نفوذهم وسيطرتهم، وأن تعود تركيا إلى الإسلام إن بقي (عدنان مندريس) في السلطة، فقام الجيش بالانقلاب عليه وإحالة ثلاثمائة وخمسين جنراً وأخمس ألف جندي على التقاعد، وتقديم رئيس الجمهورية (جلال يار) و(عدنان مندريس) ووزير الخارجية ووزير المالية إلى محكمة صُورية، حُكم خلالها على رئيس الجمهورية بالسجن مدى الحياة، وعلى رئيس الوزراء (عدنان مندريس) ووزير الخارجية ووزير المالية بالإعدام، وكانت التهمة الموجهة إليهم، وحُكموا بموجبها هي اعتزامهم قلب نظام الحكم العلماني وتأسيس دولة إسلامية دينية، وبعد صدور الحكم بيوم تم تنفيذ حكم الإعدام. ينظر: الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل، علي بن نايف الشحود، د.ت، وواقعنا المعاصر، محمد قطب ص ٢٣٠، والأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، د. مصطفى حلمي ص ١٢٧-٢١٩، تقديم: د. محمد إسماعيل المقدم، دار ابن الجوزي - القاهرة، ط ١ - ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

ولاشك أن هذا اعتراض وجيه؛ يقول الدكتور محمد عزيز شكري في الإجابة على هذه الإشكالية؛ في معرض إجابته عن سؤال: من هي الدولة الإسلامية بالتعريف العلمي الدقيق؟ أهي الدولة التي دينها الإسلام كمصر والكويت مثلاً، أم التي غالبيتها من المسلمين ولو كان دستورهما علمانياً كتركيا مثلاً، أم التي فيها ولو نسبة معقولة من المسلمين كسيراليون مثلاً؟ أم التي تطبق الشريعة الإسلامية كمصدر وحيد أو رئيس للتشريع كالسعودية مثلاً؟ ... الذي يظهر أن المعيار الحاسم هو معيار سياسي بدون شك. ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ١١٩.



والذي أسسها على أنقاض الخلافة العثمانية، وهو يُعتبر امتداداً لـ (جماعة الاتحاد والترقي الماسونية)، التي قامت بالانقلاب على السلطان عبد الحميد رحمه الله، عام ١٩٠٨ م، عندما رفض أن يستجيب لطلب اليهود بإعطائهم فلسطين؛ ليقيموا عليها وطناً لهم^(١).

وفي عام ١٩٥٨ م، عقب إعلان الوحدة بين مصر وسوريا، تم عقد (الاتفاق الإطاري) بين تركيا والكيان الصهيوني ردّاً على الوحدة بين مصر وسوريا، تضمن بنوداً للتعاون العسكري، وتبادل المعلومات، والتدريب المشترك، وبناء بعض المطارات التركية بخبرة الكيان الصهيوني، فضلاً عن تقديم تعهدات صهيونية بدعم المطالب التركية في قبرص. وزيادة في التعاون وقعت الدولتان اتفاقاً سرياً للتعاون في المجالات العسكرية والاستخباراتية.

في ذات العام تم توقيع اتفاقية (الرمح الثلاثي) للتعاون الأمني بين تركيا والكيان الصهيوني وإيران (الشاه)؛ نصت على: تبادل المعلومات الأمنية والاستخباراتية، وعقد الاجتماعات الدورية بهذا الشأن، وتنفيذاً لهذا الاتفاق فقد أنشأ الموساد مركزاً استخباراتياً في تركيا، مقابل التقنية الاستخباراتية الصهيونية.

وفي عام ١٩٨٢ م، جرى تعاون أمني مثمر بين تركيا والكيان الصهيوني، حيث أهدى الكيان الصهيوني تركيا وثائق تحوي أسرار العلاقات بين المنظمات الفلسطينية وجماعات تركية يسارية وأرمنية وكردية، مقابل تسليم تركيا بعض الهاربين الأتراك.

(١) ينظر: واقعنا المعاصر، محمد قطب ص ٢٣٠، والأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، د. مصطفى حلمي ص ١٢٧-٢١٩.



وقد استمر التعاون بين تركيا والكيان الصهيوني طوال حقبة الثمانينات. بينما شهد عقد التسعينيات إرساء أسس التعاون الأمني والعسكري بين تركيا والكيان الصهيوني؛ ففي عام ١٩٩١م، تم تشكيل مجموعة العمل التركية الصهيونية، والتي قامت بإعداد برنامج التعاون المشترك للحرب ضد ما يسمى بالإرهاب، إضافة للصناعات الأمنية وتحديث السلاح الجوي التركي.

وفي ٣١ مارس ١٩٩٤م، عقدت اتفاقية (الأمن والسرية) بين تركيا والكيان الصهيوني، التي جاءت تنويعاً للتعاون الاستخباراتي بينهما؛ حيث بدأت المناورات العسكرية المشتركة وتم تزويد تركيا بأسلحة صناعة الكيان الصهيوني، وتم في نفس العام توقيع اتفاق لإجراء تدريبات مشتركة في الأراضي التركية، واتفاق آخر ينص على تعاون وثيق بين سلاحي الجو التركي والصهيوني.

وقد أثمر هذا التعاون عن تحديث العديد من الأسلحة التركية بخبرة وصناعة صهيونية وأمريكية عن طريق الخبراء العسكريين والمعدات والتقنية الحديثة، وقد شمل هذا التحديث كافة القوات والأسلحة التركية من طائرات ودبابات وصواريخ وأسلحة بحرية.

ولم يقف التعاون عند هذا الحد؛ بل وصل الأمر إلى حد التصريح باستخدام قواعد السلاح الجوي التركي من قبل الطيران الصهيوني لشن عمليات عسكرية ضد أهداف استراتيجية وعسكرية في إيران والعراق، فضلاً عن وضع طائرات تجسس صهيونية على الحدود السورية والعراقية والإيرانية.

هذا وقد أثار هذا التحالف ردود فعل واسعة النطاق في منطقة الشرق الأوسط؛ فقد سارعت مصر بالتحذير من مثل هذه التحالفات وانعكاساتها



الخطيرة على المنطقة، مما دعا مصر إلى رفض إقامة أحلاف عسكرية في المنطقة؛ لأن سياسة الأحلاف العسكرية أضرت بالمنطقة ضرراً بليغاً في السابق.

أما سوريا فقد اعتبرت هذا الحلف بمثابة مساندة لاستمرار الاحتلال الصهيوني للأراضي العربية والفلسطينية، وتعطيلاً لإقامة سلام شامل وعادل في المنطقة. ويشكل خطراً على أمن المنطقة واستقرارها، وعلى المصالح العربية التركية المشتركة ولم تخرج بقية المواقف العربية والإسلامي عن هذا.

وقد أعلن في نهاية هذا التحالف، أن مدته خمس سنوات ويتجدد سنوياً، ما لم يبلغ أحد الطرفين الطرف الآخر بعدم رغبته في ذلك بمذكرة قبل انتهاء دورة الاتفاق بتسعين يوماً^(١).

تناقضات التحالف التركي الصهيوني:

رغم الدوافع والأهداف التي دفعت الدولتين لعقد هذا الحلف والتي تكاد تكون متطابقة، إلا أن هناك بعض التناقضات التي تعرقل استمرارية هذا التحالف التركي الصهيوني، وأهمها:

١ - عودة الإسلام إلى الشارع التركي وزيادة تنامي الأصوات الإسلامية في الإدارة التركية، خاصة وأن الأحزاب التركية ذات الاتجاهات الإسلامية وصلت إلى حد تشكيل الحكومة التركية وظهر ذلك جلياً في مجموعة الثانية الإسلامية التي كانت تركيا صاحبة فكرتها، وظهر ذلك جلياً أيضاً في الموقف التركي من العدوان الصهيوني الأخير على غزة، في يناير ٢٠٠٩ م، والانتقادات العنيفة التي

(١) ينظر: النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أحمد أبو الخير ص ١٢٤ - ١٢٦ بتصرف.



وجهها رئيس الوزراء التركي للكيان الصهيوني، والذي ألقى بظلاله على طبيعة العلاقة التركية الصهيونية وطبيعة التحالف القائم بينهما.

٢- التنافس على الأسواق الأوروبية حال قبول تركيا بعضوية الاتحاد الأوروبي بين البضائع التركية والصهيونية.

٣- التنافس على الأسواق الاقتصادية في الدول العربية، حال قيام سلام في الشرق الأوسط، ودول الجمهوريات الإسلامية السابقة في الاتحاد السوفيتي.

٤- تعارض النظرة التركية مع النظرة الصهيونية حول القضية الكردية.



الباب الثاني
موقف الفقه الإسلامي من
إقامة الأحلاف العسكرية المعاصرة





تمهيد

لا يخفى على أحد ما آل إليه واقع المعمورة القائم، وما أصبح عليه المجتمع الدولي^(١) المعاصر، والمنظومة الدولية الحديثة، والتي أوجدت أحوالاً وأفرزت علاقات وروابط ومواثيق دولية غير مسبوقة، في الوقت الذي لم تعد فيه للإسلام دولة جامعة على غرار دولة الخلافة؛ بل أصبحت دويلات عديدة وكيانات منفصلة، ولكل منها أحوال مختلفة؛ من القوة أو الضعف، ومن الظهور والريادة والقيادة، أو الذل والمهانة والتبعية.

وما صاحب هذه وتلك من نشأة للأحلاف العسكرية المعاصرة بصورها المختلفة والمتنوعة، سواء من حيث أطرافها، أو من حيث أهدافها، أو من حيث الكيانات المستهدفة بها.

وهنا يثور هذا التساؤل: في ظل هذا الواقع الحديث، وتلك المتغيرات الجديدة؛ ما موقف الإسلام من عقد هذه الأحلاف، وهل لموقف الإسلام من المجتمع الدولي تأثير على هذا الحكم؟ وهل يمكن عقد هذه الأحلاف بين دول إسلامية ودول غير إسلامية؟ وما حكم عقد هذه الأحلاف بين الدول الإسلامية نفسها؟

هذا ما نعرض له في هذا الباب، من خلال الفصول التالية:

الفصل الأول: موقف الإسلام من المجتمع الدولي.

الفصل الثاني: الأحلاف العسكرية بين الدول الإسلامية.

الفصل الثالث: الأحلاف العسكرية بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية.

(١) يعرف المجتمع الدولي بأنه: الوسط الاجتماعي الذي تنمو فيه وتتفاعل العلاقات بين الدول... ويتكون من دول تختلف فيما بينها؛ من حيث القوة أو الضعف، الغنى أو الفقر،... إلخ. ينظر: النظام الدولي الجديد بين الواقع الحالي والتصور الإسلامي، ياسر أبو شبانة ص ١٤.



الفصل الأول

موقف الإسلام من المجتمع الدولي





تَهْيِئَةُ

خص الله سبحانه وتعالى هذه الأمة بأن جعلها أمة مسلمة لله، مؤمنة بما أنزل الله على رسوله، أمة ذات خلافة ومنهج، وذات نظام مهيمن وسيادة وسلطان وقوامة على البشرية كلها، أمة ذات ولاء خاص لله ورسوله، مجاهدة في سبيل الله حتى تكون كلمة الله هي العليا.

ولقد كانت علاقة الأمة المسلمة بالأمم الأخرى قائمة على أساس تحقيق هذه الصفات، ولقد تحققت بالفعل، فكانت هذه الأمة هي أمة الدعوة والهداية والرحمة والعدل، وأمة السلطان والسيادة... طيلة قرون عديدة... حتى جاءت القرون المتأخرة وبدأت هذه الأمة تتخلى عن تلك الصفات رويداً رويداً...

ولما أن تغشاها الضعف واكتنفها الأعداء، وتقاسموها، وأسلمت نفسها لمناهجهم وأهوائهم، وأصبحت تابعة غير متبوعة، وخاضعة مستكينة، سلك بها الأعداء كل مسلك مضللينها حتى أبعدوها عن صفاتها الحقيقية.

فلما تحولت عما كانت عليه، ونسيت ما كلفها الله به، وتحررت من تلك الصفات في عالم الواقع، كذلك بدأت تتحرر من هذه الصفات في عالم الفكر؛ فجاءت كتابات بعض المحدثين لتنكر شعيرة الجهاد، أو لتقصره على بعض صورته، ولتجعل الدنيا داراً واحدة.

وأخذ هؤلاء الكتاب يعارضون ما استقر من صفات الأمة المسلمة، وما دونه الفقهاء في كتبهم، من أحكام التعامل بين المسلمين وغيرهم من الكفار.

حيث إنه من المعلوم أن من الأمور المتقرّرة في علم السّير، أن أحكام التعامل مع غير المسلمين تختلف باختلاف أقسامهم في الفقه؛ فالكفار، منهم من كفره أصلي، ويطلق عليهم: (الكفار الأصليون)؛ ومنهم من كفره طارئ؛ وهم: (المرتدون).

والكفّار الأصليون، منهم من له عهد مع المسلمين، ومنهم من ليس كذلك؛ ومن له عهد مع المسلمين، منهم من عهده دائم، وهم (الذميّون)؛ ومنهم من عهده مؤقت أو مطلق غير مؤبّد، وهم الموادعون: بالأمان، أو بالهدنة. ولكل قسم معاملة تخصه شرعاً، فلا يعامل من هو من رعايا دار الإسلام، معاملة من ينتمي إلى غيرها؛ ولا يعامل من له عهد مع دار الإسلام معاملة من لا يصله بدار الإسلام أي عهد.

ومن هنا خص العلماء، كل صنف بكتب أو أبواب في كتب الفقه؛ وخص كل صنف منهم بتعريف يميزه عن غيره؛ ليكون هذا التعامل معه تعاملًا على مقتضى الشرع. وبالنظر في أقسام الكفار، يمكن تقسيمهم باعتبارات عدّة^(١)، ولعل الأولى - هنا - تقسيمهم بالنظر للدّار التي ينتمون إليها، من حيث الأصل - بغض النظر عن تحوّل الدّار، أو التحوّل من دار إلى دار - وذلك لأهمية هذا الوصف في تحديد العلاقة في كل قسم، وكيفية التعامل معه، وهم بهذا الوصف، فريقان:

الفريق الأول: رعايا دار الإسلام، من الكفار. وهم قسمان:

أ- أهل الذّمة. وهم: مَنْ يُقَرُّون من الكفّار في دار الإسلام، على التأييد،

(١) منها مثلاً: تقسيم الكفّار باعتبار علاقتهم بالمسلمين؛ إلى: أهل عهد، وغيرهم؛ وباعتبار كونهم كفّاراً؛ إلى أصليين، وغيرهم؛ أو بالنسبة لنوع الديانة.



(١) آمنين، بذلهم الجزية، والتزامهم أحكام الإسلام فيما يتعلق بهم .

ب- المرتدون: والمرتدون جمع مرتد، وهو: مَنْ تَحَوَّلَ مِنَ الإسلام، إلى دينٍ كتابيٍّ، أو غير كتابيٍّ، أو إلى غير دين (٢) .

الفريق الثاني: رعايا دار الكفر. (أهل الحرب). وهم ثلاثة أقسام:

أ- المستأمنون: وهم جمع مستأمن، وهو عند الإطلاق: الحربي الذي يدخل دار الإسلام بأمان (٣) .

(١) ينظر: أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، لنمر النمر ص ٧٤. وهذا التعريف صالح في بيان أهل الذمة على اختلاف الأقوال فيهم؛ فقد اختلف فيمن تقبل منه الجزية ويقر ببذلها على أقوال:

الأول: أن الجزية تقبل من النصارى واليهود والمجوس فقط، تمسكاً بظاهر النص. ينظر: مغني المحتاج، للشربيني (٤/ ٢٤٤)، كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي (٣/ ١١٧)، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١٩٩٧م، والمحلى لابن حزم (٧/ ٣١٧).

الثاني: أنها تقبل من جميع الكفار، غير عبدة الأوثان من العرب، والمرتدين. ينظر: فتح القدير، لابن الهمام (٦/ ٤٨) مطبعة الحلبي، ط ١٣٨٩هـ، والإنصاف، للمرداوي (٤/ ٢١٧).

الثالث: أنها تقبل من كل كافر إلا المرتد. ينظر: المدونة، مالك بن أنس بن مالك (٢/ ٤٦)، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، والكافي في فقه أهل المدينة، ابن عبد البر (١/ ٤٧٩)، تحقيق: محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة-الرياض، ط ٢ - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، وأحكام أهل الذمة، لابن القيم (١/ ٦)، تعليق: د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين-بيروت، ط ٣-١٩٨٣م، والإنصاف، للمرداوي (٤/ ٢١٧)، والسييل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني (٤/ ٥١٧)، جماعة من المحققين، وزارة الأوقاف المصرية-القاهرة، ط ٣-١٤٠٣هـ. وهذا القول أصح وأرجح، وتؤيده كليات الشريعة.

(٢) ينظر: المحلى، لابن حزم (١١/ ١٨٨).

(٣) ينظر: تحرير ألفاظ التنبيه، للنووي (١/ ٣٢٥)، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم - دمشق، ط ١ - ١٤٠٨هـ، وأحكام أهل الذمة، لابن القيم (٢/ ٤٧٦)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ٢٠١).



ب- أهل الهدنة أو (الموادعون) ^(١): وهم: من بينهم وبين دار الإسلام عهد؛ من دول أو جماعات، ويدخل في ذلك من كان تابعاً لهم في عموم عقد الهدنة من الأفراد.

ج- الحربيون، أو (من ليس بيننا وبينه عهد من الكفار): وهم جمع حربي، وهي كلمة تطلق على كل من ينتمي إلى دار الحرب من الذين لا يدينون دين الإسلام، وليس بينه وبين المسلمين عهد، سواء أكان من أهل الكتاب أم من غيرهم من المشركين ^(٢).

وأجمع من هذا التعريف، تعريف الحربي - مفرد الحريين - بأنه: «من يحارب المسلمين، أو من ينتسب إلى قوم محاربين للمسلمين، سواء أكانت المحاربة فعلية، أم كانت متوقعة» ^(٣). فيدخل في ذلك ^(٤):

- من يقاتلون المسلمين بالفعل، ويكيدون لهم.
- ومن يعلنون الحرب على الإسلام وأهله، بأن يضيّقوا على المسلمين، ويحاصروهم اقتصادياً، أو يفتنوا بعض المسلمين في دينهم، أو يظاهروا أعداء المسلمين على المسلمين، أو يهددوا المسلمين بالحرب، ونحو ذلك.
- ويدخل في ذلك - أيضاً: من ليس لهم عهد مع المسلمين، ولو لم يبد منهم محاربة، (المعتزلون أو المحايدون) ^(٥).

(١) ينظر: غزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية، د. محمد العربي ص ٩٧٣، رسالة دكتوراه، المعهد العالي للقضاء - جامعة محمد بن سعود - الرياض، عام ١٤٠٤ هـ.

(٢) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل فطاني ص ١٤١، دار السلام - القاهرة، ط ٢ - ١٤١٨ هـ.

(٣) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ١٣١.

(٤) ينظر: المرجع السابق ص ١٣٢.

(٥) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ١٣٢.



هذا هو تعريف الحربيين بالمعنى الأخص؛ فهم: الكفار الذين لم يدخلوا في عقد الذمة، ولا يتمتعون بأمان المسلمين ولا عهدهم^(١).

ويطلق على جميع رعايا دار الحرب من الكفار، وصف الحربيين؛ غير أن من مُنح منهم، أماناً، أو هدنة، تكون استباحة دمه، وماله، ورقّه، قد رفعت بذلك العهد، ما كان نافذاً؛ «فإذا زال عادت المسالمة حرباً»^(٢).

ولهذا تورد كلمة (الحربي)، ضمن تعريف (المستأمنين) و(المهادنين)، و(عقد الأمان)، و(عقد الهدنة)؛ فالموادعون وإن كانوا قد التزموا ترك المحاربة والقتال، في الحال، إلا أنهم يبقون حربيين بالنظر إلى المآل.

والحربيون بالمعنى العام قد يكونون - في الأصل - من رعايا دولة الإسلام، كالمرتدين، والعياذ بالله؛ كالذميين، إذا تحولوا إلى محاربين.

وبعبارة أخرى: قد يتحول بعض رعايا دار الإسلام إلى أهل حرب. وبهذا التمهيد تتضح أهم تقسيمات الكفار، وأهمية معرفة أقسام الديار، والأحكام المترتبة على ذلك، وطبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول، وهو ما نتناوله في المباحث التالية:

المبحث الأول: أقسام الديار.

المبحث الثاني: طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول.

المبحث الثالث: حكم إبرام المعاهدات والأحلاف في الفقه.

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٧/ ١٠٤، ١٢١).

(٢) ينظر: شرح حدود ابن عرفة (١/ ٢٢٦).

المبحث الأول أقسام الديار

تهديد:

اقتضت سنة الله في خلقه أن يختلف الناس في دينهم؛ فمنهم المؤمن ومنهم الكافر؛ مصداق قوله ﷺ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [التغابن: ٢]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ تَخْلِفِينَ﴾ (١٣٨) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿[هود: ١١٨].

قال الحسن ومقاتل وعطاء: ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾: الإشارة للاختلاف؛ أي وللأختلاف خلقهم^(١).

وكما اقتضت حكمته سبحانه أن يختلف الناس بين مؤمن وكافر؛ فقد اقتضت حكمته أيضاً أن يتدافعوا كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وكما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتِ السَّمَاوَاتُ وَصَلَوْتُ وَمَسَّ جَدُّ يُذَكِّرُ فِيهَا أَسْمَ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠].

فاقتضت سنة التدافع التي قدرها الله ﷻ بين الناس أن يختلفوا بين مسلم ومحارب، وأن يدفع بعضهم ببعض؛ حتى لا تفسد الأرض، وتهدم الصوامع والبيع والمساجد التي يذكر فيها اسم الله كثيراً؛ إذا تسلط الطغاة على الأرض، ولم يجدوا من يردعهم ويرد ظلمهم وطغيانهم.

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١١٥/٩).



فكان من هذه السنة وتلك أن انقسمت المعمورة أو الديار إلى دار إسلام ودار كفر أو حرب^(١)، وزاد بعضهم دارًا ثالثة سماها دار العهد^(٢).

فهذه ثلاثة دور متباينة؛ كشيء تفرضه طبيعة الأمور؛ فدائمًا ما تجعل كل أمة دارها دار سلم وأمن، على حين تعتبر الآخرين الذين يدخلون معها في حالة حرب ولا يخضعون لسيادتها دار حرب وعداء، وتستثني منهم أولئك الذين يدخلون معها في صلح أو هدنة أو عهد أو صداقة^(٣).

لكن لا يخفى على أحد ما آل إليه واقع العالم الحديث؛ وما نشأ فيه من أنماط جديدة في العلاقات بين الدول والشعوب، وروابط جديدة تقوم على اعتبار المصالح والقيم المشتركة، وما ترتب عليه من إعادة صياغة المعمورة بصياغة جديدة غير التي كان عليها العالم كله عبر تاريخه، وألغى الدين من قواميسه السياسية، وألغى - في الظاهر - الخصومة بين الدول بسبب الدين، وهذا يجعلنا نطرح سؤالاً عن حقيقة التقسيم التاريخي للديار، وهل لازال قائماً؟ وكيف يمكن

(١) تارة يقول الفقهاء عن الدار التي تقابل دار الإسلام بأنها: (دار كفر)، وتارة يقولون: (دار حرب)، والثاني أشهر، والأول أصح؛ لأن الكفر هو المقابل للإسلام، وأشمل؛ لأن دار الكفر تشمل دار الحرب ودار العهد. ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د. عابد محمد السفيني ص ٢، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الملك عبد العزيز، ١٤٠٠-١٤٠١ هـ.

(٢) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٣٨، والأحكام السلطانية للفراء، القاضي أبو يعلى ابن الفراء ص ١٤٨-١٤٩، تعليق: محمد حامد الفقهي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢ - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، واختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل فطاني ص ٤٠.

(٣) ينظر: التقسيم الإسلامي للمعمورة؛ دراسة في النشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث، محيي الدين محمد قاسم، ص ٤٧، د. عز الدين فودة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة، ط ١ - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.



التعامل معه بعد تغير طبيعة تقسيم المعمورة أو الديار، والحيثيات التي روعيت في هذا التقسيم، والعلاقة بين مسمى الدار وبين مسمى الدول الحديثة؟ وما أثر هذا التقسيم على الواقع المعاصر؟

وهذا ما نتناوله إن شاء الله في هذا المبحث من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف الدار في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: تعريف الدولة في اللغة والاصطلاح، والعلاقة بين مسمى الدار والدولة.

المطلب الثالث: مشروعية تقسيم الأرض إلى دارين أو أكثر.

المطلب الرابع: مناهج الحكم على الدار، وأقسام الدور عند الفقهاء.

المطلب الخامس: انقلاب صفة الدار.

المطلب السادس: المنظومة الدولية الحديثة وتقسيم المعمورة.



المطلب الأول

تعريف الدار في اللغة والاصطلاح

أولاً: تعريف الدار لغةً:

الدار أصلها من دار يدور دوراًناً^(١)، وقد يقال: داره، وهي أخص من الدار^(٢). وترجع معاني هذه المادة إلى أصل واحد، قال ابن فارس: الدال والواو والراء، أصل واحد يدل على: إحداق الشيء بالشيء من حواليه^(٣). وسميت الدار: داراً؛ لاجتماع الناس بها، وكثرة تحركاتهم فيها، وسميت البلاد: دياراً؛ لأنها جامعة لأهلها، كالدار^(٤). قال ابن حجر: «الدارة أخص من الدار، وقد كثر استعمالها في أشعار العرب»^(٥). وهي كل موضع يدار به شيء يحجزه، وكل أرض واسعة بين جبال^(٦).

-
- (١) ينظر: لسان العرب لابن منظور (٤/٢٩٨)، والمحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (٩/٤١٨)، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي (١/٢٠٢).
- (٢) ينظر: مختار الصحاح للرازي ص ١٠٩، ولسان العرب لابن منظور (٤/٢٩٨)، والدارة: كل أرض واسعة بين جبال، ومنه: دارات العرب؛ مواقع معروفة.
- (٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢/٣١٠).
- (٤) ينظر: المغرب في ترتيب المغرب، للمطرزي (١/١٧٠)، والمفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني ص ٣٢١، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ط ١ - ١٤١٢ هـ.
- (٥) ينظر: فتح الباري (٥/١٦٣).
- (٦) ينظر: القاموس المحيط (٢/٣٢)، ومعجم مقاييس اللغة (٢/٣١١)، والمعجم الوسيط (٢/٣٠٧)، وأقرب الموارد (١/٣٥٨).

وقال الأصمعي: «الدارة هي الجوبة الواسعة تحفها الجبال»^(١).

وتجمع الدار على: ديار، ودور في جمع البثرة، وأدور بالهمزة وتركه في القلة^(٢)، وتجمع أيضًا على آدار مقلوب أدوار، وعلى دوران، وديران، وأدورة، وديارات، وأديار، ودوران، وأدوار، ودورات، ودارات^(٣).

وللدار معانٍ لغوية كثيرة منها:

الأول: معنى المحل، والموضع، والبلد، والوطن:

الدار بمعنى: المحل، يجمع البناء والعروة^(٤) أو الساحة^(٥).

وبمعنى: الموضع يحل به القوم أو المحلة تسكنها القبيلة^(٦). وكل موضع يدار به شيء يحجزه فهو داره. ونزلنا في دارة من دارات العرب، وهي أرض سهلة تحيط بها جبال^(٧).

(١) ينظر: لسان العرب (٢٩٦/٤)، وتاج العروس (٣٢٠/١١).

(٢) وجع القلة - أدنى العدد - أدور؛ فالهمزة مبدلة من واو مضمومة ويجوز تركها؛ فصار: أدور. مختار الصحاح للرازي ص ٢١٥.

(٣) ينظر: لسان العرب لابن منظور (٢٩٨/٤)، ومفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني ص ٣٢١-٣٢٢، والصحاح (٦٥٩/٢، ٦٦٠)، والقاموس المحيط (٣٢/٢)، والكليات (٣٣٩/٢)، والمعجم الوسيط (٣٠٢/١، ٣٠٣)، ومعجم مقاييس اللغة (٣١١/٢)، وتهذيب اللغة (١٥٤/١٤)، ومختار الصحاح ص ٢١٥.

(٤) العروة: كل بقعة بين الدُّور واسعة ليس فيها بناء. ينظر: مختار الصحاح ص ٢٠٥، ومعجم لغة الفقهاء لقلعجي (٣٠٩/١).. وساحة الدار. المعجم الوسيط (٥٩٣/٢).

(٥) ينظر: لسان العرب (٢٩٨/٤)، وتاج العروس للزبيدي (٢١٢/٣)، والمعجم الوسيط (٥٩٣/٢)، والإفصاح في فقه اللغة، حسين يوسف موسى وعبد الفتاح الصعيدي (٥٥٤/١)، دار الفكر العربي-بيروت، ط ٢، د.ت.

(٦) ينظر: تاج العروس (٣١٨/١١)، وتهذيب اللغة (١٥٤/١٤)، ولسان العرب (٢٩٨/٤).

(٧) ينظر: أساس البلاغة للزمخشري ص ١٩٨، تحقيق: عبد الرحيم محمد، دار المعرفة-بيروت، ط ١٤٠٢هـ، والإفصاح في فقه اللغة (٥٥٤/١).



وبمعنى: البلد، وهو كل قطعة من الأرض مستحيزة عامرة أو غامرة، أو المكان المحدود والجزء المخصص كالبصرة والكوفة^(١). وحكى سيويه: هذه الدار نعمت البلد؛ فأث البلد على معنى الدار.

وبمعنى: الوطن أو الموطن، وهو مكان الإنسان ومقره حيث أقام من بلد أو دار^(٢).
الثاني: معنى المنزل المسكون والقبيلة:

أما الدار بمعنى المنزل المسكون؛ فنحو: «وهل ترك لنا عقيل من دار؟»^(٣). أي: المنزل.
قال ابن الأثير: «الدور جمع دار وهي المنازل المسكونة والمحال»^(٤)

واستعملت الدار بمعنى القبيلة مجازاً؛ فيقال: «مرت بنا دار فلان»؛ أي قبيلة فلان، وبه فسر الحديث: «ما بقيت دار إلا بُني فيها مسجد» أي ما بقيت قبيلة^(٥).
ومنه قوله ﷺ: «إِنَّ خَيْرَ دُورِ الْأَنْصَارِ دَارُ بَنِي النَّجَّارِ، ثُمَّ عَبْدُ الْأَشْهَلِ، ثُمَّ دَارُ

(١) ينظر: الإفصاح في فقه اللغة (١/ ٥٥٢).

(٢) ينظر: الإفصاح في فقه اللغة (١/ ٥٥٢).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب توريث دور مكة وبيعها وشرائها (٢/ ١٤٧) ح (١٥٨٨)، ومسلم، كتاب الحج، باب النزول بمكة للحاج وتوريث دورها (٢/ ٩٨٤) ح (١٣٥١). وهذا كلام رسول الله ﷺ في إجابة لما قيل له يوم الفتح: ألا تنزل في دارك؟ فقال: «هل ترك لنا عقيل من دار؟». وقال الأزرقى: وكان عقيل بن أبي طالب أخذ مسكن الرسول ﷺ الذي ولد فيه بمكة. ينظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول لابن تيمية ص ١٥٦، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د. ت، والمجموع شرح المذهب، للنووي (مع تكملة السبكي والمطبعي) (١٩/ ٣٤٦)، دار الفكر - بيروت، د. ت، والقصة مروية في شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (٣/ ١٨٠)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط ١ - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م. وينظر: لسان العرب (٤/ ٢٩٨)، وتاج العروس للزبيدي (٣/ ٢١٢)، والمعجم الوسيط (١/ ٣٠٢).

(٤) ينظر: النهاية لابن الأثير (٢/ ١٣٩).

(٥) ينظر: لسان العرب (٤/ ٢٩٨)، وتاج العروس للزبيدي (٣/ ٢١٢).

بني الحارث، ثُمَّ بَنِي سَاعِدَةَ، وَفِي كُلِّ دُورِ الْأَنْصَارِ خَيْرٌ»^(١).

قال موفق الدين البغدادي: «دور الأنصار: قبائلها»^(٢)

الثالث: معاني أخرى خاصة:

تطلق الدار أيضًا على الدار الآخرة؛ كما في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ عَقَبَى الدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٢]؛ أي العاقبة المحمودة في الدار الآخرة^(٣).

أما الدار في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾ [الحشر: ٩] فالمراد بالدار هنا: مدينة الرسول ﷺ، لأنها محل أهل الإيـمان^(٤).

وتطلق على موضع القبر كما في قوله ﷺ في حديث أبي هريرة ؓ، في حديث زيارة القبور: «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ»^(٥)؛ فسمى موضع القبور دارًا تشبيهًا بدار الأحياء لاجتماع الموتى فيها^(٦).

والدار أيضًا: اسم لصنم، وبه سمي عبد الدار بن قصي بن كلاب أبو بطن^(٧).

(١) أخرجه البخاري كتاب المناقب، باب فضل دور الأنصار (٣٣/٥) ح (٣٧٩١)، ومسلم، كتاب

الفضائل، باب في معجزات النبي ﷺ (٤/١٧٨٥) ح (١٣٩٢) من حديث أبي حميد الساعدي.

(٢) ينظر: المجرد للغة الحديث، موفق الدين عبد اللطيف البغدادي ص ٥٢٣، تحقيق: فاطمة حمزة الراضي، دار عمار - الأردن، ط ١ - ٢٠٠٤ م.

(٣) ينظر: الباب في علوم الكتاب، عمر بن علي النعماني (١٥/٢٥٩)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

(٤) ينظر: لسان العرب (٤/٢٩٩)، وتاج العروس للزبيدي (٣/٢١٢).

(٥) أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب استحباب الغرة والتحجيل في الوضوء (١/٢١٨) ح (٢٤٩)، وهو عند البخاري مختصرًا، دون ذكر حديث زيارة القبور؛ كتاب الوضوء، باب فضل الوضوء، والغر المحجلون... (١/٣٩) ح (١٣٦)، من حديث أبي هريرة.

(٦) ينظر: لسان العرب (٤/٢٩٨)، والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير (٢/١٣٩).

(٧) ينظر: لسان العرب (٤/٢٩٨)، وتاج العروس للزبيدي (٣/٢١٢).



الدار مؤنثة:

كما قال تعالى: ﴿يَعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف: ٣١]، فَأَنْتَ عَلَى الْمَعْنَى ^(١)، وكما أَنْتَ الْبَلَدُ عَلَى مَعْنَى الدَّارِ فِي قَوْلِ سَيَبَوِيهِ السَّابِقِ ذَكَرَهُ. وقد تُذَكَّرُ بِالتَّوِيلِ؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَنِعَمَ دَارَ الْمُتَّقِينَ﴾ [النحل: ٣٠]، فَذَكَرَ عَلَى مَعْنَى الْمَثْوَى وَالْمَنْزِلِ وَالْمَوْضِعِ ^(٢).

ثانياً: معنى الدار اصطلاحاً:

أما تعريف الدار اصطلاحاً مجردة عن إضافتها إلى الإسلام أو الكفر: فهي عبارة عن الموضع أو البلد أو الإقليم أو المنطقة، التي تكون تحت سلطة معينة ^(٣). وقد جاء مثل هذا المعنى للدار في القرآن الكريم؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾ [الحشر: ٩].

وقد فسر ابن كثير هذه الآية بقوله: «أَيُّ: سَكَنُوا دَارَ الْهِجْرَةِ مِنْ قَبْلِ الْمُهَاجِرِينَ وَآمَنُوا قَبْلَ كَثِيرٍ مِنْهُمْ» ^(٤).

(١) وقال الرازي: التأنيث في قوله: ﴿وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا﴾ ليس على المعنى، بل على لفظ الأرائك؛ إن أريد بالمرتفق موضع الارتفاق، وهو الاتكاء، أو على لفظ الجنات؛ إذا أريد بالمرتفق المنزل. مختار الصحاح ص ٢١٥.

(٢) ينظر: لسان العرب (٢٩٨/٤)، والقواميس الأخرى السابقة.

(٣) ينظر: حاشية رد المحتار (٦٦/٤)، وشرح السراجية في علم الفرائض، علي بن محمد الجرجاني، المعروف بالسيد الكبير ص ٧، وزارة الأوقاف والشئون الدينية-بغداد، ط ١٣٩٩ هـ، واختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل لطفي فطاني ص ٢٠، واختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، د. عبد العزيز مبروك الأحمدي (١/١١٤)، الجامعة الإسلامية-المدينة المنورة، ط ١-١٤٢٤ هـ، والجنسية والتجنس وأحكامها في الفقه الإسلامي، د. سميح عواد الحسن ص ٦٣، دار النوادر-دمشق، ط ١-١٤٢٩ هـ-٢٠٠٨ م.

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (٦٨/٨).

وقال الزمخشري في بيان أحد أوجه عطف الإيمان على الدار في الآية: «أراد دار الهجرة ودار الإيمان، فأقام لام التعريف في الدار مقام المضاف إليه، وحذف المضاف من دار الإيمان ووضع المضاف إليه مقامه. أو سمي المدينة لأنها دار الهجرة»^(١).

وعرفها بعض العلماء المعاصرين:

بأنها: «الوطن الذي له منعة خاصة، وسلطان مستقل»^(٢).

أو هي - بعبارة أوسع -: «الموضع أو البلد أو الوطن أو الإقليم أو المنطقة التي تسكن فيها مجموعة من الناس، ويعيشون تحت قيادة سلطة معينة»^(٣).

وعرفها آخرون بأنها: «البلاد التي تتظمها دولة واحدة، لها نظام، وحاكم خاص، ملك، أو رئيس جمهورية»^(٤).

وأما تعريف الدار اصطلاحاً باعتبار إضافتها إلى الإسلام أو الكفر؛ فتعرف بأنها:

- «الإقليم المختص بقهر ملك إسلام أو كُفر»^(٥).

ويظهر من التعريف أنه يشترط في الدار:

- الإقليم: بأن تكون هناك منطقة جغرافية محدودة.

وهذا الركن مذكور عند الفقهاء في تعريفهم لدار الإسلام^(٦)، ويبينون

أحكامه، منثورة في المسائل الفقهية ذات الصلة به، ومنفصلة أحياناً^(٧).

(١) ينظر: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، محمود بن عمرو الزمخشري (٤/ ٥٠٤)، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ٣ - ١٤٠٧ هـ.

(٢) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي (٨/ ٢٦٦).

(٣) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل لطفي فطاني ص ٢٠.

(٤) ينظر: أحكام المواريث بين الفقه والقانون، محمد مصطفى شلبي ص ٩٩، طبعة دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٨ م.

(٥) ينظر: حاشية رد المحتار (٤/ ٦٦).

(٦) ينظر ص ٢٥٨ وما بعدها.

(٧) ينظر على سبيل المثال: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (٩/ ٤٣٧٤).



- السكان: وهم من يستوطنون تلك البقعة المحدودة، بغض النظر عن ديانتهم. قال الشيزاري: «اعلم أن الرعية ركن شديد من أركان المملكة»^(١)، وعبر عنه ابن الأزرق بلفظ: «الشعب»^(٢)، وذكره ابن أبي الربيع بلفظ: «الرعية»^(٣). ويذكره الفقهاء، فيما يتعلق بحقوق الرعية في أحكام الإمامة والولاية والقضاء، وغيرها من الأحكام الفقهية ذات الصلة بها.

- السلطة أو السيادة: وهي السلطة الحاكمة التي تقوم على تنظيم الجماعة وإدارة شؤونها في الداخل والخارج^(٤).

فالدار أو الدولة لا يقوم وجودها إلا بتوافر هذه الأركان الثلاثة. ويقال: دار الإسلام، ودار الكفر أو دار الحرب، ويعنون بها البلاد التي تتصف بوصف معين تتميز به؛ فمدلول (الدار) يكاد يكون مرادفًا لمدلول (الدولة) في المصطلح الحديث^(٥).

وأما تعريف كل قسم منها؛ فتناوله عند الحديث عن أقسام الديار ومناطق الحكم عليها.

-
- (١) ينظر: المنهج السلوك في سياسة الملوك، عبد الرحمن بن نصر الشيزري ص ٢١٩، تحقيق علي عبد الله الموسى، مكتبة المنار-الزرقاء، د.ت. ثم أخذ يقسم الرعية، ويبين أن العناية بها فيه قوة للملك.
- (٢) ينظر: بدائع السلك في طبائع الملوك، محمد بن علي الغرناطي ابن الأزرق (١/١٥٣)، تحقيق: د.علي سامي النشار، وزارة الإعلام-العراق، ط ١- د.ت.
- (٣) ينظر: سلوك المالك في تدبير الممالك، أحمد بن محمد بن أبي الربيع ص ١٠٢-١٠٣، تحقيق: أحمد عارف عبد النبي، دار كنز-دمشق، ط ١٩٩٦ م.
- (٤) ينظر: الهجرة إلى بلاد غير المسلمين، عماد بن عامر، ص ٧٩، طبعة دار التراث-الجزائر، ودار ابن حزم-بيروت ط ١١٤٢ هـ-٢٠٠٤ م، واختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د.إسماعيل لطفي فطاني ص ٢٢.
- (٥) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٣٧/٢١)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية، د.سعد العتيبي (١/٨٢).

المطلب الثاني

تعريف الدولة في اللغة والاصطلاح

والعلاقة بين مسمى الدار والدولة

أولاً: تعريف الدولة في اللغة:

- يطلق لفظ الدولة في اللغة على عدة معانٍ، منها:
- العُقْبَة (التعاقب) في المال؛ يقال: صار الفيء دولة بينهم، يتداولونه، مرّة لهذا ومرّة لهذا^(١).
 - العُقْبَة في الحرب؛ أي: أن تُدال إحدى الطائفتين على الأخرى، يقال: كانت لنا عليهم الدولة، فيمن هُزم من المتحاربين^(٢).
 - الملك^(٣) والجاه^(٤).
 - الانتقال من حال إلى حال ومنه: الانتقال من حال الشدة إلى حال الرخاء^(٥).
 - البلى؛ يقال: دال الثوب، إذا بلى^(٦).

-
- (١) ينظر: لسان العرب لابن منظور (٢٥٢/١١)، ومختار الصحاح ص ١٠٩، وتاج العروس (٥١٢/٢٨).
- (٢) ينظر: صحاح اللغة للجوهري (١٦٩٩/٤)، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (١٤١/٢). وقيل: بضم الدال في المال ويفتحها في الحرب، وقيل: هما سواء فيهما يُضمان ويفتحان. ينظر: لسان العرب (٢٥٢/١١).
- (٣) ينظر: لسان العرب (٢٥٢/١١)، وينظر: جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، محمد بن جرير الطبري (٥٢١/٢٢)، تحقيق: د. عبد الله التركي، دار هجر- القاهرة، ط ١- ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- (٤) ينظر: مفردات غريب القرآن للأصفهاني ص ٣٢٢.
- (٥) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٣١٤/٢)، ولسان العرب (٢٥٢/١١)، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (١٤١/٢).
- (٦) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٣١٥/٢).



والأصل الجامع بين هذه المعاني؛ كما قال ابن فارس: الدال والواو واللام، أصلان: أحدهما: يدل على تحول شيء من مكان إلى مكان؛ ومنه: اندال القوم، إذا تحولوا من مكان إلى مكان؛ ومن هذا الباب: تداول القوم الشيء بينهم، إذا صار من بعضهم إلى بعض.

قال أهل اللغة: اندال القوم: إذا تحولوا من مكان إلى مكان. ومن هذا الباب تداول القوم الشيء بينهم: إذا صار من بعضهم إلى بعض. والدولة والدولة لغتان. ويقال: بل الدولة في المال والدولة في الحرب، وإنما سُمِّيَا بذلك من قياس الباب؛ لأنه أمرٌ يتداولونه، فيتحوَّل من هذا إلى ذاك، ومن ذاك إلى هذا.

والأصل الآخر: يدل على ضعف واسترخاء؛ ومنه: الدَّوِيلُ من النَّبْت: ما ييس لعامه. دال الثوب يدول: إذا بلى، وقد جعل وُدَّه يدول، أي: يبلى، واندال بطنه، أي: استرخى^(١).

ويلحظ أن الأصل الثاني لا يخرج عن معنى الأول؛ وعليه فهو راجع إليه؛ فتكون المعاني اللغوية لمادة (دول) راجعة إلى أصل واحد يجمع معانيها، هو: التحول من حالٍ إلى حال، وما يعنيه من تغير وعدم ثبات؛ فالنصر والغلبة تحول من اللقاء ومنازلة العدو إلى الانتهاء والغلبة عليه، ومن حال الهزيمة إلى حال الظفر عليه؛ والعُقْبَة والتبادل تحول من حال الإمساك بالشيء والاستحواذ عليه إلى حال انفلاته واستحواذ الآخرين عليه؛ والبلى تحول الثوب ونحوه من حال

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢/ ٣١٥).

التماسك والشدة إلى حال التفتت والتمزق؛ وهكذا الشأن في بقية معاني الدولة^(١). والله تعالى أعلم.

ثانياً: تعريف الدولة في الاصطلاح:

لم يعتن المتقدمون بصياغة تعريف لمصطلح (الدولة) يجمع عناصره؛ كما فعل المتأخرون^(٢)، وإن كان المدلول الاصطلاحي لـ (الدولة) معروفاً لدى السابقين من الفقهاء وغيرهم، لكن لم يشع بينهم استعمال هذا اللفظ بمدلوله الاصطلاحي في بحث المسائل الفقهية؛ إذ كانوا يعبرون عنه بمصطلحات أخرى؛ من مثل: الدار، الخلافة، السلطنة، المملكة، البلاد الإسلامية^(٣)، وغيرها؛ ومع ذلك ورد استعماله بهذا المفهوم في عدد من كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية^(٤)؛ فليس هو

(١) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د. مصطفى محمود منجود وآخرون (٤/ ٦٣)، (مشروع العلاقات الدولية في الإسلام)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة، ط ١ - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٨٨ - ٨٩).

(٢) ولعل سبب ذلك هو عدم حاجة المتقدمين لذلك؛ لظهور المراد به. بينما اعتنى المتأخرون بتعريفه؛ لأسباب منها: ترتب آثار قانونية عليه.

(٣) ولعل من أسباب ذلك - إضافة إلى استعمال التعبير الذي اصطلح عليه من سبق من الفقهاء، وعدم الحاجة إلى الاستحداث - ما يلحظ من أن مفهوم الدولة في أصله اللغوي تغلب عليه الحقائق المعنوية من مثل: التحول والغلبة والبلوى والتبادل ونحوها؛ ولعل هذا ما حمل علماء اللغة وفقهاءها على استعمال ألفاظ أخرى تعبر عن الحقيقة المادية للدولة (الحدود المكانية) دون بقية مقوماتها - بصورة أكبر وأوضح، مثل: الدار، الإقليم، البلد، القطر، الأرض، الناحية، البقعة، الثغر، المساحة، الموطن، وغيرها. ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٩٠) هامش (٥).

(٤) ينظر في ذلك: تسهيل النظر وتعجيل الظفر، علي بن محمد الماوردي ص ٢٠٢، تحقيق: رضوان السيد، المركز الإسلامي للبحوث ودار العلوم العربية - بيروت، ط ١ - ١٩٧٨ م، وسراج الملك، أبو بكر محمد الطرطوشي (١/ ٢٠٨ - ٢١٣) وغيرها، الدار المصرية اللبنانية - القاهرة،



مدلولاً حديثاً كما قد يُظن؛ وإنما الحديث صياغته في تعريف، إن لم يثبت تعريفه من أحد من السابقين.

وقد عُرِّفت الدولة في اصطلاح المتأخرين بتعريفات متقاربة، منها: أن الدولة؛ هي:

- «الشخص المعنوي الذي يمثل أمة (تقطن أرضاً معينة)، والذي بيده السلطة العامة، أو كما يسمونها السيادة»^(١).

- «جمع من الناس، مستقرون في إقليم معين الحدود، ويستقلون بحكم أنفسهم، وفق نظام خاص»^(٢).

- أو هي: «مجموع كبير من الأفراد، يقطن بصفة دائمة إقليمًا معينًا، ويتمتع بالشخصية المعنوية، بنظام حكومي، وبالاستقلال السياسي»^(٣).

ط ١-١٤١٤هـ، وحسن السلوك الحافظ دولة الملوك، محمد بن محمد الموصلی ص ٦٨، وغيرها، تحقيق ودراسة وتعليق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن - الرياض، ط ١-١٤١٦هـ، وأثار الأول في ترتيب الدول للحسن بن عبد الله العباسي و٦٣ وغيرها، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجليل - بيروت، ط ١-١٤٠٩هـ، وبدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرقي (١/١١١)، (١١٣-١١٥) وغيرها.

والعلاقة بين المفهوم الاصطلاحي واللغوي ظاهرة، أما ورود الدولة بهذا المفهوم في كتب التاريخ؛ فلا يخفى على من له أدنى عناية بها. وينظر - مثلاً - : دلائل النبوة لأبي بكر أحمد بن حسين البيهقي (٥١٣/٦)، عناية: د. عبد المعطي قلججي، دار الريان - القاهرة، ط ١-١٤٠٨هـ، [وقد ورد فيه ذكر «الدولة» - بالمفهوم السابق - في قصة بين معاوية وابن عباس (رضي الله عنهما)]، والطبقات الكبرى لابن سعد (٣٣٦/٦).

(١) ينظر: القانون الدستوري، عبد الحميد متولي ص ٢٦، دار المعارف - القاهرة، ط ٦-١٩٧٥م.

(٢) ينظر: مجموعة المصطلحات العلمية والفنية التي أقرها المجمع، مجمع اللغة العربية بمصر ص ٦٥، ط ١٩٥٧م.

(٣) ينظر: المعجم الوسيط (١/٣٠٤).

- أو هي: «مجموعة الإيالات»^(١)، تجتمع لتحقيق السيادة على أقاليم معينة، لها حدودها ومستوطنوها؛ فيكون الحاكم أو الخليفة على رأس هذه السلطات»^(٢).

أركان الدولة^(٣):

من خلال تعريف الدولة؛ نجد أن لها أركاناً ثلاثة لا يتصور وجود دولة حقيقية بدونها، وهي:

- ١- الدار (الإقليم): والمراد بها هنا: البلاد التي تظهر فيها منعة الدولة، وما تشمله من أقاليم داخلية تحت حكمها^(٤).
 - ٢- الرعية (الشعب): والمراد بها: المجتمع البشري الذي ينتمي إلى إقليم الدولة وتنفذ فيه أحكامها.
 - ٣- المنعة أو القوة (السيادة): والمراد بها هنا: ظهور الحكم ونفاذه، بوجود سلطة تتولى تدبير أمور الدولة، وسياسة شئونها.
- وحيث إن المنعة تتمثل في الخليفة أو الملك أو غيرها؛ ولأنها تقتضي قوة مُلزمة فقد يُعبّر عنها بـ «القوة» ونحوها^(٥).

(١) الإيالات: جمع إيالة، وهي: السياسة، من آل يؤول، بمعنى: رجع؛ لأن مرجع الرعية إلى راعيها. ينظر: لسان العرب (٣٤ / ١١)، والقاموس المحيط ص ٩٦٣.

(٢) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٣٧، ٣٦ / ٢١).

(٣) ويقصد بأركان الملك (الدولة) في بعض كتب الآداب السلطانية أموراً أخرى زائدة على ما يراد هنا؛ فيقصد بها ما يحفظ الدولة من القواعد السياسية والاجتماعية والخطط المدنية ونحوها، أو الأفعال التي تقام بها صورة الملك ووجوده... [و] الصفات التي تصدر بها تلك الأفعال على أفضل نظام. بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق (١٧٣ / ١)، وتنظر المصادر التالية.

(٤) ينظر كلام ابن خلدون في المقدمة ص ١٦١، حيث قرر أن الدولة لابد واقفة في سعتها عند حدود لا تزيد عليها، وتبعه في تقرير ذلك ابن الأزرق في: بدائع السلك في طبائع الملك (١٣٠ / ١) وما بعدها.

(٥) ينظر: مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ص ١٩٠، ٢١٨، ٢٣٦ وغيرها، دار



فهذه الأمور الثلاثة لا يتصور وجود دولة حقيقية - في الواقع - بدونها؛ وقد جاء ذكرها في القرآن الكريم في أكثر من موضع؛ بل قد اجتمعت في أكثر من آية، منها قول الله ﷻ: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١].

فالركن الأول: وهو الدار أو الإقليم: عُبر عنه بـ(الأرض)، فالأرض في الآية هي: الدار.

والركن الثاني: وهو الرعية أو الشعب: فيمثل في اسم الموصول والضمير في قول الله ﷻ: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ﴾ والمكلفون في بقية الآية، وهم أصحاب رسول الله ﷺ، ومن سار على نهجهم.

وأما الركن الثالث: وهو المنعة أو القوة (السيادة)؛ فعُبر عنه بالتمكين، فالتمكين - هنا - هو: المنعة ونفاذ الأمر، قال الإمام الطبري في معنى الآية أي: وطيناً لهم في البلاد، فقهروا المشركين وغلبوهم عليها^(١).

وهكذا جاءت الإشارة إلى هذه الأركان في أكثر من آية من كتاب الله تعالى^(٢).
والحديث هنا عن أركان الدولة بصفة عامة؛ ثم يضاف في كل دولة، ما يلزم

إحياء التراث - بيروت، ط ١٤٠٨هـ، والمنهج المسلوك في سياسة الملوك للشيزري ص ٢٢٢، وسلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع ص ١٠٢.

(١) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري) (١٦/٥٨٧).
(٢) منها قوله سبحانه: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: ٥٥]، وقول الله ﷻ: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: ١٢٨] وغيرها؛ بل جاء التعبير القرآني عن الدولة والتسلط، في أصغر إقليم يتصور فيها؛ إذ جاء بلفظ (القرية)، في قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَعْمَالُهَا﴾ [النساء: ٧٥]. فهكذا جاءت النصوص القرآنية بذكر عناصر الدولة بمفهومها السياسي المعروف المتداول.

من أمور تخصّها؛ لتحقيق فيها صفة تلك الدولة من حيث المنهج العقدي أو الفكري (الأيديولوجي)، أو السياسي. والله تعالى أعلم.

العلاقة بين مسمى الدار ومسمى الدولة:

من خلال ما سبق عرضه في أركان الدار والدولة وخصائص كل واحدة منهما نجد أن الدولة شخصية اعتبارية تجمع حقائق مادية؛ (من حيث المكان والزمان)، ومعنوية؛ (من حيث السلطة والنظام)؛ ومن ثمّ فإنّها تكاد تكون رديفة لمصطلح (الدار). كما أنه يتبين نوع الحكم في كلّ منهما بإضافة وصفه؛ فيقال: دولة إسلامية، أو دولة غير إسلامية؛ كما يقال: دار إسلام، أو دار كفر أو شرك أو حرب، أو عهد، على ما سيأتي بيانه في أقسام الديار وتعريف كل قسم. ومنه يُعلم أن وصف الدولة باعتبارها شخصية معنوية؛ لا تلازم بينه وبين ما توصف به الشعوب والرعية؛ كما سبق الإشارة إليه عند الحديث عن مدلول الدار، وكما سيأتي عند الحديث عن أقسامها ومدلول كل قسم في الاصطلاح الفقهي. وهو المنظور في القانون أيضًا؛ إذ المعتبر في وصف الدولة، ما يتضمنه دستورها، لا ما يتبعه شعبها^(١).

(١) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٥٨/١) وما بعدها، و(٩١/١-٩٢).



المطلب الثالث

مشروعية تقسيم الأرض إلى

دارين أو أكثر، والخلاف في ذلك

يكاد يكون الإجماع منعقدًا على مشروعية تقسيم الأرض إلى دارين أو أكثر، كما دل على ذلك الكتاب والسنة والآثار الصحيحة الثابتة عن الصحابة؛ لولا ما نسب إلى الإمام الشافعي أن الأرض عنده دار واحدة، وكذا ما ذهب إليه بعض العلماء المعاصرين من أن الأرض دار واحدة، وسوف نعرض لهذين القولين، ودليل كل قول وحجته، مع الترجيح والاختيار بينهما، فيما يلي:

القول الأول: مشروعية تقسيم الأرض إلى دارين أو أكثر، وأن هذا ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، والمعقول. وهذا قول فقهاء المذاهب الأربعة؛ وابن حزم وغيرهم من الفقهاء^(١).

القول الثاني: أن الأرض دار واحدة، وأن هذا التقسيم تقسيم فقهي محض، مبني على أساس الواقع، لا على أساس من الشرع، وهو من محض صنع الفقهاء في القرن الثاني الهجري.

ونسب أبو زيد الدبوسي هذا القول إلى الإمام الشافعي، وهو قول بعض العلماء والباحثين المعاصرين؛ ومنهم الدكتور وهبة الزحيلي، والأستاذ عبد

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠)، وشرح السير الكبير (٣/ ٨١)، والمدونة الكبرى (٣/ ٢٣)، والمقدمات الممهدة (٢/ ٢٨٥)، وبلغة السالك (٢/ ١٦٧)، والأم، محمد بن إدريس الشافعي (٤/ ١٦٠)، دار المعرفة - بيروت، ط ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، وتحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي (٤/ ٢٣٠)، والمغني لابن قدامة (٨/ ٤٥٦ - ٤٥٧)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ٣٦٦)، والمحلى لابن حزم (١٣/ ١٤٠)، والسييل الجرار للشوكاني (٤/ ٥٧٥).

الوهاب خلاف، ونسب الدكتور الزحيلي هذا القول لأبي حنيفة والشافعي^(١).
الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون بمشروعية تقسيم الأرض إلى دارين أو أكثر، بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

أولاً: الأدلة من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٩٢].

وجه الدلالة:

قالوا: في الآية إشارة إلى تقسيم الأرض؛ حيث ذكرت ثلاثة أصناف من المقتولين خطأ، وبينت حكم كل منهم:

فهناك من قتل خطأ من المؤمنين بين المؤمنين؛ وبعبارة أخرى: (في دارهم)، وهو المذكور في قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾. فهذا فيه الكفارة والدية.

(١) ينظر: تأسيس النظر، أبو زيد عبيد الله عمر وابن عيسى الدبوسي ص ١١٩، تحقيق: مصطفى محمد الدمشقي، دار ابن زيدون-بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة، د.ت، والسياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف ص ٧٥-٧٧، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي ص ١٣٢، و ص ١٩٤-١٩٥، ودار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د. عابد السفيني ص ٢٣-٢٧.



وهناك من قتل من المؤمنين خطأ، ولكنه لا يعيش بيننا، ولكنه يعيش في مجتمع آخر معادٍ لنا؛ وهو المذكور في قوله ﷺ: ﴿فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾ فهذا تجب في قتله كفارة؛ وهي حق الله تعالى، ولا تجب له الدية؛ لأنه يعيش في دار أخرى ومجتمع آخر معادٍ لنا، وبعبارة أخرى: في دولة معادية، وإعطاء الدية لأهله وهم في دولة معادية يقوئهم على المسلمين.

وهناك صنف ثالث نصت عليه الآية، وهو من كان يعيش في مجتمع آخر، ليس محارباً ولا معادياً للمسلمين؛ بل بينه وبين المسلمين ميثاق وعهد، وهو المذكور في قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ فهذا فيه ما في الصنف الأول من وجوب الدية والكفارة.

فالآية الكريمة تشير إلى اختلاف الدور وإن عبرت عنها باختلاف الأقسام؛ ﴿مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ﴾، ﴿مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾؛ فالناس ينقسمون بين معادين وموالين، أو محاربين ومسالين؛ فلاغرو أن تنقسم دور هؤلاء إلى دور سلم ودور حرب؛ تبعاً لموقف أهلها.

فالآية الكريمة تشير إلى الدور الثلاث، وإن لم تعبر عنها بالتعبير الفقهي^(١).

قال الإمام الشافعي: «فأوجب الله بقتل المؤمن خطأ الدية وتحرير رقبة، وفي قتل ذي الميثاق الدية وتحرير رقبة، إذا كانا معاً ممنوعي الدم بالإيمان والعهد والدار معاً، فكان المؤمن في الدار غير الممنوعة وهو ممنوع بالإيمان؛ فجُعِلت فيه الكفارة

(١) ينظر: فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، د. يوسف القرضاوي (٢/ ٨٨٢-٨٨٣) بتصرف يسير، مكتبة وهبة-القاهرة، ط ١-١٤٣٠ هـ-٢٠٠٩ م.



بإتلافه ولم يجعل فيه الدية، وهو ممنوع الدم بالإيمان»^(١).

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٌ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجَرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا وَإِنْ أَسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٧٢﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِبَعْضِهِمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٌ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴿[الأَنْفَال: ٧٢ - ٧٣].

وجه الدلالة من الآيات:

قالوا: في الآيات الكريمة إشارة إلى تقسيم الدور؛ حيث قسمت الناس إلى فئات وأصناف:

١- المؤمنون الذين تضمهم دار الإسلام من المهاجرين والأنصار، وهؤلاء لهم حق الولاية والنصرة؛ بحكم الإيثار ووحدة الدار.

٢- المؤمنون الذين بقوا في دارهم، وهي دار معادية للمسلمين، ولم يهاجروا إلى دار الإسلام، وهؤلاء ليس لهم حق الولاية والنصرة؛ لوجودهم في دار الكفر أو دار الحرب، ولكن لهم - بحكم وحدة الدين - حق النصرة إذا استنصرونا في الدين؛ على من عاداهم، إلا أن يكون هؤلاء المعادون لهم قوماً بينهم وبين المسلمين ميثاق؛ فيكون هذا الميثاق أقوى من مجرد الإيثار مع اختلاف الدار.

٣- الكفار الذين بينهم وبين المسلمين ميثاق، وهؤلاء يحترم ميثاقهم، ويقدم على الإيثار مع اختلاف الدار.

(١) ينظر: الرسالة للإمام الشافعي ص ٣٠٣، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي - مصر، ط ١ - ١٣٥٨ هـ - ١٩٤٠ م.



٤- الكفار الآخرون الذين لم يرتبطوا مع المسلمين بأي عهد أو ميثاق، وهؤلاء يعتبر القرآن دارهم- وإن تعددت وتباعدت- دارًا واحدة؛ بحكم ولاء بعضهم لبعض ونصرة بعضهم لبعض^(١).

كما أن هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧] تبينان مشروعية الهجرة من دار إلى دار.

وهذا يقتضي تقسيم الدور والتمييز بينها بأوصاف ظاهرة؛ فالدار التي يهاجر منها هي دار يسود فيها المشركون، وهذه الدار تحمل معنى دار الكفر، والدار التي يهاجر إليها هي دار يسود فيها المسلمون، وتظهر فيها معالم الدين؛ وهذه الدار تحمل معنى دار الإسلام^(٢).

قال ابن جرير الطبري في تفسير آية النساء: «قال الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم: ﴿كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ﴾، يستضعفنا أهل الشرك بالله في أرضنا وبلادنا بكثرة عددهم وقوتهم، فيمنعوننا من الإيمان بالله، واتباع رسوله ﷺ، معذرة ضعيفة وحجة واهية؛ ﴿قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا﴾، يقول: فتخرجوا من أرضكم ودوركم، وتفارقوا من يمنعكم بها من الإيمان بالله واتباع رسوله ﷺ، إلى الأرض التي يمنعكم أهلها من سلطان أهل الشرك بالله، فتوحّدوا الله فيها وتعبدوه، وتتبعوا نبيّه؟»^(٣).

(١) ينظر: فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، د. يوسف القرضاوي (٢/ ٨٨٣-٨٨٤) بتصرف يسير.

(٢) ينظر: أحكام الأحوال الشخصية للمسلمين في الغرب، د. سالم بن عبد الغني الرافي ص ١٩ بتصرف.

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٩/ ١٠٠-١٠١).



وقال في تفسير آية الأنفال: «يعني بقوله تعالى ذكره: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾: الذين صدقوا بالله ورسوله، ﴿وَلَمْ يَهَاجِرُوا﴾: قومهم الكفار، ولم يفارقوا دار الكفر إلى دار الإسلام ﴿مَا لَكُمْ﴾، أيها المؤمنون بالله ورسوله؛ المهاجرون قومهم المشركين وأرض الحرب ﴿مِنْ وَلِيِّتِهِمْ﴾، يعني: من نصرتهم وميراثهم. ﴿مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يَهَاجِرُوا﴾ قومهم ودورهم من دار الحرب إلى دار الإسلام»^(١).

قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾^(٢) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» [الحج: ٣٩، ٤٠].
وجه الدلالة:

قال ابن كثير: «لما استقروا بالمدينة، ووافاهم رسول الله ﷺ، واجتمعوا عليه، وقاموا بنصره، وصارت لهم دار إسلام ومعقلاً يلجئون إليه، شرع الله جهاد الأعداء، فكانت هذه الآية أول ما نزل في ذلك»^(٣).

ثانياً: الأدلة من السنة:

حيث جاءت عبارات (دار الإسلام) و(دار الهجرة) و(دار الكفر) في نصوص كثيرة في السنة النبوية، تدل على أصل هذا التقسيم ومشروعيته؛ ومن ذلك:

١- ما جاء عن سَلَمَةَ بْنِ نُقَيْلٍ، قال: قال رسول الله ﷺ: «عُقِّرَ دَارُ الْإِسْلَامِ بِالشَّامِ»^(٤).

(١) ينظر: المرجع السابق (١٤/ ٨١-٨٢).

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٤/ ٦٤٩).

(٣) أخرجه ابن سعد في «الطبقات» (٧/ ٤٢٧، ٤٢٨)، ويعقوب بن سفيان في «المعرفة والتاريخ» (٢/ ٢٩٨) وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٢٦٢٥)، والطبراني في «الكبير» (٧/ ٥٢) ح (٦٣٥٩)، و«مسند الشاميين» (١٤١٩) وغيرهم، وقال الهيثمي (١٠/ ٦٠): رجاله ثقات. ==



قال ابن الأثير في معنى الحديث: «أي أصله وموضعه، كأنه أشار به إلى وقت الفتن، أي: يكون الشام يومئذ آمنًا منها، وأهل الإسلام به أسلم»^(١).

٢- ما ثبت عن بُريدة الأسلمي، قال: كان رسول الله ﷺ إذا أَمَرَ أميرًا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيرًا، ثم قال (فذكر الحديث) وفيه: «فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ»^(٢) وروى في لفظ: «دار الهجرة»^(٣).

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث دلالة واضحة على أن الأرض داران، دار إسلام، ودار كفر؛ حيث عبّر عن (دار الإسلام) ب (دار المهاجرين) والمعنى واحد. فقله ﷺ: «ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ» - دار الكفر - «إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ» - دار الإسلام - يدل على أن هناك دارًا غير دار الإسلام، ألا وهي دار الكفر، التي يجب دعوة أهلها إلى الإسلام أولاً، فإن أبوا دُعوا إلى الجزية، فإن أبوا وجب قتالهم.

٣- ما جاء عن جرير بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهَرِ الْمُشْرِكِينَ» قيل: يا رسول الله ولم؟ قال: «لَا تَرَأَى نَارَاهُمَا»^(٤).

وحسنه الألباني في صحيح الجامع (٤٠١٤).

(١) ينظر: النهاية في غريب الحديث لمجد الدين ابن الأثير (٣/ ٢٧٠).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعث ووصيته إياهم... (٣/ ١٣٥٧) ح (١٧٣١)، من حديث سليمان بن بريدة، عن أبيه، به.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ سعيد بن منصور في سننه (٢/ ٢١٣) ح (٢٤٧١) عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هَلَالٍ مَرْسَلًا. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية - الهند، ط ١ - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م.

(٤) تراءى ناراهما: قال الخطابي: «فيه وجوه:

وجه الدلالة:

قالوا: الحديث ظاهر الدلالة على أن الأرض تنقسم إلى دار إسلام ودار كفر؛ لأن النبي ﷺ برئ من المسلم الذي يقيم مع المشركين في دارهم دار الكفر، وأمره بالهجرة إلى دار الإسلام.

قال البغوي: «من أسلم في دار الكفر عليه أن يفارق تلك الدار، ويخرج من بينهم إلى دار الإسلام»^(٢).

٤- ما صح عن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لَا تَنْقَطِعُ الْهَجْرَةُ حَتَّى تَنْقَطِعَ التَّوْبَةُ، وَلَا تَنْقَطِعَ التَّوْبَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا»^(٣).

أحدها: أن معناه لا يستوي حكمهما. قاله بعض أهل العلم. وقال بعضهم: معناه أن الله قد فرق بين داري الإسلام والكفر، فلا يجوز لمسلم أن يسكن الكفار في بلادهم حتى إذا أوقدوا نارًا كان منهم بحيث يراها. وقيل: معناه لا يتسم المسلم بسمة المشرك، ولا يتشبه به في هديه وشكله». ينظر: معالم السنن للخطابي (١٠٥/٣).

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود (٤٥/٣) ح (٢٦٤٥)، والترمذي، كتاب السير، باب ماجاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين (١٥٥/٤) ح (١٦٠٤)، والبيهقي (٢٦١/٣) ح (٣١١٧). وأخرجه الطبراني في الكبير (٣٠٣/٢) ح (٢٢٦٤) بلفظ: «لَا تَرَأَى نَارَهُمَا» بالافراد. وقال ابن حجر في بلوغ المرام: إسناده صحيح، ورجح البخاري إرساله. بلوغ المرام مع سبل السلام (١٣٣٤/٤). وقال الألباني في إرواء الغليل: حديث صحيح (٣٠/٥) ح (١٢٠٧).

(٢) ينظر: شرح السنة للبغوي (٣٧٣/١٠)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، ط ٢ - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

(٣) أخرجه أحمد (١١١/٢٨) ح (١٦٩٠٦)، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في الهجرة هل انقطعت؟ (٣/٣) ح (٢٤٧٩)، والدارمي، من كتاب السير، باب إن الهجرة لا تنقطع (٣/٣) ح (١٦٣٤)، وحسنه الأرنؤوط في تخريجه على المسند (١١١/٢٨)، وصححه



وجه الدلالة:

قالوا: دلّ الحديث على أن الأرض داران؛ دار إسلام، ودار كفر؛ لأن الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام باقية لم تنقطع.

قال البغوي: «لا تنقطع الهجرة: أراد بها هجرة من أسلم في دار الكفر، عليه أن يفارق تلك الدار ويخرج من بينهم إلى دار الإسلام»^(١).

٥- ما جاء عن بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جدّه أن النبي ﷺ قال: «لَا يَقْبَلُ اللهُ مِنْ مُشْرِكٍ بَعْدَ مَا أَسْلَمَ عَمَلًا، أَوْ يُفَارِقَ الْمُشْرِكِينَ إِلَى الْمُسْلِمِينَ»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: الحديث نص صريح في أن الأرض داران؛ دار إسلام، ودار كفر؛ لأن النبي ﷺ نفى فيه قبول عمل المسلم المقيم في ديار الكفار حتى يفارقها، ويهاجر إلى ديار المسلمين، وإلى غير ذلك من الأحاديث التي أوجبت الهجرة، ووجوبها دليل على أن الأرض دار إسلام ودار كفر؛ لأن الهجرة لا تكون إلا من دار الكفر إلى دار الإسلام.

كذلك جاء في النصوص: (أرض العدو)، و(أرض الشرك)، بمعنى (دار الحرب)؛ ومن ذلك:

الألباني في إرواء الغليل (٣٣/٥) ح (١٢٠٨).

(١) ينظر: شرح السنة (٣٧٣/١٠).

(٢) أخرجه أحمد (٢٣٦/٣٣) ح (٢٠٠٣٧)، والنسائي، كتاب الزكاة، باب من سأل بوجه الله ﷻ

(٥/٨٢-٨٣) ح (٢٥٦٨)، وابن ماجه، كتاب الحدود، باب المرتد عن دينه (٨٤٨/٢)

ح (٢٥٣٦)، وحسن الأرنؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٢٣٣/٢٣٧)، والألباني في إرواء

الغليل (٣٢/٥).



١- ما ثبت عن عبد الله بن عمر: أن رسول الله ﷺ نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو.

ونقله باللفظ القولي، فقال: قال رسول الله ﷺ: «لَا تُسَافِرُوا بِالْقُرْآنِ، فَإِنِّي لَا آمَنُ أَنْ يَنَالَهُ الْعَدُوُّ»^(١).

٢- ما صحَّ عن جرير بن عبد الله البجلي، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا أَبَقَ الْعَبْدُ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ»^(٢). وفي لفظ: «إِلَى أَرْضِ الشَّرِكِ فَقَدْ حَلَّ دَمُهُ»^(٣).

قالوا: فهذه النصوص في السنة تبين أصل قسمة البلاد إلى دارين وأرضين.

ثالثاً: الأدلة من الآثار:

قالوا: فتواتر مسمى (دار الهجرة) غني عن الاستدلال، ووقوعه في كلام الصحابة جاءت فيه أخبار؛ ومن ذلك:

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب السفر بالمصحف إلى أرض العدو (٥٦/٤) ح (٢٨٢٨)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب النهي أن يسافر بالمصحف إلى أرض الكفار إذا خيف وقوعه بأيديهم (٣/١٤٩١) ح (١٨٦٩)، واللفظ لمسلم.

(٢) أخرجه أحمد (٣١/٥٦٢-٥٦٣) ح (١٩٢٣٩، ١٩٢٤٠)، وأبو داود، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد (٤/١٢٨) ح (٤٣٦٠)، والنسائي، كتاب تحريم الدم، باب العبد يأبق إلى أرض الشرك... (٧/١٠٢) ح (٤٠٥١)، والحميدي (٨٢٥)، والطبراني في الكبير (٢٣٤٩) وغيرهم، وفيه اختلاف رفعاً ووقفاً، والمرفوع أصح، وصححه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٣١/٥٦٢-٥٦٣)، وأصله عند مسلم، كتاب الإيمان، باب تسمية العبد الآبق كافراً (١/٨٣) ح (٦٩) بمعناه.

(٣) أخرجه أحمد (٣١/٥٦٢-٥٦٣) ح (١٩٢٣٩، ١٩٢٤٠)، والنسائي، كتاب تحريم الدم، باب الاختلاف على أبي إسحاق (٧/١٠٢) ح (٤٠٥٢)، وضعف الألباني إسناد هذه الرواية في ضعيف سنن النسائي.



١- ما ثبت عن عبد الرحمن بن عوف، أنه قال لعمر بن الخطاب: «يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّ الْمَوْسِمَ يَجْمَعُ رِعَاعَ النَّاسِ وَغَوَّاءَهُمْ، وَإِنِّي أَرَى أَنْ تُنْهَلَ حَتَّى تَقْدَمَ الْمَدِينَةَ، فَإِنَّهَا دَارُ الْهِجْرَةِ وَالسُّنَّةِ وَالسَّلَامَةِ، وَتُخْلَصُ لِأَهْلِ الْفِقْهِ وَأَشْرَافِ النَّاسِ وَذَوِي رَأْيِهِمْ»^(١).

٢- ما جاء في رسالة خالد بن الوليد في كتاب الخراج ما نصه: «وَجَعَلْتُ لَهُمْ - أي أهل الذمة - أَيُّمَا شَيْخٍ ضَعُفَ عَنِ الْعَمَلِ، أَوْ أَصَابَتْهُ آفَةٌ مِنَ الْآفَاتِ، أَوْ كَانَ غَنِيًّا فَافْتَقَرَ، وَصَارَ أَهْلُ دِينِهِ يَتَصَدَّقُونَ عَلَيْهِ، طَرَحْتُ جَزِيَّتَهُ، وَعَمِلَ مِنْ بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ وَعِيَالُهُ مَا أَقَامَ بِ (دَارِ الْهِجْرَةِ) وَ (دَارِ الْإِسْلَامِ)؛ فَإِنْ خَرَجُوا إِلَى غَيْرِ دَارِ الْهِجْرَةِ وَدَارِ الْإِسْلَامِ؛ فَلَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ النَّفَقَةُ عَلَى عِيَالِهِمْ»^(٢).

وكذا كان معروفاً لدى الصحابة استخدام عبارة (دار الكفر)؛ فعن أبي هريرة، رضي الله عنه، قال: لما قدمت على النبي ﷺ قلت في الطريق:

يَا لَيْلَةً مِنْ طَوْلِهَا وَعَنَايِهَا عَلَى أَتَمِّهَا مِنْ دَارَةِ الْكُفْرِ نَجَبَتْ^(٣)

فهذه النصوص وغيرها تدل على أصل استعمال تسمية الدور، وقسمة البلاد في عهد التنزيل إلى (دار الإسلام) و(الهجرة) و(دار الكفر).

قال أصحاب هذا القول: فتقسيم المعمورة إلى (دار إسلام) و(دار كفر) إذن تقسيم مأثور، دل عليه الواقع التاريخي لزمان التشريع، وجاء استعماله في السنة والأثر كوصف لذلك الواقع، ولم يكن بدعاً من القول من صنع الفقهاء من بعد.

(١) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب مقدم النبي ﷺ وأصحابه المدينة (٥/ ٦٧) ح (٣٩٢٨).
(٢) الخراج لأبي يوسف ص ١٥٨، تحقيق: طه عبد الرؤوف وآخر، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، د.ت.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب العتق، باب إذا قال الرجل لعبده: هو الله... (٣/ ١٤٦) ح (٢٥٣١).

رابعاً: الإجماع:

احتج أصحاب هذا القول بانعقاد إجماع عامة أهل العلم، ومن بينهم الفقهاء الأربعة على أن الأرض داران: دار إسلام، ودار كفر، وهذا من واقع تعريفاتهم للدارين - كما سيأتي -، وتناولهم لبعض الأحكام المتعلقة بذلك^(١).

وقال ابن رشد الجدي: «وجب بالكتاب والسنة وإجماع الأمة على من أسلم ببلد الحرب أن يهاجر، ويلحق بدار المسلمين ولا يثوي بين المشركين، و يقيم بين أظهرهم لئلا تجري عليه أحكامهم»^(٢).

خامساً: المعقول:

احتج أصحاب القول الأول بالمعقول؛ فقالوا: لو سلمنا أن هذا التقسيم للدور في العالم - سواء كان ثنائياً (دار الإسلام ودار الحرب)، أم ثلاثياً (دار إسلام ودار حرب ودار عهد)؛ كان من اجتهاد الفقهاء ومحض رأيهم، دون استناد إلى أصل من كتاب أو سنة؛ فإنه تقسيم منطقي معقول؛ حيث إن واقع الحياة يدل على

(١) ينظر: مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاجتهادات، لابن حزم ص ١١٩، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت، والإجماع لابن المنذر ص ٧٦، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١-١٤٠٥ هـ-١٩٨٥ م، والإقناع في مسائل الإجماع، علي ابن القطان (٤/١٩٢٨-١٩٢٩)، تحقيق: د.فاروق حمادة، دار الفلم-دمشق، ط ١-١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣ م، وموسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب (١/٣٤٦)، دار الفكر-دمشق، ط ٢-١٤٠٤ هـ-١٩٨٤ م، وينظر أيضاً: بدائع الصنائع (٧/١٣٠)، وشرح السير الكبير (٣/٨١)، والمدونة الكبرى (٣/٢٣)، والمقدمات الممهدة ٢/٢٨٥، وبلغة السالك (٢/١٦٧)، والألم (٤/١٦٠)، وتحفة المحتاج (٤/٢٣٠)، والمغني لابن قدامة (٨/٤٥٦-٤٥٧)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (١/٣٦٦)، والمحلى (١٣/١٤٠)، والسييل الجرار (٤/٥٧٥).

(٢) ينظر: المقدمات الممهدة، محمد بن أحمد بن رشد (٢/١٥٣)، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط ١-١٤٠٨ هـ-١٩٨٨ م.



أن الأرض لا تخلو من كفر أو إسلام، فالدار التي يتسلط عليها المسلمون وتغلب فيها أحكامهم هي دار الإسلام.

والدار التي يتسلط عليها الكفار وتغلب فيها أحكامهم هي دار الكفر، فكيف يقال إن الأرض دار واحدة، إذا لم يرد الأصل الذي يجب أن تكون عليه جميع الأرض، وهو الإسلام؟^(١).

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني، القائلون بأن الأرض دار واحدة، وأن تقسيمها إلى دارين إنما هو من صنع الفقهاء لاعتبارات الواقع، بالسنة والمعقول:
أولاً: أدلتهم من السنة:

احتج أصحاب هذا القول بما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن صلى الله عليه وسلم قال يوم الفتح: «لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ، وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا»^(٢).
وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على أن الهجرة قد انقطعت، وبهذا تكون الأرض داراً واحدة، وأن الآيات والأحاديث التي تأمر بالهجرة يمكن الاستدلال بها على هذا التقسيم لو أن حكم الهجرة باقٍ ولم ينسخ.

ثانياً: أدلتهم من المعقول:

احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من عدة وجوه:

(١) ينظر: فقه الجهاد للقرضاوي (٢/ ٨٨٦)، واختلاف الدارين وأثاره في الشريعة الإسلامية، د. عبد العزيز بن مبروك الأحدي (١/ ٣٢٥).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل الجهاد والسير (٤/ ١٥) ح (٢٧٨٣)، ومسلم، كتاب الإمامة، باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد والخير... (٣/ ١٤٨٨) ح (١٨٦٤).



الأول: قالوا: إن تقسيم الفقهاء الأرض إلى دارين مبني على أساس الواقع لا على أساس الشرع، ومن محض صنيعهم^(١).

الثاني: أن هذا التقسيم فيه استثارة للآخرين واستفزاز لهم، ويوحى أن المسلمين دعاة حرب لادعاة سلم، وهذا التقسيم يتنافى مع واقع العالم اليوم الذي غدا كأنه قرية واحدة، وتنادى فيه العقلاء بوقف الحرب وإشاعة السلم^(٢).

الثالث: أن العالم تجمع له الآن منظمة عالمية واحدة - منظمة الأمم المتحدة - وأن أعضائها قد التزموا بقوانينها ونظمها، وأن حكم الإسلام هو وجوب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية؛ عملاً بالقانون القرآني في الوفاء بالعهد، ومن ثم فلا تعد ديار المخالفين - غير المسلمين - في هذه المؤسسة دار حرب ابتداء، بل تعتبر دار عهد^(٣).

مناقشة أدلة الفريقين:

ناقش أصحاب القول الثاني أدلة أصحاب القول الأول؛ فقالوا:

أولاً: الآيات والأحاديث التي احتجوا بها؛ إنما يمكن الاحتجاج بها لو أن حكم الهجرة باقٍ ولم ينسخ، أما وقد انقطعت الهجرة؛ فلا يصلح الاحتجاج بها؛ وبهذا تكون الأرض داراً واحدة^(٤).

(١) ينظر: اختلاف الدارين وآثاره في الشريعة الإسلامية، د. عبد العزيز بن مبروك الأحمدي (١/٣٢٢).

(٢) ينظر: فقه الجهاد للقرضاوي (٢/٨٨١).

(٣) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة ص ٥٧، دار الفكر العربي - القاهرة، ط ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

(٤) ينظر: آثار الحرب للزحيلي ص ١٧٠-١٧١.



وأجاب أصحاب القول الأول على هذا الاعتراض فقالوا:

إن الهجرة المراد نفيها في الحديث هي الهجرة من مكة بعد الفتح؛ لأن مكة صارت دار إسلام بعد الفتح، وقويت شوكة المسلمين بها، فانقطعت الهجرة منها إلى المدينة، فهذا هو المعنى الصحيح لهذا الحديث والمراد من الهجرة التي انقطعت، أما الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام فهي باقية إلى يوم القيامة^(١).

قالوا: وهذا هو ما تدل عليه الأحاديث الصحيحة الثابتة، ومن ذلك:

١- ما جاء عن عبد الله السعدي رجل من بني مالك بن حنبل أنه قدم على النبي ﷺ في أناس من أصحابه فقالوا: احْفَظْ رِحَالَنَا، ثُمَّ تَدْخُلْ، وَكَانَ أَصْغَرَ الْقَوْمِ، فَقَضَى لَهُمْ حَاجَتَهُمْ، ثُمَّ قَالُوا لَهُ: ادْخُلْ فَدَخَلَ، فقال: أي رسول الله - «حَاجَتُكَ؟» قَالَ: حَاجَتِي؛ تُحَدِّثُنِي: أَنْقَضَتِ الْهَجْرَةُ؟ فقال لي: «حَاجَتُكَ خَيْرٌ مِنْ حَوَائِجِهِمْ، لَا تَنْقَطِعُ الْهَجْرَةُ مَا قُوتِلَ الْعَدُوُّ»^(٢).

وفي سنن النسائي مختصراً بلفظ: «لَا تَنْقَطِعُ الْهَجْرَةُ مَا قُوتِلَ الْكُفَّارُ»^(٣).

٢- وما جاء عن جرير قال: «بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د. عابد السفيني ص ٣٩.

(٢) أخرجه أحمد (١٠/٣٧) ح (٢٢٣٢٤)، والنسائي في الكبرى، كتاب السير، باب انقطاع الهجرة (٦٦/٨) ح (٨٦٥٥)، والطبراني في الأوسط (٦٨)، وصححه الأرناؤوط في تحريجه على المسند (١٠/٣٧)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٢٥١/٥): رواه النسائي باختصار، ورواه أحمد ورجاله رجال الصحيح. مكتبة القدسي، ط ١٣٥٢ هـ.

(٣) أخرجه النسائي، كتاب البيعة، باب ذكر الاختلاف في انقطاع الهجرة (١٤٦/٧) ح (٤١٧٢)، وابن حبان في صحيحه، كتاب السير، باب الهجرة (٢٠٧/١١) ح (٤٨٦٦)، وصحح الأرناؤوط إسناده في تحريجه على صحيح ابن حبان (٢٠٧/١١)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (١٦٧٤).

الزَّكَاةَ، وَالنُّصْحَ لِكُلِّ مُسْلِمٍ، وَعَلَى فِرَاقِ الْمُشْرِكِ»^(١).

٣- ما جاء عن جنادة بن أبي أمية أن رجالاً من أصحاب رسول الله ﷺ قال بعضهم: إِنَّ الْهَجْرَةَ قَدْ انْقَطَعَتْ، فَاخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ، قَالَ: فَأَنْطَلَقْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ أَنَا يَقُولُونَ: إِنَّ الْهَجْرَةَ قَدْ انْقَطَعَتْ. فقال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الْهَجْرَةَ لَا تَنْقَطِعُ مَا كَانَ الْجِهَادُ»^(٢).

٤- ما جاء عن معاوية وعبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ الْهَجْرَةَ خَصْلَتَانِ: إِحْدَاهُمَا أَنْ تَهْجَرَ السَّيِّئَاتِ، وَالْأُخْرَى أَنْ تَهَاجِرَ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ. وَلَا تَنْقَطِعُ الْهَجْرَةُ مَا تُقْبَلَتِ التَّوْبَةُ، وَلَا تَزَالُ التَّوْبَةُ مَقْبُولَةً حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنَ الْمَغْرِبِ، فَإِذَا طَلَعَتْ طُبِعَ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ بِمَا فِيهِ، وَكُفِيَ النَّاسُ الْعَمَلَ»^(٣).

وجه الدلالة من الأحاديث: قالوا: إذا ثبت حكم الهجرة وأنه باق لم ينسخ،

(١) أخرجه النسائي، كتاب البيعة، باب البيعة على فراق المشرك (١٤٧/٧) ح (٤١٧٥)، وأحمد (٥٠١/٣١) ح (١٩١٦٣)، وصححه الأرنؤوط في تخريجه على المسند (٥٠١/٣١)، والألباني في الإرواء (٣١/٥-٣٢)، وأصله في الصحيحين دون موضع الشاهد؛ البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: الدين النصيحة... (١/٢١) ح (٥٧)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة (١/٧٥) ح (٥٦). والمقصود بالمفارقة أي من دار الحرب. ينظر: كلام ابن حزم المحلى (١٣/١٤٠).

(٢) أخرجه أحمد (٢٧/١٤٢) ح (١٦٥٩٧)، والطحاوي في مشكل الآثار (٣/٢٥٧)، وأبو نعيم في معرفة الصحابة (٢/٦١٦) ح (١٦٧٠)، وقال الهيثمي في المجمع (٥/٢٥١): رجاله رجال الصحيح، وصححه الأرنؤوط في تخريجه على المسند (٢٧/١٤٢)، والألباني في الصحيحة (٤/٢٤٠).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٣/٢٠٦) ح (١٦٧١)، والطبراني في مسند الشاميين (٢/٤٣٥) ح (١٦٤٩)، وضعف الأرنؤوط إسناده أحمد في تخريجه على المسند (٣/٢٠٦)، وقال الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السيل (٥/٣٣-٣٤): وهذا إسناده شامي حسن، رجاله كلهم ثقات، وفي ضميمته بن زرة كلام يسير، المكتب الإسلامي - بيروت، ط ٢-١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.



وأنه ملازم لقتال العدو وجهاده، وأن الهجرة المراد نفيها في الحديث هي الهجرة إلى رسول الله ﷺ في المدينة، علم بعد ذلك أن حكم الهجرة الباقي إلى يوم القيامة يصلح أساساً لتقسيم الدنيا إلى دارين.

وهذا هو الذي فهمه العلماء من هذا الحديث:

فقال ابن العربي: «الهجرة هي الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام، وكانت فرضاً في أيام النبي ﷺ واستمرت، وهذه باقية مفروضة إلى يوم القيامة، والتي انقطعت بالفتح هي القصد إلى النبي ﷺ حيث كان، فمن أسلم في دار الكفر وجب عليه الخروج إلى دار الإسلام»^(١).

وقال الإمام البغوي: «لا هجرة بعد الفتح: أراد به من مكة إلى المدينة»^(٢).

وقال ابن قدامة: «لا هجرة بعد الفتح؛ أي من بلد قد فتح، والهجرة التي انقطعت يعني من مكة، لأن الهجرة الخروج من بلد الكفار؛ فإذا فتح لم يبق بلداً للكفار»^(٣).

وقال ابن مفلح: «حكم الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام مستمر إلى يوم القيامة»^(٤).

وقوله: «لا هجرة بعد الفتح» أي لا هجرة من مكة بعد فتحها؛ لأن الهجرة إليه لا منه»^(٥).

وقال الشوكاني: «ولا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار أي مادام في الدنيا دار

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/٤٨٤).

(٢) ينظر: شرح السنة للبغوي (١٠/٣٧٣).

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة (٨/٤٥٦، ٤٥٧).

(٤) ينظر: المبدع لابن مفلح (٣/٣١٤).

(٥) ينظر: المرجع السابق (٣/٣١٤).

كفر، فالهجرة واجبة منها على من أسلم وخشي الفتنة في دينه»^(١).

وبعد أن ذكرنا أن المعنى الصحيح للحديث، والمراد من نفي الهجرة فيه، يتضح لنا أنه لا يمكن الاستدلال به على أن الهجرة قد انقطعت وأن الأرض دار واحدة.

فمن ذهب إلى غير هذا المعنى فقد صرف الحديث عن معناه الصحيح، وأخطأ الصواب، وعليه مراجعة كتب العلماء التي بينت المعنى المراد من الحديث، وهو نفي الهجرة من مكة بعد فتحها؛ لأنها صارت دار إسلام، وكيف يهاجر من دار الإسلام إلى دار الإسلام؟!

أما الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، فهي واجبة على من عجز عن إظهار دينه، وباقية لم تنقطع إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وقد دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة الصريحة.

ثانيًا: ناقش أصحاب القول الثاني استدلال أصحاب القول الأول بالإجماع على مشروعية تقسيم الأرض إلى أكثر من دار فقالوا: لا نسلم بدعوى الإجماع؛ حيث إن الإمامين أبا حنيفة والشافعي قد نقل عنهما ما يدل على أنهما يقولان: إن الأرض دار واحدة.

قال الدكتور وهبة الزحيلي: «ويرى أبو حنيفة أن دار الإسلام لا تصير دار حرب إلا بشروط ثلاثة: إحداها: ظهور أحكام الكفر فيها. الثاني: أن تكون متاخمة لدار الكفر والحرب. الثالث: أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمنًا بأمان

(١) ينظر: نبيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني (٣٣/٨)، تحقيق: عصام الدين الصبابي، دار الحديث - مصر، ط ١ - ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.



المسلمين الذي كان يتمتع به»^(١).

ثم قال: «فقد اعتبر أبو حنيفة أن أساس اختلاف الدار هو وجود الأمان بالنسبة للمقيمين فيها. فإذا كان الأمن فيها للمسلمين على الإطلاق فهي دار الإسلام. وإذا لم يأمنوا فيها فهي دار حرب، ولا يزول الأمن بالنسبة للمسلم إلا بالأمور الثلاثة المذكورة»^(٢).

ثم قال: «وإذن فليس معنى دار الحرب ودار الإسلام أنها في حالة عداء وخصام مستمر، وإنما المقصود هو وجود الأمن والسلام أو عدم وجوده، وهو معنى تقسيم الدنيا إلى دارين، وهو الأقرب إلى معنى الإسلام، ويوافق الأصل في فكرة الحروب الإسلامية، وأنها لدفع الاعتداء، فإنه حيث فقد أمن المسلم كان الاعتداء متوقعًا، وحيث ثبت الأمن كان الاعتداء غير متوقع، وهذا هو ضابط التقسيم الذي نرجحه، إذا جارينا الفقهاء في الأخذ بهذا الصنيع»^(٣).

ونسب ذلك إلى الشافعي، فقال: «إن الشافعي رحمه الله اعتبر الدنيا كلها في الأصل دارًا واحدة، ورتب على ذلك أحكامًا باعتبار أن تقسيم الدنيا إلى دارين أمر طارئ»^(٤).

وقال الفقيه أبو زيد الدبوسي الحنفي: «الأصل عندنا أن الدنيا كلها داران: دار الإسلام، ودار الحرب. وعند الإمام الشافعي: الدنيا كلها دار واحدة»^(٥).

(١) ينظر: آثار الحرب للزحيلي ص ١٧٢.

(٢) ينظر: آثار الحرب للزحيلي ص ١٧٢، وينظر: العلاقات الدولية لأبي زهرة ص ٥٣، فقد ذهب المؤلف في تفسير قول أبي حنيفة إلى قريب مما ذهب إليه د. الزحيلي، وإن لم يتفقا في النتيجة.

(٣) ينظر: آثار الحرب للزحيلي ص ١٧٣.

(٤) ينظر: المرجع السابق ١٣٢.

(٥) ينظر: تأسيس النظر للدبوسي ص ١١٩.



قالوا: فإذا دعوى الإجماع غير مسلم بها، بل جاء ما ينقضها.

وأجاب أصحاب القول الأول على ذلك الاعتراض فقالوا:

أ- أما قولهم: إن الإمام أبا حنيفة يرى أن ضابط تقسيم الدنيا إلى دارين هو وجود الأمان أو عدمه، وأن دار الحرب هي الدار التي لم تكن في حالة السلم مع الدولة الإسلامية، وأن الشريعة الإسلامية تعتبر الدنيا حينئذ دارًا واحدة - غير صحيح؛ وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن مذهب الإمام وصاحبيه في تقسيم الدنيا إلى دارين، وأن سبب ذلك هو غلبة أحكام الإسلام أو أحكام الكفر^(١) يخالف ما استنبطه أصحاب هذا القول وذهبوا إليه.

حيث قال الإمام شمس الدين السرخسي الحنفي: «وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى: إذا أظهروا الشرك (أي أحكام الشرك) فقد صارت دارهم دار حرب؛ لأن البقعة إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار القوة والغلبة»^(٢).

وذكر الكاساني أن وجه قولهما - يعني أبا يوسف ومحمد - أن كل دار مضافة إما إلى الإسلام وإما إلى الكفر، وإنما تضاف الدار إلى الإسلام إذا طبقت فيها أحكامه. وتضاف إلى الكفر إذا طبقت فيها أحكامه، كما تقول: الجنة دار السلام، والنار دار البوار، لوجود السلامة في الجنة والبوار في النار؛ ولأن ظهور الإسلام أو الكفر بظهور أحكامهما^(٣).

(١) ينظر: المبسوط للإمام شمس الدين السرخسي (١٠/ ١١٤).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١٠/ ١١٤).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (٧/ ١٣١) بتصرف.



وقال الإمام أبو بكر الجصاص: «إن حكم الدار إنما يتعلق بالظهور والغلبة وإجراء حكم الدين، والدليل على صحة ذلك: أنا متى غلبنا على دار الحرب، وأجرينا فيها أحكامنا صارت دار إسلام»^(١).

ويرى الإمام أبو حنيفة أن العبرة في الحكم على الدار بأنها من دار الإسلام أو من دار الكفر، بتمام الغلبة لحكم الإسلام أو لحكم الشرك.

جاء في المبسوط قوله: «ولكن أبا حنيفة يعتبر تمام القهر والقوة»^(٢)، أي لأحكام الكفر. الوجه الثاني: أن ما قاله الإمام أبو حنيفة من اشتراط الأمان واعتباره لا يصلح أن يستدل به على ضابط التقسيم إلى دار إسلام ودار كفر، فأبو حنيفة اشترط فقدان الأمان والمجاورة مع ظهور أحكام الكفر على دار الإسلام حتى تنقلب صفتها إلى دار كفر، ولم يشترط فقدان الأمان ضابطاً لتقسيم الدنيا، ووصف دار الكفر الأصلية بأنها دار كفر ودار حرب^(٣)، بل المسألة عنده تبدأ بتقسيم الدنيا إلى دار إسلام ودار كفر، وأن مناط الحكم على الدار هو غلبة الأحكام... وهو ضابط التقسيم أيضاً، ثم ينتقل إلى مسألة أخرى وهي حكم دار الإسلام إذا ظهر عليها حكم الكفر، هل تنقلب إلى دار كفر؟

فيشترط الإمام أبو حنيفة تحقق تمام الغلبة لحكم الكفر، ثم رأى في بعض الصور عدم إمكان تحقق الغلبة إلا إذا اجتمع شرطان اثنان هما: المجاورة لدار

(١) ينظر: شرح مختصر الطحاوي، أبو بكر الرازي الجصاص (٢١٦/٧-٢١٧)، تحقيق: د. سائد بكداش وآخرين، دار البشائر الإسلامية، دار السراج، ط ١-١٤٣١هـ.

(٢) ينظر: المبسوط (١٠/١١٤).

(٣) وينظر ما ذهب إليه الشيخ أبو زهرة من أن أبا حنيفة يشترط لوصف الدار مطلق دار بأنها دار حرب ثلاثة شروط منها فقدان الأمان، العلاقات الدولية ص ٥٣، ٥٤.

الكفر، وفقدان الأمان الأول من الدار؛ فاشتراطها^(١).

فهو إذا لم يشترط فقدان الأمان ضابطاً للتقسيم، وإنما اشترطه - مع المجاورة - بالنسبة لانقلاب صفة دار الإسلام، فلا يقال - حينئذ -: إن الإمام أبا حنيفة يعتبر أساس اختلاف الدارين هو فقدان الأمان، وأن هذا هو ضابط التقسيم وأن الدار التي يغلب عليها حكم الكفر لا تكون دار كفر وحرب إلا إذا فقد الأمان فيها.

الوجه الثالث: أن ما استنتجه د. الزحيلي - مع مخالفته لمذهب الحنفية كما سبق - إنما حمله على ذلك ما ذكره صاحب البدائع^(٢)، وصاحب البدائع نفسه لم يذكر ذلك على أساس أنه قول أبي حنيفة، وإنما هو توجيه منه لقول أبي حنيفة.. فيجب حينئذ الوقوف به عند المسألة التي تكلم فيها أبو حنيفة، وليست هي - كما ذكرت سابقاً - مسألة التقسيم إلى دارين، ولا مسألة الدار التي تمت غلبة حكم الكفر عليها.

الوجه الرابع: أن صاحب البدائع نفسه قال: إما أن تكون الدار مضافة إلى الأمن والفرع، أو أن تكون مضافة إلى ظهور الحكم. وكلام أئمة الحنفية يدل على أنها مضافة إلى ظهور الحكم. وقد نقل هو مذهب الإمامين أبي يوسف ومحمد. وكذلك مذهب الإمام أبي حنيفة واعتبر صاحب البدائع أن الضابط هو ظهور الحكم، واشترط لذلك المنعة والقوة، ورأى أن المنعة لا تتحقق إلا بشرط المجاورة وفقدان الأمان؛ فقال: «... على أن الإضافة إن كانت باعتبار ظهور الأحكام لكن لا تظهر أحكام الكفر إلا عند وجود هذين الشرطين - يعني

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠)، وشرح مختصر الطحاوي للجصاص (٧/ ٢١٦-٢١٧)، وسيأتي معنا أن الغلبة للحكم لا تتوقف على هذين الشرطين.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠).



شرطي أبي حنيفة - المتاخمة وزوال الأمان لأنها لا تظهر - أي الأحكام - إلا بالمنعة ولا منعة إلا بهما^(١).

وكان حاصل ما يريد صاحب البدائع أن يقوله إن العبرة في الحكم على الدار - وضابط تقسيم الدنيا إلى دارين - هو ظهور الأحكام ظهور منعة وغلبة. وهذا هو مذهب أبي حنيفة وصاحبيه.

الوجه الخامس: إن قضية تقسيم الدنيا إلى دارين أصليتين - دار كفر ودار إسلام - لا صلة لها بقضية الأمان والموادة، ومما يدل على خطأ بناء قضية التقسيم الأصلي للدور على قضية العلاقة، ما ثبت في الصحيح من وقوع المسألة وثبوت الأمان - في صلح الحديبية^(٢) - بين مكة - دار الكفر، والمدينة - دار الإسلام - ولم تتحد هاتان الداران، ولم تصبحا دارًا واحدة، بل هما داران متقابلتان مختلفتان، دار تغلب عليها أحكام الكفر، ودار تغلب عليها أحكام الإسلام.

ولو كان ما ذهب إليه الأستاذ خلاف ود. وهبة الزحيلي من أن المسألة وثبوت الأمان تمنع اختلاف الدار أو تؤدي إلى اتحادهما - صحيحًا؛ لكانت مكة والمدينة حينئذ دارًا واحدة^(٣).

وبذلك يثبت بطلان القول باتحاد الدار حين المسألة والموادة، وكذلك بطلان نسبته إلى الفقهاء.

الوجه السادس: أنه من المتفق عليه بين الفقهاء أن المسلمين قد يأمنون في دار

(١) ينظر: المرجع السابق (٧/ ١٣١).

(٢) ينظر: فتح الباري، شرح صحيح البخاري (٧/ ٤٤١)، كتاب المغازي.

(٣) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د. عابد السفيني ص ٣٠ بتصرف.

الكفر^(١)، ولا يوجب ذلك تغير صفتها، بل هي دار كفر لغلبة أحكام الكفر عليها.

والحاصل... أن مذهب الحنفية كمذهب الجمهور، في تقسيم الدنيا إلى دارين، وسبب التقسيم هو غلبة الأحكام، ولا صلة لهذه المسألة عندهم بقضية المoadعة والمسألة^(٢).

وأما مناقشة ما نسب إلى الشافعي؛ أن الدنيا عنده دار واحدة، فالجواب عنه تُعرف حقيقته بالرجوع إلى قول الإمام الدبوسي نفسه، ثم بمناقشة ما استنبطه منه؛ حيث قال الإمام الدبوسي:

«الأصل عندنا أن الدنيا داران دار الإسلام ودار الحرب، وعند الإمام الشافعي: الدنيا كلها دار واحدة، وعلى هذا مسائل:

منها: إذا خرج أحد الزوجين إلى دار الإسلام مسلماً مهاجرًا أو ذميًا وتخلف الآخر في دار الحرب وقعت الفرقة عندنا فيما بينهما، وعند الإمام أبي عبد الله الشافعي لا تقع الفرقة بنفس الخروج.

ومنها: إذا أخذوا أموالنا وأحرزوها بدار الحرب ملكوها عندنا، وعند الإمام الشافعي لا يملكونها، وعلى هذا قال أصحابنا: لو شرب المسلم الخمر أو زنى أو قذف في دار الحرب لا حد عليه عندنا، ويجب عند الإمام الشافعي عليه الحد^(٣).

وحاصل ما في هذا النص ما يلي:

أولاً: أن الدنيا تنقسم إلى دارين دار إسلام ودار كفر وحرب، وهذا هو مذهب الحنفية كما هو مذهب الشافعية.

(١) ينظر: المغني لابن قدامة (٩/ ٢٩٥).

(٢) ينظر: كتاب العلاقات الدولية، أبو زهرة ص ٥٤.

(٣) ينظر: تأسيس النظر للدبوسي ص ١١٩، ١٢٠.



أما عند الحنفية فظاهر، وأما عند الإمام الشافعي فلأن إيجاب الحدود على مرتكب موجبها في دار الحرب فرع عن إثبات تقسيم الدنيا إلى دار إسلام ودار كفر - عنده -، ولو لم يكن الشافعي يقول بذلك، لما تكلم في حكم مرتكب الكبيرة في دار الحرب من زنى وشرب خمر ونحو ذلك؛ فالدنيا عند الإمام الشافعي داران؛ دار إسلام ودار كفر.

ثانيًا: أن هناك من الأحكام في الإسلام ما يحتاج في تطبيقها إلى المنعة والسلطان، وذلك مثل تطبيق الحدود، والمنعة والولاية متوفرة في دار الإسلام لا في دار الكفر، ويمكن تطبيقها في دار الإسلام لتحقيق الولاية والسلطة فيها، وأما في دار الحرب فغير ممكن؛ إذ لا وجود فيها للولاية والسلطة التي تطبق الأحكام. ومن هنا اختلفت الحنفية والشافعية في تطبيق الحدود على الزاني والسارق في دار الحرب، فأسقط الحنفية الحد لعدم الولاية وثبوت الشبهة، وأوجب الشافعي الحد، وعلى الإمام تطبيقه في دار الإسلام إن لم يطبق في دار الحرب^(١).

فأحكام الشريعة الإسلامية عنده تطبق على المسلم في أي مكان، سواء كان ذلك في دار الإسلام أو في دار الحرب، وقد نص على ذلك فقال: «ولا فرق بين دار الحرب، ودار الإسلام فيما أوجبه الله على خلقه من الحدود»^(٢).

وهذا الخلاف بين الحنفية والإمام الشافعي دال على تقسيم الدنيا إلى دارين عندهم؛ إذ الخلاف هنا إنما هو فرع عن تحقق التقسيم، فالدبوسي عندما يقول -

(١) وهم جميعًا متفقون على ثبوت الحرمة والإثم، وعلى وجوب تطبيق الحد إذا انتفت الشبهة وتحققت الولاية والسلطة لإمام المسلمين. ينظر: بدائع الصنائع للكاتاني (١٣١، ١٣٢)، و الأم للإمام الشافعي (٣٥٤، ٣٥٥).

(٢) ينظر: الأم (٣٥٤/٧).

مثلاً - : «وعند الإمام الشافعي لا تقع الفرقة بنفس الخروج» إنما يعني الخروج من دار الحرب، كما يقول الشافعي، وكذلك قوله: «وعند الإمام الشافعي لا يملكونها...»؛ يعني إذا أحرزوها بدار الحرب، وقوله: «ويجب عند الإمام الشافعي عليه الحد»؛ يعني في دار الحرب.

هذا حاصل ما يقوله الإمام الدبوسي ودلالة كلامه على هذا المعنى بيّنة، حتى قوله: «الدنيا - عند الشافعي - كلها دار واحدة» إنما قصد بها - كما هو واضح من قوله - أن ذلك في تطبيق بعض الأحكام، فتطبيق الحدود مثلاً في دار الإسلام ودار الكفر سواء، وعبر الدبوسي عن هذا.. بأن الدنيا دار واحدة، ولم يرد بهذا نفي التقسيم أصلاً، بل إن كلام الدبوسي نفسه فرع عن إثبات التقسيم.

وهم جميعاً يوجبون الهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام، ويوجبون على دار الإسلام جهاد دار الكفر، وإخضاعها لسلطان الإسلام.

كما أنهم يقولون بهذا على أساس أنه أمر واقع؛ لأن غلبة أحكام الإسلام على دار وغلبة أحكام الكفر على دار من القواعد المميزة للدور بعضها عن بعض، وأي فارق واختلاف أكبر من هذا؟! فلا وجه حيثئذ للقول بأن الإمام الشافعي يعتبر الدنيا داراً واحدة؛ بمعنى أنه لا يرى أن الدنيا تنقسم إلى دار إسلام ودار كفر^(١).

(١) ومما يؤكد ما قاله الإمام الشافعي تحت عنوان: «إقامة الحدود في دار الحرب» قال: «يقيم أمير الجيش الحدود حيث كان من الأرض إذا ولي ذلك، فإن لم يول فعلى الشهود الذين يشهدون على الحد أن يأتوا بالمشهود عليه إلى الإمام، وإلى ذلك ببلاد الحرب أو ببلاد الإسلام، ولا فرق بين دار الحرب ودار الإسلام فيما أوجب الله على خلقه من الحدود...» الأم (٧/ ٣٥٤، ٣٥٥).
وينظر: تحريج الفروع على الأصول للإمام شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني ص ٢٧٧، ٢٧٨، تحقيق د. محمد أديب الصالح، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٢ - ١٣٩٨ هـ.
وقال الإمام الشافعي في وجوب الهجرة من دار الكفر والحرب إلى دار الإسلام: «... ثم أذن الله



وناقش أصحاب القول الأول احتجاج أصحاب القول الثاني بالمعقول على النحو التالي:

أما قولهم: إن تقسيم الفقهاء الأرض إلى دارين مبني على أساس الواقع لا على أساس الشرع ومن محض صنيعهم؛ فمردود بما تم إيراد من نصوص الكتاب والسنة والآثار عن الصحابة؛ فتقسيم الفقهاء للدور لم يصدر عن فراغ، وليس قادحاً في استعمالهم لأصنافها أنها ليست مما نزل به الوحي، وإنما الذي يقدر فيها أن يظهر أن تقسيماتهم - إذا ما استقرئ فقه الواقع الذي عاجوه - كانت من قبيل الحق الذي لم تثبت له حقيقة، وذلك الحكم لا ينبغي أن يكون لمن لا دراية له بالفقه، أو علم أصول الفقه؛ فلا يحاكم الرجال إلا الرجال^(١).

وأما قولهم: إن هذا التقسيم فيه استشارة للآخرين واستفزاز لهم، ويوحي أن المسلمين دعاة حرب لا دعاة سلم، وهذا التقسيم يتنافى مع واقع العالم اليوم الذي غدا كأنه قرية واحدة، وتنادى فيه العقلاء بوقف الحرب وإشاعة السلم. فيجيب عنه من وجوه:

الأول: لا نسلم أن هذا التقسيم فيه استشارة للآخرين أو استفزاز له، أو يوحي أن المسلمين دعاة حرب؛ بل العكس هو الصحيح؛ فبعيداً عن هذه المصطلحات الفقهية، فإن ديار المسلمين هي المستباحة من أعدائهم، والمسلمون هم

تبارك وتعالى لرسوله ﷺ بالهجرة إلى المدينة، ولم يحرم في هذا على من بقي بمكة المقام بها وهي دار شرك. وإن قلوا بأن يفتنوا ولم يأذن لهم بجهاد، ثم أذن الله ﷻ لهم بالجهاد، ثم فرض بعد هذا عليهم أن يهاجروا من دار الشرك^(١) الأم (١٦٠/٤).

(١) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د. مصطفى منجود ص ٣١٣ بتصرف.

المستهدفون من قبلهم. وهؤلاء العقلاء الذين يتنادون بوقف الحرب لا وجود لهم فعلي، ولا أثر لهم واقعي.

الوجه الثاني: أن علاقات دار الإسلام بغيرها من الكيانات الدولية محكومة بما يمليه عليها الشرع، ولا يمكن لدار الإسلام الخروج على ما ارتضته شرعة لها ومنهaja في مجال علاقاتها الدولية، تحت أي دعوى أو مبرر، وإلا فقدت تميزها وتخلت عن هويتها، وليس شيء مما أثاره أصحاب هذا القول مبررًا لدار الإسلام للتحلل من شرعتها ومنهجها وأحكامها وقواعدها الآمرة في علاقاتها الدولية^(١).

الوجه الثالث: أن هذا التقسيم انطوى على مفاهيم لا تسقط مهما تقادم الزمان وتطورت علاقات المسلمين بغيرهم؛ فمسميات الحرب، والسلم، والإسلام، والكفر، والعهد والسلام، مما لا يسقط بتقادم الزمان، أو ينسخه ما يستجد من حوادث الدول وعادياتها، وما يعترها من نهوض وسقوط، أو قوة وضعف، ولذلك لازمها في حديث الأصول المنزلة كثير من الأحكام الشرعية الباقية غير المنسوخة في الجهاد، والتعاهد، والقتال، والسلم، والذمة، والأمان، وما شاكلها. وإنما الذي يتغير هو مناط هذه المفاهيم، أو بعبارة أدق: محل دار الحرب، ودار الإسلام، ودار الكفر؛ فإذا تحقق المنط تحقق تقسيم الدور وإلا سقطت أحكامها. وسقوط الأحكام لا يلغي مفاهيمها^(٢).

وهذا يدعونا إلى القول بأنه مادام هناك دول تستعلي فيها أحكام الإسلام

(١) ينظر: التقسيم الإسلامي للمعمورة، محيي الدين قاسم ص ٢٠.

(٢) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د. مصطفى منجود ص ٣١٤ بتصرف يسير.



استعلاء خضوع في المنهج والقيم والسلوك؛ فهي دار إسلام، وبالمقابل مادامت هناك دول أخرى الغلبة والقهر فيها لأحكام غير الإسلام فهي ديار غير إسلامية، ومادامت هناك دول لاتناصب المسلمين ودولتهم العداء أو الإخراج من الدين أو الأرض، وتحكمها بدولة الإسلام روابط صلح وعهد؛ فهي كذلك في حدود الصلح والعهد وضوابطها الشرعية.

فإذا ما تشكك بعض المعاصرين في بقاء هذا التصنيف بحجة أن الفواصل بين الدور في ضوء التطور المعاصر للعلاقات بين الدول غير واضحة؛ ومن ثم فإن هذا التصنيف يطرأ فقط بسبب قيام الحرب أو الحرب نفسها؛ فذلك يوقعنا في وهم تصور أن العالم كله دار واحدة- وهو ما يقول به هؤلاء^(١) - لاندرى مالونها

(١) وهو ما نادى به بالفعل القائمون على مؤتمر (ماردين دار السلام) والذي أقيم بمدينة ماردين بتركيا في يومي السبت والأحد الحادي عشر والثاني عشر من شهر ربيع الثاني سنة ١٤٣١هـ الثاني ٢٧-٢٨ مارس ٢٠١٠م، حيث عمد المؤتمر إلى التشكيك والطعن في تقسيم الديار إلى دار إسلام، ودار كفر وحرب، وزعموا أن هذا التقسيم مجرد آراء اجتهادية لا نص فيها ولا دليل عليها، إنما هو استنباط فقهي غير ملزم، واستندوا في هذا إلى فتوى (ماردين) لابن تيمية؛ حيث إنه خرج على هذا التقسيم السائد، فزاد فيه ثالثاً هو: الدولة المركبة من المعنيين؛ دار السلم، ودار الحرب، وهذا ما ينطبق على ماردين، حيث إن أهلها مسلمون، وحكامها وجندوها من المغول. (وماردين: قلعة مشهورة على قمة الجزيرة مشرفة على دنيسر ودارا نصيين. معجم البلدان (٤/٣٩)).

مما أكد اجتهادية التقسيم، ومن ثم إمكانية استحداث تقسيمات وأوصاف جديدة، بحسب اختلاف الأحوال، فإذا كان الحال الجديدة في ماردين، استوجب من ابن تيمية استحداث قسم ثالث، فالأحوال المستجدة اليوم (من المواثيق الدولية، ودولة المواطنة) تستوجب كذلك استحداث وصف جديد للحالة، هو: فضاء السلام!! وعلى الفقهاء أن يستجدوا صيغاً تتلاءم وأوضاع المسلمين.

فجاءت عناية المؤتمر بالفتوى من هذا المنطلق؛ إذ تحصلوا به على سند من عالم مجتهد اجتهاداً مطلقاً بالاتفاق، ولم يأت بعده مثله. وإن كان أكثر المؤتمرين لا يعترفون بابن تيمية بل إن كثيراً منهم يكفرونه!! وقد ذكر المؤتمرون أن هدف المؤتمر هو إيجاد وصف جديد للعلاقة بين الدول الإسلامية وغيرها، بدل الوصف القديم الوارد في كتب الفقه (دار سلام، ودار حرب)، ساء به فضاء

وإلى ماذا تنتمي؟ وما موقع الإسلام فيها؟ أو التسليم بأن الدول كلها في موقفها من الإسلام والمسلمين ودولتهم على قدم المساواة في التعامل؟! وذلك يدحضه فقه واقع العلاقات الدولية المعاصرة، إلا إذا اعتبرنا موقف الدولة الصهيونية أو ممارساتها في المنطقة العربية تجعلها تقف من الدول العربية موقف المساواة في النظرة إلى الإسلام^(١)!!

الوجه الرابع: أن هذه الدعوى مردودة بواقع الإسلام التاريخي، وعلاقته بغيره من الأمم على اختلاف ديارها؛ حيث كان مبناها على العدل واحترام العهود والمواثيق وعدم الغدر أو البغي.

وأما قولهم: إن العالم تجمعه الآن منظمة عالمية واحدة - منظمة الأمم المتحدة - وأن أعضاءها قد التزموا بقوانينها ونظمها، وأن حكم الإسلام هو وجوب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية؛ عملاً بالقانون القرآني في الوفاء بالعهد، ومن ثم فلا تعد ديار المخالفين - غير المسلمين - في هذه المؤسسة دار حرب ابتداء بل تعتبر دار عهد؛ فالجواب عنه من وجوه:

الوجه الأول: أن مقتضى التسليم بهذا الكلام أمران، وكلاهما موضع تشكك واعتراض:
الأول: أن هذه المنظمة وما يصدر عنها لا شبهة في شرعيته إسلامياً، وأن عهودها والتزاماتها لا تتعارض مع الشرع، وإلا ما قبلتها الدول الإسلامية، بل وما قبلت الدخول في هذه المنظمة ابتداء^(٢)!!

سلام)، أو (فضاء للتسامح والتعايش)، باستثناء الكيانات الغاصبة كالكيان الصهيوني؛ التي تخوض حرباً ضد المسلمين، من هذا الوصف الجديد.

(١) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د. مصطفى منجود ص ٣١٤ بتصرف يسير.
(٢) ينظر في بيان مخالفة مقاصد منظمة هيئة الأمم المتحدة ومبادئها لكثير من أحكام الإسلام: أهمية



الأمر الثاني: أن كل الدول غير الإسلامية، أو المخالفة تقف على قدم المساواة في كونها دار عهد؛ مادامت تلتزم بما يصدر عن منظمة الأمم المتحدة؛ وذلك غير صحيح إلا إذا سلمنا بأن دولة الكيان الصهيوني المغتصبة لفلسطين هي دار صلح لكل العرب والمسلمين!!

الوجه الثاني: لم يبين أصحاب هذا الرأي الموقف من الدول التي لعضوية لها في الأمم المتحدة، أو التي تعلق عضويتها فيها؛ هل تصير دور حرب؟ أم تلحق بالدول الأعضاء فتكون دور صلح؟! وما حقيقة الخلاف بين هاتين الطائفتين من الدول؟

الترجيح والاختيار:

من خلال عرض أقوال الفريقين وحجة كل فريق؛ فإن الذي يظهر لي رجحانه وقوته هو القول الأول، القائل بمشروعية تقسيم الأرض، وأن هذا ثابت بالكتاب والسنة والمأثور والمعقول؛ وذلك لقوة أدلتهم وسلامتها من الاعتراضات.

مع التأكيد على ضرورة مراجعة مفردات هذه القضية المتشابكة والشائكة، سواء مما طرحه الفقهاء القدامى أو المحدثون، وأن يكون ذلك من خلال الهيئات والمجامع العلمية المعاصرة، وفي ضوء معطيات وآليات الاجتهاد الجماعي؛ بعيداً عن الرضوخ لضغوط الواقع ومحاولة تبريره وإضفاء الشرعية عليه؛ فضلاً عن تحكيمه، وأن يكون هدفها الأبرز المواءمة بين مقتضيات مقاصد الشريعة ومصالح أمة الإسلام، ومقتضيات التطور الحادث في وضع هذه الأمة.

المطلب الرابع

مناط الحكم على الدار، وأقسام الدور

عند الفقهاء وتعريف كل قسم

الفرع الأول: مناط الحكم على الدار:

بعد إثبات مشروعية التقسيم للأرض إلى أكثر من دار كما سبق، ولمعرفة أقسام الديار، والتعريف بكل قسم؛ فلا بد من تحديد مناط الحكم على الدار؛ الذي تكتسب بها صفتها واسمها، وما يترتب على ذلك من أحكام، حيث اختلف الفقهاء في تحديد العلة التي ينط بها الحكم على الدار وتحديد صفتها واسمها، وذلك على أقوال:

القول الأول: أن المناط الذي ينبنى عليه الحكم على الدار بأنها من دور الإسلام أو من دور الكفر هو «غلبة الأحكام».

فالدار التي يغلب عليها حكم الإسلام تكون دار إسلام، والدار التي يغلب عليها حكم الكفر تكون دار كفر.

وهذا مذهب جمهور الفقهاء؛ من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية^(١).

(١) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني (٧/ ١٣٠، ١٣١)، والمبسوط للسرخسي (١٩/ ١٠)، والمعيار المعرب والجامع المقرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب، أحمد بن يحيى الونشريسي (٢/ ١٢٤)، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، والمدونة الكبرى للإمام مالك (٣/ ٢٣)، وأصول الدين للبغدادى ص ٢٧٠، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٣ - ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، والأحكام السلطانية للماوردي ص ١٣٣، ١٥١، ١٦٦، وكشاف القناع على متن الإقناع للبهوتي (٣/ ٤٣)، والمعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى الحنبلي ص ٢٧٦، تحقيق د. وديع زيدان، دار المشرق - بيروت، وأحكام أهل الذمة لابن



ثم اختلفوا في هذه الأحكام؛ أهى أعمال الإمام أو الحاكم أو (السلطان السياسي)؛ أم أعمال الأمة أو الشعب؛ من الشعائر الظاهرة كالصلاة والأعياد وغيرها؟
القول الثاني: إن مناط الحكم على الدار هو الأمن.

وهو قول بعض الحنفية. قال السرخسي: «إن دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين، وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون»^(١).

القول الثالث: أن مناط الحكم وسبب التقسيم والاختلاف بين الدور إنما هو انقطاع العصمة ووقوع القتال بينها وانتفاء الأمان. وأما في حالة السلم وثبوت الأمان وتحقق العصمة فإن الاختلاف بين الدور غير متحقق.

وهذا قول بعض الفقهاء المعاصرين؛ وهما الأستاذ عبد الوهاب خلاف والدكتور وهبة الزحيلي^(٢).

الأدلة ومناقشتها:

أدلة أصحاب القول الأول: احتج أصحاب هذا القول بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول:

القيم (١/٣٦٦)، والمحلى لابن حزم الظاهري (١٣/١٤٠)، والسييل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (٤/٥٧٥).
وينظر أيضاً: الفتاوى السعدية، عبد الرحمن بن ناصر السعدي ص ٩٣، مكتبة المعارف - الرياض، ط ٢ - ١٤٠٢ هـ، والدرر السنية في الأجوبة النجدية، أئمة الدعوة في نجد (٧/٣٥٧)، واختلاف الدارين لإسماعيل فطاني ص ٣٣، والاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله بن إبراهيم الطريقي ص ١٧٤، ودار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عابد السفيناني ص ١٦.

(١) ينظر: شرح السير الكبير (٤/١٢٥٤).

(٢) ينظر: السياسة الشرعية، الأستاذ عبد الوهاب خلاف ص ٧٥، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص ١٩٤ - ١٩٦.

أولاً: الأدلة من الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَالِمِ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٧].
وجه الدلالة:

قالوا: كون المسلم المخاطب بالهجرة مستضعفاً في أرضٍ ما يدل على أن الغلبة فيها للكفار.

٢- قوله تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَشْعِيبَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ [الأعراف: ٨٨].

٣- قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ [إبراهيم: ١٣].
وجه الدلالة من الآيتين:

قالوا: الإضافة في كلمة: ﴿قَرْيَتِنَا﴾ و﴿أَرْضِنَا﴾ هي إضافة نسبة وتملك؛ أي قرية الكافرين المستكبرين وأرضهم، ويدل على تملكهم لها وغلبتهم عليها تهديدهم المؤمنين بالإخراج منها؛ بما يعني أنهم أصحاب الأمر والنهي فيها؛ فدلّ هذا على أن دار الكفر ما كانت الغلبة فيها للكفار وما كان الأمر والنهي فيها للكفار. والأمر والنهي هما الأحكام وهما مظهر الغلبة والسلطان^(١).

ثانياً: الأدلة من السنة:

١- ما أخرجه البخاري في صحيحه أن النبي ﷺ: «بَعَثَ أَخَا بَنِي عَدِيٍّ مِنْ

(١) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، أبو سلمان فارس بن أحمد آل شويل الزهراني، بحث مصور ص ١٦.



الأنصارِ إِلَى خَيْرٍ، فَأَمَرَهُ عَلَيْهَا»^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: إن خير كانت خاضعة لأحكام الكفر فكانت دار كفر، ثم ظهرت عليها أحكام الإسلام عندما غلب عليها النبي ﷺ وفتحها، وأمر عليها واليه؛ ليقيم الأحكام فيها، فصارت حينئذ دار إسلام.

فإذا طبقنا المناط الذي اتفق عليه جمهور الفقهاء تكون قبل الفتح وظهور أحكام الإسلام دار كفر، وبعد الفتح وظهور أحكام الإسلام دار إسلام.

أما إذا اعتبرنا عقيدة القاطنين فيها وهم أهلها من اليهود المقيمين فيها - من قبل فتحها وبعد فتحها - فإنها لا تصبح دار إسلام؛ ومن ثم فلا يكون معنى لإرسال النبي ﷺ أميره عليها؛ لأنها دار كفر، وهذا خلاف ما جاء في الحديث الصحيح، فتبين بهذا أن المناط المعتبر في الحكم على الدار هو غلبة الأحكام وسيادتها، وليس عقيدة من في الدار أو طبيعة العلاقة معها.

٢- ما ثبت في الصحيح من وقوع المسألة وثبوت الأمان - في صلح الحديبية^(٢) - بين مكة والمدينة.

وجه الدلالة:

قالوا: لم يترتب على حصول تلك المسألة والأمان، بين المسلمين في المدينة - دار الإسلام - ، والمشركين في مكة - دار الكفر - أنها أصبحتا داراً واحدة، بل

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب استعمال النبي ﷺ على أهل خيبر (٥/ ١٤٠) ح (٤٢٤٦)، من حديث أبي سعيد الخدري وأبي هريرة رضي الله عنهما.

(٢) ينظر: فتح الباري، شرح صحيح البخاري (٧/ ٤٤١)، كتاب المغازي.

بقيتا على حالهما؛ دارين متقابلتين مختلفتين؛ دار تغلب عليها أحكام الكفر، ودار تغلب عليها أحكام الإسلام.

ولو كان ما ذهب إليه الأستاذ خلاف ود. وهبة الزحيلي، من أن المسألة وثبوت الأمان تمنع اختلاف الدار، أو تؤدي إلى اتحادهما صحيحًا؛ لكانت مكة والمدينة حينئذ دارًا واحدة^(١).

ثالثًا: الإجماع؛

قالوا: اتفقت كلمة فقهاء الأمصار - على اختلاف عباراتهم - على أن مناط الحكم على الدار هو غلبة الأحكام، ولم يُعلم لهم مخالف.

وقال الطبري في اختلاف الفقهاء - كما في موسوعة الإجماع -: «متى غلب المسلمون على دار الحرب، أو صارت أحكام الإسلام هي الغالبة؛ فقد أصبحت الدار دار إسلام بإجماع الكل»^(٢). وهذا ما اجتمعت عليه كلمة فقهاء المذاهب:

فعند الحنفية:

جاء في المبسوط: «وعن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى: إذا أظهروا الشرك (أي أحكام الشرك) فقد صارت دارهم دار حرب؛ لأن البقعة إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار القوة والغلبة»^(٣).

وقال الإمام أبو بكر الجصاص: «إن حكم الدار إنما يتعلق بالظهور والغلبة وإجراء حكم الدين، والدليل على صحة ذلك أنا متى غلبنا على دار الحرب

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د. عابد السفياني ص ٣٠.

(٢) ينظر: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب (١/٣٤٨).

(٣) ينظر: المبسوط للإمام شمس الدين السرخسي (١٠/١١٤)، وينظر أيضًا: بدائع الصنائع للكاظمي (٧/١٣٠).



وأجرينا فيها أحكامنا صارت دار إسلام»^(١).

وعند المالكية:

فقد جاء في المدونة: «كانت - مكة - دار حرب؛ لأن أحكام الجاهلية كانت ظاهرة يومئذ»^(٢).

وعند الشافعية:

يظهر جلياً من تعريفهم لدار الإسلام ودار الحرب، أن مناط الحكم على الدار هو الغلبة والظهور؛ حيث عرفوا دار الإسلام بأنها: ما كانت تحت استيلاء رئيس الدولة الإسلامية، وإن لم يكن فيها مسلم»^(٣).

وقال الرافعي: «يكفي في (كون الدار) دار إسلام كونها تحت استيلاء الإمام وإن لم يكن فيها مسلم»^(٤).

وقال الماوردي: «إذا قدر على إظهار الدين في بلد من بلدان الكفر فقد صارت البلد دار الإسلام»^(٥).

وقال الرملي الشهير بالشافعي الصغير في تعريف دار الإسلام: «وهي ما كانت في قبضتنا وإن سكنها أهل ذمة أو عهد»^(٦).

(١) ينظر: شرح مختصر الطحاوي، أبو بكر الرازي الجصاص (٢١٦/٧-٢١٧).

(٢) ينظر: المدونة الكبرى للإمام مالك (٢٣/٣).

(٣) ينظر: تحفة المحتاج للهيتمي (٢٦٩/٩)، وفتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، سليمان بن عمر المعروف بالجمل (٢٠٨/٥)، د.ت.

(٤) ينظر: التحفة على حواشي الشرواني وابن القاسم لابن حجر الهيتمي (٢٦٩/٩)، حاشية على تحفة المنهاج للهيتمي، ط ١٣٥٧ هـ - ١٩٨٣ م.

(٥) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (٢٧/٨)، وشرح السنة للبغوي (٣٧١/١٠).

(٦) ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٧٥/٨).

كما عرف الماوردي دار الكفر بأنها: «الدار التي لا يثبت للمسلمين عليها يد»^(١).
وعند الحنابلة:

قال الإمام أبو يعلى: «وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الإسلام، دون أحكام الكفر، فهي دار إسلام، وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر، دون أحكام الإسلام، فهي دار كفر،... (وإن) الدار... لا تخلو من أن تكون دار كفر أو دار إسلام»^(٢).
وقال البهوتي: «ودار الحرب ما يغلب فيها حكم الكفر»^(٣).

وعند الظاهرية:

قال ابن حزم الظاهري: «ودارهم - أي أهل الذمة»^(٤) - دار إسلام لا دار شرك؛ لأن الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها»^(٥).

رابعاً: الأدلة من المعقول:

قالوا: إن المناط الذي يبنى عليه الحكم لا بد أن يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً ومؤثراً، وهو الذي يمكن أن يدور الحكم معه وجوداً وعدماً، وهو ما يتحقق جلياً بكونه (سيادة الأحكام) أو (الغلبة والظهور للأحكام)؛ وأما غير ذلك من الأوصاف؛ كعقيدة سكان الدار، أو طبيعة العلاقة بين المسلمين والكافرين؛ فذلك وصف غير مؤثر، كما أنه وصف غير مميز للدور بعضها عن بعض.
فأما كون عقيدة سكان الدار ليست وصفاً مؤثراً؛ فلأنهم محكومون،

(١) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٩١.

(٢) ينظر: المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى الحنبلي ص ٢٧٦.

(٣) ينظر: كشف القناع على متن الإقناع للبهوتي (٤٣/٣).

(٤) المقصود بأهل الذمة الكفار الذين تؤخذ منهم الجزية ويخضعون لأحكام الإسلام.

(٥) ينظر: المحلى لابن حزم الظاهري (١٣/١٤٠).



ومقهورون تحت سيادة الأحكام، وليس لهم منعة ولا قوة، حتى ولو أقاموا في الدار شعائهم وعبادتهم؛ فإقامة الشعائر في الدار لا يدل على الغلبة والظهور؛ لأن المراد بالغلبة سيادة الأحكام التي تحتاج إلى المنعة والقوة.

وأما كونه وصفاً غير مميز فذلك؛ لأن بعض الدور تختلف عقيدة ساكنيها وتتفق في كونها من دور الإسلام، فكثيراً من البلاد التي فتحها المسلمون وأقاموا فيها أحكامهم لم يشترط في كونها من دار الإسلام إسلام من فيها؛ فلو اعتبرنا عقيدة القاطنين فيها لا اعتبرناها دار كفر، وهذا خلاف الواقع ^(١).

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب هذا القول القائلون بأن مناط الحكم على الدار هو الأمان بالمعقول؛ فقالوا:

إن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر، ليس هو عين الإسلام والكفر؛ وإنما المقصود هو الأمان والخوف.

قال الكاساني: «(وجه) قول أبي حنيفة رحمته الله أن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنما المقصود هو الأمان والخوف. ومعناه أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق، والخوف للكفرة على الإطلاق، فهي دار الإسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق، فهي دار الكفر، والأحكام مبنية على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر، فكان اعتبار الأمان والخوف أولى...» ^(٢).

أدلة القول الثالث: احتج أصحاب هذا القول بالمعقول:

فقال الأستاذ عبد الوهاب خلاف: «إن الجهاد مشروع لحماية الدعوة

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عابد السفيناني ص ١٩-٢٢ بتصرف.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٧/ ١٣١).



الإسلامية ودفع العدوان على المسلمين، فمن لم يجب الدعوة ولم يقاومها ولم يبدأ المسلمين باعتداء لا يحل قتاله ولا تبديل أمنه خوفاً...»^(١).

وقال: «لأن الأمان بينه وبين المسلمين ثابت؛ لا بهذا العقد وإنما هو ثابت على أساس أن الأصل السلم، ولم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان على المسلمين أو على دعوتهم»^(٢).

وقال: «إنما يتحقق اختلاف الدارين بانقطاع العصمة»^(٣).

وقال أيضاً: «دار الإسلام هي الدار التي تسود فيها أحكامه ويأمن فيها المسلمون على الإطلاق، ودار الحرب هي الدار التي تبدلت علاقتها السلمية بدار الإسلام، بسبب اعتداء أهلها على المسلمين أو على بلادهم أو على دعائهم أو دعوتهم، وعلى هذا إنما يتحقق اختلاف الدارين بين بلاد الدولة الإسلامية وبلاد غير المسلمين الذين بدأوا المسلمين بالعدوان، أو حالوا بينهم وبين دعوتهم»^(٤).

ويقول د. وهبة الزحيلي: «إن هذا التقسيم - أي تقسيم الدنيا إلى دارين - تقسيم طارئ بسبب قيام حالة الحرب أو الحرب نفسها، فهو ينتهي بانتهاء الأسباب التي دعت إليه»^(٥).

ويقول في موضع آخر: «والخلاصة في رأينا أن أساس اختلاف الدارين هو

(١) ينظر: السياسة الشرعية للأستاذ عبد الوهاب خلاف ص ٧٦.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) ينظر: السياسة الشرعية لخلاف ص ٧٧، وينظر ما نقله عنه د. حامد سلطان في كتابه أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية ص ١١٥، دار النهضة العربية - القاهرة، ط ١٩٧٤ م.

(٤) ينظر: السياسة الشرعية لخلاف ص ٧٥.

(٥) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي للزحيلي ص ١٩٤، ١٩٥.



انقطاع العصمة، فالدار الأجنبية أو دار الحرب هي التي لم تكن في حالة سلم مع الدولة الإسلامية، وهذا أمر عارض يبقى بقيام حالة الحرب ويتهيأ بانتهائها، وبذلك يلتقي القانون الدولي والشرعية الإسلامية في اعتبار أن الدار واحدة»^(١).

وزاد د. وهبة الزحيلي نسبة هذا الرأي إلى الإمام أبي حنيفة والشافعي والجمهور؛ فقال: «ويرى أبو حنيفة أن دار الإسلام لا تصير دار حرب إلا بشروط ثلاثة: أحدها: ظهور أحكام الكفر فيها، الثاني: أن تكون متاخمة لدار الكفر والحرب. الثالث: أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمنًا بأمان المسلمين، الذي كان يتمتع به»^(٢).

ثم قال: «فقد اعتبر أبو حنيفة أن أساس اختلاف الدار هو وجود الأمان بالنسبة للمقيمين فيها. فإذا كان الأمن فيها للمسلمين على الإطلاق فهي دار الإسلام. وإذا لم يأمنوا فيها فهي دار حرب، ولا يزول الأمن بالنسبة للمسلم إلا بالأمور الثلاثة المذكورة»^(٣).

مناقشة الأدلة والترجيح بينها:

مناقشة أصحاب القول الثاني: ناقش الجمهور أصحاب القول الأول احتجاج أصحاب القول الثاني القائلين بأن مناط الحكم على الدار هو الأمان فقالوا:
لا ينهض ما ذكره أصحاب هذا القول أن الأمان في دار الإسلام وعدمه في دار الكفر أو الحرب دليل على التمييز بين الدارين كمناط مستقل؛ وذلك لوجوه:

(١) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي للزحيلي ص ١٩٥، ١٩٦.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ١٧٢.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص ١٧٢، وينظر: العلاقات الدولية لأبي زهرة ص ٥٣.

الوجه الأول: أن الكاساني إنما يفسر كلام أبي حنيفة، ولا يقول إن هذا كلام أبي حنيفة، والمعروف أن أبا حنيفة اشترط شرطين آخرين غير افتقاد الأمن؛ هما المجاورة، وظهور أحكام الكفر؛ لتصير الدار دار كفر، ولم يقل باشتراط الأمن وحده.

الوجه الثاني: أن ما قاله الإمام أبو حنيفة من اشتراط الأمان واعتباره، لا يصلح أن يستدل به على ضابط التقسيم إلى دار إسلام ودار كفر، فأبو حنيفة اشترط فقدان الأمان والمجاورة مع ظهور أحكام الكفر على دار الإسلام؛ حتى تنقلب صفتها إلى دار كفر، ولم يشترط فقدان الأمان ضابطاً لتقسيم الدنيا، ووصف دار الكفر الأصلية بأنها دار كفر ودار حرب^(١).

بل المسألة عند أبي حنيفة تبدأ بتقسيم الدنيا إلى دار إسلام ودار كفر، وأن مناط الحكم على الدار هو غلبة الأحكام... وهو ضابط التقسيم أيضاً، ثم ينتقل إلى مسألة أخرى وهي حكم دار الإسلام إذا ظهر عليها حكم الكفر، هل تنقلب إلى دار كفر؟ فيشترط الإمام أبو حنيفة تحقق تمام الغلبة لحكم الكفر، ثم رأى في بعض الصور عدم إمكان تحقق الغلبة إلا إذا اجتمع شرطان اثنان هما: المجاورة لدار الكفر، وفقدان الأمان الأول من الدار؛ فاشتراطهما^(٢).

فهو إذاً لم يشترط فقدان الأمان ضابطاً للتقسيم. وإنما اشترطه - مع المجاورة - بالنسبة لانقلاب صفة دار الإسلام، فلا يقال - حيثئذ -: إن الإمام أبا حنيفة يعتبر أساس اختلاف الدارين هو فقدان الأمان، وأن هذا هو ضابط التقسيم، وأن الدار

(١) ينظر ما ذهب إليه الشيخ أبو زهرة من أن أبا حنيفة يشترط لوصف بأنها دار حرب ثلاثة شروط منها فقدان الأمان. العلاقات الدولية ص ٥٣، ٥٤.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠)، والمبسوط (١٠/ ١١٤).



التي يغلب عليها حكم الكفر لا تكون دار كفر وحرب إلا إذا فقد الأمان فيها^(١).

الوجه الثالث: أن مذكروه مردود بما اتفق عليه الفقهاء أن المسلمين قد يأمنون في دار الكفر، ولا يوجب ذلك تغير صفتها، بل هي على حالها؛ لغلبة أحكام الكفر عليها.

وكذلك لو آمن الكفار في دار الإسلام؛ فلاتتحول هذه الدار لاستقرار الأمان لغير المسلمين إلى دار كفر باتفاق الفقهاء؛ إذ الثابت أن الأمان للمشارك ذميًّا أو غير ذمي - وفق شروطه في الحالين - هو من علامات ظهور عقيدة الإسلام وغلبتها في دار الإسلام.

وقد أعطى النبي ﷺ الأمان لقريش في فتح مكة، وأعلن بيان الأمان: «مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ وَمَنْ أَلْقَى السَّلَاحَ فَهُوَ آمِنٌ وَمَنْ أَغْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ»^(٢)؛ فهل معنى ذلك أنها بعد الفتح ظلت على ماهي عليه؛ كدار كفر بموجب هذا الأمان؟!

ولاشك أن اعتبار معيار الأمن والخوف للتمييز بين دار الإسلام وماعداها من دور غير صحيح؛ وإلا فما الحكم إذا كفل الأمن للفريقين المسلم وغير المسلم، في الدار الواحدة؛ كحال مكة بعد الفتح بصفة عامة؛ أ تكون دار إسلام ودار كفر في آن واحد؟! وإذا لم يكن كذلك فمن أين تتمايزان ولن تكون الغلبة فيهما؟!^(٣).

مناقشة أصحاب القول الثالث: ناقش الجمهور أصحاب القول الأول

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د. عابد السفيناني ص ٤٣.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب فتح مكة (١٤٠٧/٣) ح (١٧٨٠)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د. مصطفى منجود ص ٣١١ بتصرف.

احتجاج أصحاب القول الثالث القائلين بأن مناط الحكم على الدار هو قضية العلاقة؛ من وجوه:

الوجه الأول: أن قضية العلاقة سواء أكانت المسألة أم القتال، لا صلة لها بقضية التقسيم الأصلي، وإنما صلتها بقضية التقسيم الفرعي لدار الكفر، فدار الكفر إما أن يكون بينها وبين دار الإسلام موادة، أو يكون بينهما قتال.

فإذا كانت الموادة؛ فدار الكفر توصف بأنها دار كفر وعهد، وكذلك يوصف الكفار بأنهم كفار معاهدون، وإذا كان القتال؛ فإن دار الكفر توصف بأنها دار كفر وحرب، وكذلك الكفار يوصفون بأنهم كفار محاربون.

وأما التقسيم الأصلي للدور، إلى دار إسلام ودار كفر - وكذلك التقسيم الأصلي للناس إلى مؤمنين وكافرين - لا صلة له بقضية العلاقة سواء أكانت السلم أم القتال.

وأما التقسيم الفرعي لدار الكفر، فتارة تكون دار الكفر دار حرب، وتارة تكون دار عهد. وكذلك الكفار تارة يكونون معاهدين وتارة يكونون محاربين، وهذا التقسيم الفرعي له صلة بقضية المسألة والقتال^(١).

الوجه الثاني: لو كان ما ذهب إليه أصحاب هذا القول، من أن مناط الحكم على الدار هو طبيعة العلاقة، وأن المسألة وثبوت الأمان تمنع اختلاف الدار أو تؤدي إلى اتحادها صحيحاً؛ لكانت مكة والمدينة - في صلح الحديبية^(٢) - داراً واحدة^(٣).

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عابد السفياي ص ٣٣ بتصرف يسير.

(٢) ينظر: فتح الباري، شرح صحيح البخاري (٧/ ٤٤١)، كتاب المغازي.

(٣) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د. مصطفى منجود ص ٣١١ بتصرف.



الترجيح والاختيار:

من خلال مناقشة أدلة كل فريق وما عليها من اعتراضات؛ فإن الذي يترجح للباحث في هذه المسألة أن القول الأول هو الراجح، وأن مناط الحكم على الدار هو تحقق الظهور والغلبة والسلطة.

وكما سبق فإن الجمهور القائلين بأن مناط الحكم على الدار هو ظهور الأحكام، قد اختلفوا في تفسير المراد بظهور الأحكام؛ فهي أعمال الإمام أو الحاكم أو (السلطان السياسي)؛ أم أعمال الأمة أو الشعب؛ من الشعائر الظاهرة كالصلاة والأعياد وغيرها؟ على اتجاهين منهم في ذلك:

الاتجاه الأول: يرى أن الأحكام هي أعمال الإمام (يعني السلطان السياسي)؛ فإن كان السلطان للمسلمين؛ فالدار دار إسلام، وإلا فالبعكس، وهذا ما عليه الحنفية وابن حزم.

يقول السرخسي: «المعتبر في حكم الدار هو السلطان والمنعة في ظهور الحكم»^(١).
وعلى ابن حزم هذا بقوله: «لأن الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها»^(٢).

ومقتضى هذا القول أنه يمكن أن تكون الدار دار إسلام ولو كان أهلها كلهم كفاراً، ما دام حاكمها مسلماً ويحكمها بالإسلام.

فمناط الحكم على الدار لدى أصحاب هذا الاتجاه هو أعمال الإمام؛ أي السلطان السياسي للحاكم المسلم؛ فبالتالي يمكن أن تصبح الدار دار إسلام ما دام

(١) ينظر: شرح السير الكبير للسرخسي (١٧٠٣/٥).

(٢) ينظر: المحلى لابن حزم (١٢٦/١٢).

يحكمها حاكم مسلم، بغض النظر عن أحوال الشعب.

ويضرب لذلك مثلاً بمصر في زمن الفتح الإسلامي المبارك، فكان عامة المصريين قبطاً نصارى، لكنها محكومة بشرع الله، ففي هذه الحالة صارت مصر دار إسلام تابعة للخلافة الإسلامية لأمر المؤمنين عمر؛ لأن الأحكام التي علتها أحكام الإسلام بغض النظر عن نوعية الشعب الذي فيها.

الاتجاه الثاني: يرى أن مناط الحكم على الدار هو (أعمال أهلها)؛ أي صفة الشعائر الظاهرة فيها؛ أي الخاصة بأهل الإسلام أم غير ذلك؟
فإن كانت أحكام الإسلام؛ خصوصاً الصلاة ظاهرة؛ فالدار دار إسلام، وإلا فدار كفر. وهو قول بعض الحنفية.

وبهذا فسر بعض الحنفية الأحكام حيث قال: «ودار الحرب تصير دار الإسلام بإجراء أحكام أهل الإسلام فيها؛ كإقامة الجمع والأعياد، وإن بقي فيها كافر أصلي»^(١).

حتى وإن بقي فيها كفار، لكن ما دام الظاهر على المجتمع اصطباغه بصبغة الشعائر الإسلامية، وبالذات إقامة الصلاة والأعياد والشعائر الإسلامية الظاهرة؛ فهي دار إسلام، حتى ولو بقي فيها كفار.

ويقول بعض الفقهاء: «دار الإسلام ما ظهرت فيها الشهادتان والصلاة، ولم تظهر فيها خصلة كفرية إلا بجوار أو بالذمة أو بالأمان من المسلمين»^(٢).

(١) ينظر: درر الحكام في شرح غرر الأحكام، محمد بن فراموز الشهير بمُثُلًا خُسرُو (١/٢٩٥)، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، و مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن الشيخ محمد المعروف بداماد أفندي (١/٦٥)، دار إحياء التراث العربي، د.ت، ورد المختار على الدر المختار في شرح تنوير الأبصار المعروف ب (حاشية ابن عابدين)، لابن عابدين (٤/١٧٥).

(٢) وهذا قول الهدوية. ينظر: العبرة بما جاء في الغزو والشهادة والهجرة، صديق حسن خان



فيمكن أن توجد خصلة كفرية بعقد أمان بين الإمام وبين هؤلاء الكفار، أو بعقد ذمة أو جوار.

والذي يظهر من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية أنه يوافق أصحاب هذا الاتجاه الثاني؛ أن العبرة بأعمال الأمة لا بأعمال الإمام.

يقول شيخ الإسلام: «وكون الأرض دار كفر ودار إيمان أو دار فاسقين ليست صفة لازمة لها؛ بل هي صفة عارضة بحسب سكانها؛ فكل أرض سكانها المؤمنون المتقون هي دار أولياء الله في ذلك الوقت، وكل أرض سكانها الكفار فهي دار كفر في ذلك الوقت، وكل أرض سكانها الفساق فهي دار فسوق في ذلك الوقت؛ فإن سكنها غير ما ذكرنا وتبدلت بغيرهم فهي دارهم»^(١).

فهذا الكلام يشعر بأن شيخ الإسلام يميل إلى القول الثاني، وهو اعتبار أن مناط الحكم على الدار هو أعمال أهلها.

الترجيح والاختيار:

لا شك أن لكل اتجاه حجته ووجاهته؛ ولا تعارض بينهما؛ كما أن بين القولين تلازمًا واضحًا وارتباطًا وثيقًا؛ ومن ثمَّ فإن القول باعتبار القولين معًا والجمع بينهما للوصول إلى مناط الحكم على الدار هو قول معتبر في رأي الباحث؛ فيقال: إن هذه الأحكام هي مجموع أعمال الناس وأعمال الإمام؛ فلا يحكم على الدار بأنها دار إسلام أو دار كفر إلا بعد النظر إلى هذين الجانبين.

ص ٢٣٤، تحقيق محمد زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، والبحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، أحمد بن يحيى المرتضى (١/ ١١٢)، تحقيق: د. محمد تامر، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٢٢ هـ.
(١) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٨/ ٢٨٢).

وأما قول بعض الباحثين المعاصرين بإسقاط معيار عقيدة القاطنين كلية في الدار، وقوله: «وإنما اعتبر جمهور الفقهاء «سيادة الأحكام» دون اعتبار عقيدة القاطنين في الدار؛ لأن المناط الذي ذكروه هو الوصف المميز والوصف المؤثر. وأما عدم اعتبارهم لوصف آخر - كعقيدة سكان الدار - فذلك لأنه وصف غير مؤثر في تحقق الغلبة والظهور للأحكام، كما أنه وصف غير مميز للدور بعضها عن بعض»^(١) - فهذا القول يمكن الاعتراض عليه من جهتين:

الأولى: أن معيار العقيدة لا يسقط كلية من اعتبار القاطنين في الدار؛ ومن ثم يؤدي دوره في التأثير والتمييز بين الدور، ذلك أنه إذا تولى إظهار الأحكام وغلبتها في دار الإسلام مسلم على غير المسلمين فيها؛ فإن شرط العقيدة هنا إن سقط عنهم كقاطنين في هذه الدار؛ فإنه لا يسقط عن هذا الوالي المسلم كأحد القاطنين مثلهم فيها.

كذلك الحال إذا تولى إظهار الأحكام وغلبتها في دار الكفر أو الحرب على المسلمين غير المسلم؛ فشرط العقيدة التي يؤمن بها المسلمون غير مؤثر كقاطنين في هذه الدار، وإلا لتحولت الدار بهذا الشرط إلى دار الإسلام، وإنما هو - أي شرط العقيدة - على إفسادها ومغايرتها للإسلام لازم للوالي غير المسلم باعتباره قاطناً معهم.

الجهة الثانية: أن جمهور الفقهاء بصفة عامة لا يسقطون معيار العقيدة من التمييز بين الدور، فالتبادر من قولهم بسيادة الأحكام، أو ظهورها كمحدد للتمييز أنهم إنما ينسبون هذه الأحكام إلى عقيدة الإسلام إن كانت الدار إسلامية، أو إلى نقيضها إن كانت غير إسلامية.

(١) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د. مصطفى منجود ص ٣٠٩.



فسيادة الأحكام إذن ليست مطلقة، وإلا فمن أين تتميز الدور إذا تساوت في الغلبة وظهور الأحكام؟ بل بماذا تتمايز الأحكام أصلاً، إن لم تنسب أو تعاد إلى معينها - الإسلامي في دار الإسلام، وغير الإسلامي في الدار المغايرة - الذي نبعت منه؟!

فحاصل القول أن اعتبار العقيدة وتحقيق الغلبة لأحكامها ضروران في تحديد مناط الوصف المميز المؤثر للدار في حدود ما قيل آنفاً...^(١)

ويجب مع ذلك استصحاب القواعد الآتية:

أولاً: أنه عندما يقال: إن مناط الحكم على الدار ظهور الأحكام؛ فلا يعني ذلك اجتماعها كلها؛ فإن ذلك من النادر.

أي ليس معنى القول في دار أنها دار إسلام، ويجتمع فيها أعمال الإمام وأعمال الأمة، أنها تكون كما كانت في عهد النبوة، أو كما كانت في عهد الخلافة الراشدة؛ ليس الأمر بهذه الصورة المثالية؛ لأنه من النادر الذي لم يقع في تاريخ المسلمين إلا في عهد النبي ﷺ وعهود خلفائه الراشدين، ثم تتابع النقص بعد ذلك؛ فما من زمان أو مكان إلا وقد غابت فيه بعض أحكام المسلمين.

ثانياً أن هذه الأحكام التي هي مناط الحكم على الدار متفاوتة في درجة قوتها؛ فالصلاة أعظم هذه الأحكام على الإطلاق.

فهناك اهتمام خاص بمسألة الصلاة؛ سواء في أعمال الإمام أو في أعمال الأمة؛ فالصلاة أعظم هذه الأحكام في كل حال من الأحوال، ولها تأثير خطير جداً في تحديد هوية الدار سواء كانت من أعمال الأمة أو أعمال الإمام.

(١) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د. مصطفى منجود ص ٣٠٩.

مما يدل على ذلك حديث أبي أمامة الباهلي أن رسول الله ﷺ قال: «لَتَنْقُضَنَّ عُرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةُ عُرْوَةٍ، فَكُلَّمَا انْتَقَضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّثَ النَّاسُ بِالنَّبِيِّ تَلِيهَا، فَأَوَّلُهُنَّ نَقْضُ الْحُكْمِ، وَآخِرُهُنَّ الصَّلَاةُ»^(١).

أيضاً هناك جملة من الأحاديث فيها تسويغ الخروج على الحكام لترك الصلاة أو عدم إقامة الصلاة؛ لأنها آخر ما يمكن أن يحكم به لقوم أنهم مسلمون؛ لأن الصلاة هي أول الإسلام وهي آخر الإسلام.

وعليه فإذا لم يسمع الأذان في بلد، ولم توجد المساجد فهذا دليل على أن الدار دار كفر، أما إذا سمع الأذان، ووجدت المساجد حتى غدت مظهرًا من مظاهر الدار فالدار دار إسلام، ويشهد لهذا المعنى أيضًا أحاديث؛ منها:

ما ثبت عن أنس بن مالك قال: «كان رسول الله ﷺ يُغَيِّرُ إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ، وَكَانَ يَسْتَمِعُ الْأَذَانَ، فَإِنْ سَمِعَ أَذَانًا أَمْسَكَ، وَإِلَّا أَغَارَ»^(٢).

قال الإمام النووي: «في الحديث دليل على أن الأذان يمنع الإغارة على أهل ذلك الموضع؛ فإنه دليل إسلامهم»^(٣).

(١) أخرجه أحمد في المسند (٤٨٥ / ٣٦) ح (٢٢١٦٠)، والحاكم في مستدركه (١٠٤ / ٤) وقال: وَالْإِسْنَادُ كُلُّهُ صَحِيحٌ وَلَمْ يُجَرِّجَاهُ. وأخرجه ابن حبان في صحيحه (١١١ / ١٥) ح (٦٧١٥)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥٢٧٧)، والطبراني (٧٤٨٦)، وأخرجه أيضًا: الطبراني في الشاميين (١٦٠٢). قال الهيثمي (٢٨١ / ٧): رواه أحمد، والطبراني، ورجلها رجال الصحيح. وقال الأرنؤوط في تخريجه على المسند (٤٨٥ / ٣٦): إسناده جيد، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٥٠٧٥).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي ﷺ إلى الإسلام والنبوة (٤٧ / ٤) ح (٢٩٤٣)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب الإمساك عن الإغارة على قوم في دار الكفر إذا سمع فيهم الأذان (٢٨٨ / ١) ح (٣٨٢)، واللفظ له.

(٣) ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي (٨٤ / ٤).



قال الشوكاني: «وفي هذا الحديث دليل على جواز الحكم بالدليل لكونه ﷺ كف عن القتال بمجرد سماع الأذان، وفي الأخذ بالأحوط في أمر الدماء؛ لأنه كف عنهم في تلك الحال مع احتمال أن لا يكون ذلك على الحقيقة»^(١).

فإن قيل: إن غاية مايدل عليه الإمساك عن الإغارة إذا سمع الأذان أو إذا رُوي المسجد منع الإغارة على الدار، لا وصفها.

فالجواب: أن الحكم الذي يمنع به الإغارة على الدار هو المحدد لصفتها، لأن أهم حكم يترتب على وصف الدار بأنها دار كفر جواز الإغارة على أهلها، فإذا وصفناها بأنها دار كفر جازت الإغارة على أهلها.

قال الإمام الشافعي: «ليس لهم حكم الإيمان الذي يمنع به الدم، ولا حكم دار الإيمان الذي يمنع به الإغارة على الدار»^(٢).

أيضاً قد يقول بعض الناس: إن كثيراً من بلاد الكفر فيها مساجد ويسمع فيها الأذان. والجواب عن هذا: بأن المراد حينما نقول: إن الأذان والمسجد يمنعان من الإغارة ومن الحكم على الدار بأنها دار كفر؛ أن تكون المساجد والأذان مظهرًا من مظاهر البلد؛ فتكون من الشعائر والصبغة التي تصطبغ بها هذه البلد.

والرسول ﷺ في امتناعه عن الإغارة بناء على الأذان كان يتعامل مع أحياء العرب، وكان سماع مجرد الأذان في أحياء العرب يعد مظهرًا ودليلاً على إسلام أهلها؛ لصغر الحي وقلة سكانه.

فالمسألة نسبية فقد يكون مسجد واحد مظهرًا دالاً على إسلام أهل القرية؛

(١) ينظر: نيل الأوطار (١٤/١٠٩).

(٢) ينظر: الرسالة للإمام الشافعي ص ٣٠٠.

لأنها تكون صغيرة محدودة، ولا تكون عشرة مساجد في مدينة من المدن مظهرًا دالًا على الإسلام؛ فمدينة نيويورك أو لندن -أو غيرها من المدن الكبيرة في ديار الكفار- ليس معنى أن يوجد بها تسعون مسجدًا أن نقول: إن نيويورك أو لندن دار إسلام!! فهذه المساجد مع كثرتها في تلك المدن لا تكون مظهرًا دالًا على إسلام أهلها وسط هذا الخضم من الكفر والضلال والضياع.

ماروي عن ابن عصام المزني عن أبيه قال: كان النبي ﷺ إذا بعث السرية يقول: «إِذَا رَأَيْتُمْ مَسْجِدًا أَوْ سَمِعْتُمْ مُنَادِيًا، فَلَا تَقْتُلُوا أَحَدًا»^(١). قال الشوكاني: «وفيه دليل على أن مجرد وجود المسجد في البلد كافٍ في الاستدلال به على إسلام أهله، وإن لم يسمع منهم الأذان؛ لأن النبي ﷺ كان يأمر سراياه بالاكْتِفَاءَ بأحد الأمرين: إما وجود مسجد أو سماع الأذان»^(٢).
فإذن بهذا الكلام يتبين أن دار الإسلام هي التي ظهرت فيها الأحكام الإسلامية وخصوصًا الصلاة، ودار الكفر هي التي غابت عنها الأحكام الإسلامية وخصوصًا الصلاة.

(١) أخرجه أحمد في المسند (٤٨٨/٢٤) ح (١٥٧٠٤)، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين (٤٣/٣) ح (٢٦٣٥)، والترمذي، كتاب أبواب السير (١٢٠/٤) ح (١٥٤٩)، وقال الترمذي: حسن غريب، والنسائي في الكبرى (٨٨٣١)، والبزار (١٧٣١)، والحميدي (٨٢٠)، والطبراني في المعجم الكبير (٤٦٧)، والبغوي في شرح السنة (٢٧٠٣)، وقال الأرناؤوط في تعليقه على المسند (٤٨٨/٢٤): «إسناده ضعيف، لجهالة ابن عصام المزني، قال الذهبي في (الكاشف): تفرد عنه عبد الملك بن نوفل، وقال الحافظ في (التقريب): لا يُعرف حاله. قلنا: ولم يؤثر توثيقه عن أحد. وعبد الملك بن نوفل بن مساحق لم يؤثر توثيقه عن غير ابن حبان. سفيان: هو ابن عينية».

(٢) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (١١٠/١٤)، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، ابن الجوزي - الرياض، ط ١ - ١٤٢٧هـ.



وليس المراد بقيام الصلاة أداء أفراد من الناس لها بل المراد أن تكون الصلاة جزءاً من عمل الإمام.

وهذا معنى: «لَا، مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ»^(١) فيكون جزءاً من وظيفته أن يقوم بمراقبة الناس ومحاسبة من يتخلف عن صلاة الجماعة، وينظر في عذره، فإن لم يكن له عذر يعاقب ويحبس كيف أنه تخلف عن الصلاة؟

وهذا ليس إكراهاً في الدين ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] فإن هذا بالنسبة للكافر، أما المسلم الذي أعلن التزامه بالإسلام وقبوله بدين الله فهو ملزم بإظهار احترامه لشعائر هذا الدين؛ فإن حاد عنها يعاقب على ذلك، والله تعالى أعلم.

فهذه الألفاظ وإن كانت في الخروج على الحاكم؛ إلا أن بينها وبين وصف الدار صلة؛ إذ وجود الصلاة في الحالين هو الذي يمنع من استباحة هذه الدار^(٢).

الفرع الثاني: أقسام الدور عند الفقهاء وتعريف كل قسم:

يقسم الفقهاء - الأوائل - الدار إلى دارين: دار إسلام ودار كفر، ودار الكفر إما أن تكون دار حرب أو دار عهد؛ باعتبار موقفهم وعلاقتهم من دار الإسلام.

يقول ابن القيم رحمه الله: «الكفار إما أهل حرب، وإما أهل عهد.

وأهل العهد ثلاثة أصناف: أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان.

وقد عقد الفقهاء لكل صنف باباً فقالوا: باب الهدنة. باب الأمان. باب عقد الذمة.

ولفظ الذمة والعهد يتناول هؤلاء كلهم في الأصل، وكذلك لفظ الصلح؛

(١) جزء من حديث أخرجه مسلم، كتاب الإمامة، باب خيار الأئمة وشرارهم (٣/ ١٤٨١) ح (١٨٥٥) من حديث عوف ابن مالك.

(٢) ينظر: الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبد الرحمن اللويحق ص ٣٣٢-٣٣٥ بتصرف، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١- ١٤١٢ هـ- ١٩٩٢ م.

فإن الذمة من جنس لفظ العهد والعقد...

ولكن صار في اصطلاح كثير من الفقهاء أهل الذمة عبارة عمن يؤدي الجزية، وهؤلاء لهم ذمة مؤبدة، وهؤلاء قد عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله؛ إذ هم مقيمون في الدار التي يجري فيها حكم الله ورسوله، بخلاف أهل الهدنة فإنهم صالحوا المسلمين على أن يكونوا في دارهم، سواء كان الصلح على مال أو غير مال لا تجري عليهم أحكام الإسلام كما تجري على أهل الذمة، لكن عليهم الكف عن محاربة المسلمين، وهؤلاء يسمون أهل العهد وأهل الصلح وأهل الهدنة^(١).

ونستخلص من كلام ابن القيم المتقدم أنه يمكن تقسيم الدار إلى قسمين:
الأول: دار إسلام.

الثاني: دار كفر. وهذا القسم يشمل دار الحرب ودار العهد.
وسبق بيان أن مناط الحكم على الدار؛ من حيث كونها دار إسلام أو دار كفر هو غلبة الأحكام وظهورها، وهو ما يظهر جلياً في تعريف كل دار من هذه الديار.
فأما تعريف دار الإسلام:

فقد عرفها الحنفية: بأنها الدار التي تظهر فيها أحكام الإسلام^(٢).
قال السرخسي: «دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين
وعلمة ذلك أن يأمن فيه المسلمون»^(٣).

وعرفها المالكية: بأنها الدار التي تجري فيها أحكام الإسلام^(٤).

(١) ينظر: أحكام أهل الذمة، ابن القيم (٢/ ٨٧٤).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠).

(٣) ينظر: شرح السير الكبير (٣/ ٨١).

(٤) ينظر: المقدمات الممهدة (٢/ ٢٨٥)، وبلغه السالك (٢/ ١٦٧).



وعرفها الشافعية: بأنها ما كانت تحت استيلاء رئيس الدولة الإسلامية وإن لم يكن فيها مسلم^(١).

قال المارودي: «إذا قدر على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد دار الإسلام»^(٢).

وقال ابن حجر: «دار الإسلام ما كانت في قبضتنا، وإن سكنها أهل ذمة أو عهد»^(٣). وعرفها الحنابلة: بأنها: «الدار التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام، وما لم يجر عليه أحكام الإسلام لم تكن دار الإسلام، وإن لاصقها»^(٤). فالأرض التي يحكمها المسلمون، ويجرون فيها أحكام الشريعة الإسلامية هي دار الإسلام.

وقال الشوكاني في بيان دار الإسلام: «الاعتبار بظهور الكلمة، فإن كانت الأوامر والنواهي في الدار لأهل الإسلام، بحيث لا يستطيع من فيها من الكفار أن يتظاهر بكفره، إلا لكونه مأذوناً له بذلك من أهل الإسلام، فهذه دار إسلام، ولا يضر ظهور الخصال الكفرية فيها؛ لأنها لم تظهر بقوة الكفار، ولا بصولتهم، كما هو مشاهد في أهل الذمة من اليهود والنصارى والمعاهدين الساكنين في المدائن الإسلامية»^(٥).

وقد جاء تعريف العلماء المعاصرين لدار الإسلام قريباً مما سطره الأولون: قال الشيخ أبو زهرة: «دار الإسلام هي الدولة التي تحكم بسلطان المسلمين،

(١) ينظر: تحفة المحتاج (٤/ ٢٣٠).

(٢) نقله عنه ابن حجر في فتح الباري (٧/ ٢٢٩).

(٣) ينظر: تحفة المحتاج (٤/ ٢٢٢).

(٤) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ٣٦٦).

(٥) ينظر: السيل الجرار (٤/ ٥٧٥).



وتكون المنعة والقوة فيها للمسلمين»^(١).

وقال عبد الوهاب خلاف: «بأنها الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام، ويأمن من فيها بأمان المسلمين؛ سواء كانوا مسلمين أو ذميين»^(٢).

وقال الدكتور محمد خير هيكل: «دار الإسلام: هي البلاد التي يكون نظام الحكم فيها هو النظام الإسلامي، وفي الوقت نفسه يكون الأمن الداخلي والخارجي فيها هو بيد المسلمين من أبنائها»^(٣) (٤).

وخلاصة هذه التعاريف: أن دار الإسلام هي الدار التي يحكم فيها بشريعة الله، وتظهر فيها أحكام الإسلام، ولا يمكن ظهور أحكام الإسلام فيها إلا إذا كان الحاكمون لهذه الدار مسلمين ملتزمين بالشريعة الإسلامية مطبقين لأحكامها.

والمقصود بظهور أحكام الإسلام، أن تكون أحكام الله هي الغالبة، وكلمة المسلمين هي النافذة، وتقام شعائر الإسلام وأركانه، وتطبق أحكام الجرائم على مرتكبيها كالحدود والقصاص، ويؤخذ للمظلوم حقه من الظالم، وترفرف راية التوحيد، وتنكس أعلام الشرك، بمعنى أن النظام العام الذي يحترم ويقدر ويرجع إليه هو حكم الإسلام لا حكم الكفر»^(٥).

(١) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص ٥٣.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية أو نظم الدولة الإسلامية، لخلاف ص ٦٩.

(٣) بمعنى أن القوة العسكرية التي تقرر الأمن في الداخل وتحمي حدود البلاد من العدو في الخارج - هذه القوة يسيطر عليها المسلمون؛ بحيث لو شاركهم فيها غير المسلمين تكون مشاركتهم فيها ثانوية، وتبقى السيطرة للمسلمين. ينظر: تفسيره في الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (١/٦٦٩).

(٤) ينظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، محمد خير هيكل (١/٦٦٩)، دار البيارق - بيروت، ط ١ - ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

(٥) ينظر ما تقدم في بيان المقصود بظهور أحكام الإسلام ص ٢٦١-٢٦٤، وينظر: العبرة مما جاء في الغزوة والشهادة والهجرة لصديق بن حسن بن علي القنوجي البخاري ص ٢٣٦، تحقيق:



فالشرط الجوهري والأساسي لاعتبار الدار دار الإسلام هو كونها محكومة بحكم الشريعة الإسلامية، وتحت سيادة المسلمين وسلطانهم، ولا يشترط أن يكون سكان هذه الدار كلهم أو معظمهم من المسلمين، ما دام السلطان فيها للمسلمين، وتجري فيها الأحكام الإسلامية.

وفيها يقول الرافعي: «ليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون، بل يكفي كونها في يد الإمام وإسلامه، فالدار تعتبر دار إسلام ولو كان جميع سكانها من أهل الذمة، ما دام الحكم والسيادة وتطبيق الأحكام فيها للمسلمين»^(١).

«وهكذا يتضح لنا أن العبرة في كون الدار داراً إسلامية ليست بكثرة من ينتسب إلى هذه الدار، وإنما هي بمن يسود هذه الدار، والنظام العام الذي يطبق فيها، وإن كانت نسبة المسلمين فيها قليلة.

فإذا ساد المسلمون بلداً أغلب سكانه كفار، واستطاعوا أن يقيموا في هذا البلد أحكام الإسلام، وهم أقل من سكانه؛ فإنه يكون بإقامة تلك الأحكام دار إسلام لا دار كفر، وكذلك العكس إذا استولت شرذمة من الكفار على بلد أغلب سكانه من المسلمين، فأقامت تلك الشرذمة في هذا البلد أحكام الكفر، فإنه يصير بإقامة تلك الأحكام دار كفر لا دار إسلام»^(٢).

محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١-١٤٠٥هـ، والجهاد في سبيل الله حقيقة وغاية، د. عبدالله أحمد القادري (١/١٠٣)، دار المنارة - جدة، ط ٢-١٤١٣هـ، والآداب الشرعية والمنح المرعية لابن مفلح (١/١٩٠)، مؤسسة قرطبة-القاهرة، د. ت، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية، سعد العتيبي (١/٨٣-٨٤).

(١) اختلاف الدارين وأثره في أحكام الشيعة الإسلامية د. عبد العزيز الأحدي (١/١٢٤)، وعزاه إلى فتح العزيز (٨/١٤)، ولم أقف على نص كلامه في الموضع المشار إليه، ولا في غيره.

(٢) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام الشيعة الإسلامية د. عبد العزيز الأحدي (١/١٢٤).

وأما تعريف دار الكفر:

فقد عرف العلماء دار الكفر بتعاريف كثيرة، مختلفة في الشكل واللفظ، ومتفقة في المضمون والمعنى، وكلها تدور حول أن دار الكفر هي الدار التي تظهر فيها أحكام الكفر، وتكون السلطة فيها لغير المسلمين^(١).

والمقصود بظهور أحكام الكفر فيها: أن تكون أحكام الكفر هي الغالبة، وكلمة الكفار هي النافذة، لتمكن ولايتهم وقوة شوكتهم؛ فيكون النظام العام الذي يُحترم ويُرجع إليه هو نظام الكفر - أي قوانين البشر لا حكم الله تعالى - وترفع أعلام الشرك ويستهان براية التوحيد^(٢).

وقد عرفها الحنفية بأنها:

- الدار التي ظهرت فيها أحكام الكفر^(٣).

- أو الدار التي يجري فيها أمر رئيس الكافرين، ويخاف فيها المسلمون من الكفار^(٤).

يقول محمد بن الحسن الشيباني: «المعتبر في حكم الدار هو السلطان والمنعة في ظهور الحكم»^(٥).

أما فقهاء المالكية فقد عرفوا دار الكفر بأنها:

(١) ينظر: المرجع السابق (١/٢٣٣).

(٢) ينظر: الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته، د. عبد الله القادري (١/٦٠٣)، والعبرة مما جاء في الغزوة والشهادة والهجرة لصديق بن حسن القنوجي ص ٢٣٦.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٧/١٣٠)، والمبسوط للسرخسي (١٠/١٤٣، ١٤٤).

(٤) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/١٤٣، ١٤٤)، وكشاف اصطلاحات الفنون، محمد أعلى التهانوي (٢/٢٦٥)، دار صادر - بيروت، والكلية للكفوي ص ٤٥١.

(٥) ينظر: السير الكبير (٤/٨-١٠).



- «الدار التي تظهر وتجري فيها أحكام الكفر»^(١).
- قال الإمام مالك: «كانت مكة دار كفر؛ لأن أحكام الجاهلية ظاهرة يومئذ»^(٢).
- وأما الشافعية فقد عرفوها بأنها:
- «الدار التي لا يثبت للمسلمين عليها يد»^(٣).
- وعرفها الحنابلة بأنها:
- «الدار التي تغلب فيها أحكام الكفر»^(٤).
- قال القاضي أبو يعلى: «وكل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام فهي دار الكفر»^(٥).
- وقال ابن القيم: «وما لم تجرِ عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام وإن لاصقها؛ فهذه الطائف قريبة إلى مكة جدًّا، ولم تصر دار إسلام بفتح مكة»^(٦).
- وقال ابن سعدي: «إن دار الكفر هي التي يحكمها الكفار، وتجري فيها أحكام الكفر، ويكون النفوذ فيها للكفار، وهي على نوعين: بلاد كفار حربيين، وبلاد كفار مهادين؛ بينهم وبين المسلمين صلح وهدنة، فتصير إذا كانت الأحكام للكفار دار كفر، ولو كان بها كثير من المسلمين»^(٧).

(١) ينظر: المقدمات الممهدة لابن رشد (٢/٢٨٥)، وبلغة السالك (٢/١٦٧)، والمدونة (٣/٢٣).

(٢) ينظر: المدونة الكبرى (٣/٢٣).

(٣) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٩١.

(٤) ينظر: المبدع (٣/٣١٣)، والإنصاف (٤/١٢١)، والمقنع بحاشيته (١/٤٨٥)، وكشاف القناع

(٣/٤٣)، والآداب الشرعية والمنح المرعية لابن مفلح (١/١٩٠).

(٥) ينظر: المعتمد في أصول الدين، لأبي يعلى ص ٢٧٦.

(٦) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/٧٢٨).

(٧) ينظر: الفتاوى السعدية (١/٩٢).

وعند الظاهرية هي:

-الدار التي يملكها ويحكمها الكفار وتغلب فيها أحكامهم.

حيث صرح ابن حزم بأن الدار إنما تنسب للغالب عليها والحاكم فيها والمالك لها؛ سواء كان مسلماً أو كافراً؛ حيث قال: «...لِأَنَّ الدَّارَ إِنَّمَا تُنْسَبُ لِلْغَالِبِ عَلَيْهَا، وَالْحَاكِمِ فِيهَا، وَالْمَالِكُ لَهَا»^(١).

تعريفات العلماء المعاصرين لدار الكفر:

قال عبد القادر عودة: «دار الكفر تشمل كل البلاد غير الإسلامية التي لا تدخل تحت سلطان المسلمين، أو لا تظهر فيها أحكام الإسلام، سواء أكانت هذه البلاد تحكمها دولة واحدة، أو تحكمها دول متعددة، ويستوي أن يكون بين سكانها المقيمين إقامة دائمة مسلمون أو لا يكون، ما دام المسلمون عاجزين عن إظهار أحكام الإسلام»^(٢).

وجاء في معجم لغة الفقهاء: «دار الكفر البلاد التي يكون فيها المسلمون قلة، والحكم فيها بغير أنظمة الإسلام»^(٣).

وقال عبد الوهاب خلاف: «دار الكفر هي الدار التي لا تجري عليها أحكام الإسلام، ولا يأمن من فيها بأمان المسلمين سواء أكانوا مسلمين أم ذميين»^(٤). وبهذا يتضح من تعريف الفقهاء لدار الكفر؛ أنها هي الدار التي تكون السلطة

(١) ينظر: المحلى لابن حزم (١٢/١٢٦).

(٢) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة (١/٣٧٥)، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١١-١٤١٢ هـ.

(٣) ينظر: معجم لغة الفقهاء، لقلعجي ص ٢٠٥.

(٤) ينظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص ٦٩.



والسيادة وغلبة الأحكام فيها لغير المسلمين.

والمقصود بالسلطة والسيادة: أن يكون رؤساء وحكام هذه الدار غير مسلمين، لا يلتزمون بشريعة الله، ويحددونها ولا يطبقونها في أرضه، وإنما يطبقون الأنظمة والقوانين الوضعية التي وضعها البشر.

ويُلاحظ من تعريف كل من دار الإسلام ودار الكفر أن المعتبر في التمييز بينهما: وجود السلطة، وسريان الأحكام؛ فإذا اجتمعت السلطة الإسلامية التي تنفذ أحكام الإسلام وتبسط الأمن في البلاد، كانت الدار دار إسلام؛ وإذا اجتمعت السلطة وتنفيذ الأحكام الوضعية، كانت الدار دار كفر؛ فالدار إنما تُضاف إلى الإسلام أو إلى الكفر؛ لظهور الإسلام أو الكفر فيها^(١).

ومنه يُعلم أن دار الكفر قد يكون جُلُّ أهلها من المسلمين، وأن دار الإسلام قد يكون جُلُّ أهلها من الكفار^(٢).

أقسام دار الكفر:

تنقسم دار الكفر إلى قسمين: دار كفر حربية (دار حرب)، ودار كفر غير حربية (دار عهد).

وفي هذا يقول ابن القيم: «والكفار إما أهل حرب وإما أهل عهد»^(٣).

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠)، والسير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني وشرحه للسرخسي

(٥/ ٢١٩٣-٢١٩٠)، والجهاد والقتال في السياسة الشرعية، محمد خير هيكل (١/ ٦٧٣، ٦٧٤)،

والدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د. مصطفى منجود (٤/ ٣١٠، ٣١١)،

وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية، سعد العتيبي (١/ ٨٥).

(٢) ينظر: اختلاف الدارين لإسماعيل فطاني ص ٣٠، والمصادر السابقة.

(٣) ينظر: أحكام أهل الذمة (٢/ ٤٧٥).

فأهل الحرب هم الكفار الحربيون أهل دار الحرب، وأهل العهد هم الكفار المعاهدون أهل دار العهد.

وقال ابن سعدي: «دار الكفر على نوعين: بلاد كفار حربيين - أي دار الحرب - وبلاد كفار مهادين - بينهم وبين المسلمين صلح وهدنة - أي دار العهد»^(١).

ومما يدل على هذا التقسيم؛ أي تقسيم دار الكفر إلى دار حرب ودار عهد: ما أخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: «كَانَ الْمُشْرِكُونَ عَلَى مَنَزِلَتَيْنِ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَالْمُؤْمِنِينَ: كَانُوا مُشْرِكِي أَهْلِ حَرْبٍ، يُقَاتِلُهُمْ وَيُقَاتِلُونَهُ، وَمُشْرِكِي أَهْلِ عَهْدٍ، لَا يُقَاتِلُهُمْ وَلَا يُقَاتِلُونَهُ»^(٢).

فهذا الحديث نص صريح، في تقسيم دار الكفر إلى دار حرب يجب نصب العداء التام لها، لأنه لا يوجد بينها وبين المسلمين علاقة مسالمة ومهادنة، بل العلاقة بينهما القتال والمحاربة، ودار عهد لا يجب نصب العداء التام لها.

دار الحرب:

عرف الفقهاء دار الحرب بأنها:

- الدار التي يتسلط عليها الكفار، وتغلب فيها أحكامهم، ويخاف فيها المسلمون من الكفار^(٣).

- وأنها: بلاد الكفار الذين لا صلح لهم مع المسلمين^(٤).

(١) ينظر: الفتاوى السعدية (٩٢/١).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب نكاح من أسلم من المشركات وعدتهم (٤٨/٧) ح (٥٢٨٦).

(٣) ينظر: المبسوط (١٠/١١٤)، وكشاف اصطلاحات الفنون (٢/٢٦٥)، والمدونة (٣/٢٣)، والمبدع (٣/٣١٣)، وكشاف القناع (٣/٤٣)، والفتاوى السعدية (٩٢/١).

(٤) ينظر: القاموس الفقهي، سعدي أبو جيب ص ٨٤، دار الفكر - دمشق، ط ٢ - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، وعزى هذا التعريف للشافعية، وينظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (١/٦٦٣).



- وأنها: الدار التي تنصب العداء التام للإسلام والمسلمين، وتحاول جادة في القضاء عليه وعليهم، ولا فرق بين أن تعلن ذلك أو لا تعلنه، ولم يكن بينها وبين المسلمين معاهدات؛ فالعلاقة بينها وبين المسلمين علاقة عداء وحرب^(١).

وقد اختار بعض العلماء المعاصرين تعريفاً لدار الحرب غير هذا التعريف ومضمونه: «أن دار الحرب هي الدار التي تعلن الحرب على المسلمين فقط، أما إذا لم تعلن فليست بدار الحرب»^(٢).

دار العهد:

وهي تشمل البلاد التي عُقد بينها وبين المسلمين عهد صلح، سواء أكان ابتداء أو عند ابتداء القتال؛ حيث كان يخير المسلمون أهلها بين ثلاث خلال؛ إما الإسلام أو الجزية أو القتال؛ فيدخلون على إثر ذلك في صلح مع المسلمين على شروط يتم الاتفاق عليها، وهذه الشروط تختلف قوة وضعفاً باعتبار أحوال أطرافها^(٣).

وقد عرف الفقهاء دار العهد بأنها:

- دار الكفر التي عقد أهلها العهد بينهم وبين المسلمين، بعوض أو بغير عوض، بحسب المصلحة التي تعود على المسلمين؛ أي أن العلاقة بين أهلها وبين المسلمين علاقة سلمية لا حربية^(٤).

(١) ينظر: اختلاف الدارين د. عبد العزيز الأحدي (ص ١/ ٢٤٥).

(٢) ينظر: آثار الحرب للزحيلي ص ١٩٥-١٩٦، ومعجم لغة الفقهاء ص ٢٠٥.

(٣) ينظر: النزاعات الدولية في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، د. علي بن عبد الرحمن الطيار ص ٢٧-٢٨، د. ن. ط، ١-١٤٢٤ هـ.

(٤) ينظر: مغني المحتاج (٤/ ٢٣٢) وما بعدها، والأحكام السلطانية للماوردي ص ١٧٥، وأحكام أهل الذمة (٢/ ٤٦٥)، والفتاوى السعدية (١/ ٩٢)، والعلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص ٥٤، والشرع الدولي في الإسلام، د. نجيب الأرمناسي ص ١١٤ وما بعدها، طبعة رياض الرئيس، د. ت، ومعجم لغة الفقهاء ص ٢٠٥.

- وقيل: هي التي لم يظهر عليها المسلمون، وعقد أهلها الصلح بينهم وبين المسلمين على شيء يؤدونه من أرضهم، يسمى خراجاً، دون أن يؤخذ منهم جزية رقابهم؛ لأنهم في غير دار الإسلام^(١).

وأهل العهد ثلاثة أصناف: أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان، ولفظ الذمة والعهد يتناول هؤلاء في الأصل^(٢).

وإذا كان العهد مؤبداً، وهو عقد الذمة، الذي يلتزم به الكفار بجزية للمسلمين مقابل حمايتهم؛ فإن دار العهد على هذه الحالة تعد من جملة دار الإسلام؛ سواء أكان العقد صلحاً أم كان العقد ابتداء منهم أو منا بالتراضي بين الطرفين^(٣).

قال البابري من الحنفية: «وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ الْجَزِيَّةَ وَجَبَتْ نُصْرَةً لِلْمُقَاتِلَةِ؛ لِأَنَّهَا تَجِبُ بَدَلًا عَنْ النُّصْرَةِ لِلْمُسْلِمِينَ بِبَذْلِ النَّفْسِ وَالْمَالِ؛ لِأَنَّ كُلَّ مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ دَارِ الْإِسْلَامِ تَجِبُ عَلَيْهِ النُّصْرَةُ لِلدَّارِ بِالنَّفْسِ وَالْمَالِ»^(٤).

وفهم من ذلك أن غير المسلمين المرتبطين بعهد مؤبد، وهو عقد الذمة، يعدون من جملة دار الإسلام.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: «قَدْ صَارَتْ دَارُهُمْ بِالصُّلْحِ دَارَ إِسْلَامٍ، وَصَارُوا بِهِ أَهْلَ ذِمَّةٍ تُؤْخَذُ جَزِيَّةٌ رِقَابِهِمْ»^(٥).

(١) ينظر: الأم للشافعي (١٠٣/٣) وما بعدها، ومغني المحتاج (٢٣٢/٤) وما بعدها، والأحكام السلطانية للماوردي ص ١٧٥.

(٢) ينظر: أحكام أهل الذمة، ابن القيم (٤٧٥، ٤٨٥/٢).

(٣) ينظر: النزاعات الدولية في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، د. علي بن عبد الرحمن الطيار ص ٢٨.

(٤) ينظر: العناية على الهداية للبابري (٢٩٠/٥).

(٥) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٧٦.



وقال المالكية: «فالصلحية - أي الجزية الصلحية - ما التزم كافر منع نفسه أدائه على إبقائه بلدة تحت حكم الإسلام، بحيث تجري عليه أحكامه»^(١).

ومن التزم حكم الإسلام فقد دخل في جملة أهل دار الإسلام.

وقال الماوردي من الشافعية: «وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ - من الأرضين إذا استولى عليها المسلمون -: أَنْ يَسْتَوْلِيَ عَلَيْهَا صُلْحًا عَلَى أَنْ تُقَرَّرَ فِي أَيْدِيهِمْ بِخَرَجٍ يُؤَدُّونَهُ عَنْهَا، فَهَذَا عَلَى ضَرَبَيْنِ: أَحَدُهُمَا أَنْ يُصَالِحَهُمْ عَلَى أَنْ يَمْلِكُوا الْأَرْضَ لَنَا؛ فَتَصِيرُ بِهَذَا الصُّلْحِ وَفَقًا مِنْ دَارِ الْإِسْلَامِ؛ وَلَا يَجُوزُ بَيْنُهَا وَلَا رَهْنُهَا، وَيَكُونُ الْخَرَجُ أَجْرَةً لَا يَسْقُطُ عَنْهُمْ بِإِسْلَامِهِمْ، فَيُؤْخَذُ خَرَجُهَا إِذَا انْتَقَلَتْ إِلَى غَيْرِهِمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَقَدْ صَارُوا بِهَذَا الصُّلْحِ أَهْلَ عَهْدٍ؛ فَإِنْ بَذَلُوا الْجِزْيَةَ عَلَى رِقَابِهِمْ جَازَ إِقْرَارُهُمْ فِيهَا عَلَى التَّأْيِيدِ...»^(٢).

وهذا صريح منهم في أن دار العهد بعقد الذمة من دار الإسلام.

وقال الحنابلة: «ولا يجوز عقد الذمة المؤبدة إلا بشرطين:

أحدهما: أن يلتزموا إعطاء الجزية في كل حول.

والثاني: التزام أحكام الإسلام وهو قبول ما يحكم به عليهم من أداء حق أو ترك محرم»^(٣).

ومن التزم أحكام الإسلام بعقد ذمة وهو عهد مؤبد؛ فإنه يصير من أهل دار الإسلام.

(١) ينظر: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي (٣٣٦/١)، دار الفكر - دمشق، ط ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، وينظر أيضًا: الفروق للقرافي (٢٤/٣)، وشرح الخرشي (١٤٥، ١٤٧/٣).

(٢) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٧٥ - ١٧٦.

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة (٥٦٣/١٠).



أما إذا كان العهد مؤقتًا: فإن دار العهد عندئذ تعد من جملة دار الحرب عند بعض الفقهاء، وتعد دار عهد في اصطلاح آخرين.

وممن جعلها من جملة دار الحرب ابن الهمام الحنفي حيث قال: «ولو وادعوا على أن يؤديوا كل سنة شيئًا معلومًا، وعلى أن لا يجري عليهم في بلادهم أحكام المسلمين، لا يفعل ذلك إلا أن يكون خيرًا للمسلمين؛ لأنهم بهذه المودعة لا يلتزمون أحكام المسلمين، ولا يخرجون من أن يكونوا أهل حرب...»^(١).

وممن جعلها دار عهد: محمد بن الحسن الشيباني، والماوردي، وأبو يعلى الفراء^(٢).
وأما عن حكم الدول غير الإسلامية التي تربطها معاهدات مع الدول الإسلامية: فقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنها دار عهد.

يقول الدكتور علي الطيار: ومن المعلوم أن معظم الدول غير الإسلامية ترتبط اليوم مع دول العالم الإسلامي بمعاهدات دولية؛ سياسية وتجارية وغير ذلك؛ ومثل هذه البلاد التي ارتبطت مع الدول الإسلامية بعهود يصدق عليها وصف دار العهد^(٣).

بينما ذهب فريق آخر إلى أن هذه المعاهدات والعلاقات لا تخرجها عن كونها دار حرب، وقال:

«أما دور الكفر المعاهدة في هذا الوقت فلا ينطبق عليها هذا التعريف، ونحتار فيما يطلق عليها، لأن المعاهدات والعلاقات الدولية التي تكون بينها وبين

(١) ينظر: فتح القدير، ابن الهمام (٢٩٨/٤).

(٢) ينظر: السير الكبير، محمد بن الحسن الشيباني (١٧٠٣، ١٧٠٢) شرح السرخسي، والأحكام السلطانية، الماوردي ص ١٧٥، والأحكام السلطانية، أبو يعلى الفراء ص ١٤٩.

(٣) ينظر: النزاعات الدولية في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، د. علي الطيار ص ٣٢ بتصرف يسير.



المسلمين تكون على غير شروط إسلامية، والمصلحة الراجحة فيها تكون لصالح الكفار، وكذلك مدتها تكون مؤبدة غير مقيدة بزمن، وتساعد أعداء المسلمين بالمال، والرجال، والسلاح، ومتى رأت أن المصلحة في نقض العلاقة بينها وبين الدول الإسلامية، نقضت هذه العلاقة والاتفاقية بدون إنذار أو إشعار.

وبناء على هذا يظهر أن الدول الكافرة التي بينها وبين المسلمين عهود واتفاقات وعلاقات في هذا الزمان أقرب إلى دار الحرب، وإن لم تعلن ذلك»^(١).

وأرى أن تعميم الحكم على الدول المرتبطة بمعاهدات مع المسلمين - حتى مع التسليم بكون شروطها غير إسلامية وأنها في مصلحة الكفار - واعتبارها دار حرب؛ أنه محل نظر، ويفتقد إلى الدقة، وتكتنفه إشكالات كثيرة في الواقع؛ ولو أنه فصل بين الدول التي أعلنت الحرب على بعض ديار المسلمين، أو ساعدت في ذلك، لكن أسلم وأقرب إلى النظر.

ويمكن أن يقال: إن الدول التي تمارس الحرب بالفعل ضد بلاد المسلمين، أو تدعم من يفعل ذلك بالمال والسلاح وغيرها من صور الدعم؛ فإن هذه الدول لا تجعلها المعاهدات التي تبرمها مع بعض الدول الإسلامية دار عهد، ولا تخرجها عن كونها دار حرب.

والخلاصة أن المجتمع الدولي (العالم) ينقسم من حيث الأصل إلى قسمين^(٢):

الأول: بلاد الإسلام، وتشمل كل البلاد التي تحكم بأحكام الإسلام؛ وهي التي تُسمى: دار الإسلام، سواء كانت واحدة - وهو الأصل - أو أكثر.

(١) ينظر: اختلاف الدارين، د. عبد العزيز الأحدي (١/ ٢٤٨).

(٢) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة (١/ ٢٧٥).

والثاني: بلاد الكفر، التي يحكمها الكفار، أو تُحكم بأحكام وضعية؛ وهي التي تُسمى: دار الكفر؛ فإن كان بين المسلمين وبين أهلها عهد مهادنة، سُميت: دار عهد^(١)، وإن لم يكن بين المسلمين وبين أهلها عهد سميت: دار حرب؛ غير أن مَنْ بين المسلمين وبينهم عهد، لا يجوز قتالهم ما كان العهد بيننا وبينهم نافذاً.

الدار المركبة:

قد توجد بعض الدور التي تجمع صفات من دار الإسلام ومن دار الكفر؛ فما حكم هذه الدار وإلى أيتهما تنسب، أم هي دار جديدة مركبة لها أحكامها الخاصة؟ اختلفت نظرة الفقهاء في ذلك؛ فبينما ذهب فريق إلى اعتبارها قسمًا آخر، وأطلق عليها الدار المركبة، وجعل لها أحكامها الخاصة بها - ذهب فريق آخر من المعاصرين إلى القول بأن مثل هذه الدار تكون دار إسلام؛ مادام يمكن للمسلم أن يقوم فيها بإظهار شعائره.

ومن ذهب إلى القول الأول شيخ الإسلام ابن تيمية؛ حيث ذهب إلى ذلك في فتواه الشهيرة عندما سئل عن بلاد ماردين^(٢) - وقد زالت عنها السلطة الإسلامية - هل هي بلد حرب، أم بلد سلم؟ وهل يجب على المسلم المقيم بها الهجرة إلى بلاد الإسلام أم لا؟

فأجاب: «كونها دار حرب أو سلم، فهي مركبة، فيها المعنيان، ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام؛ لكون جندها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار. بل هي قسم ثالث، يعامل المسلم فيها بما يستحقه،

(١) وتسمى: دار حرب عند بعض الفقهاء بالنظر إلى عدم دوام المهادنة، فهي دار حرب بالنظر إلى المآل.

(٢) ماردين: قلعة مشهورة على قمة الجزيرة مشرفة على نيسر ودارانصيبين. معجم البلدان (٤/ ٣٩).



و[يعامل]^(١) الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»^(٢).

فجعل هذه البلد (ماردين) - والتي كان أهلها مسلمين ويحكمهم آنذاك المغول - بلدًا مركبًا لا هو دار حرب ولا دار سلم.

وأما الفريق الثاني من المعاصرين: الذي حكم بأن هذه الدار تكون دار إسلام، و نقل عن بعض فقهاء المذاهب ما يؤيد وجهة نظره؛ فمن هؤلاء: عبد الله يوسف الجديع، وعبد الله بن بيه، و أخذوا فكرة الدولة المركبة، واحتزوها من سياقها في الفتوى، ليتخذوها ذريعة لإلغاء الهجرة من دار الكفر، وليعتبروا المواطنة صورة من الدار المركبة. يقول يوسف الجديع: «بالعود إلى اعتبار نظام الحكم مناط الوصف للبلد، فالذي يناسب وصف (الدار المركبة) أن يكون للمسلمين من الحقوق في تطبيق شرائع دينهم ما يتساوى أو يقرب من حقوق غيرهم، فيُساس كل فريق بما يتفق مع شرائع دينه، وهذا يجعل بالضرورة بين مختلف الأديان رابطًا آخر غير الدين، يتعايشون به، هو رابط الوطن الواحد.

فلما كانت آمنة، لم يصح أن تسمى (دار حرب).

ولما كان للمسلم فيها التمكين بالإقامة والحقوق، لم يصلح نعتها ب(دار كفر)، لوجود الإسلام، ولتمكن أهله منه.

لكن هل يصح نعتها ب(دار إسلام)؟

التعريفات المتقدمة للفقهاء لم تقطع بمنع إطلاق هذا الوصف عليها قولاً

(١) في الأصل: (يقاتل)، واللفظ المثبت هو مقتضى السياق، ونص عليه ابن مفلح في كتابه (الآداب الشرعية) وبين أنه نص شيخ الإسلام؛ حيث قال: «ويعامل الخارج عن الشريعة بما يستحق». ينظر: الآداب الشرعية لابن مفلح (١/٢٥٥، ٢٥٦).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨/٢٤١).



واحدًا؛ وإنما عند تأمل سبب الوصف للدار عندهم حتى على قول من أطلق أن يكون نظام الحكم إسلاميًا، فإنما أراد أن يكون المسلم فيها عزيزًا بإسلامه؛ لما يمنحه إياه نظام الحكم من المنعة والحماية، ويحققه له من الأمن والوقاية»^(١).

كما قال في موضع آخر: «وهذا يعني أن المسلم إذا كان يعيش في دولة غير إسلامية، متميزًا بدينه، محتميًا بمنعة، غير محارب ولا ممنوع من امتثال شرائع الإسلام، فهو في (دار إسلام) حيث هو، في منزله ومجمع أهل دينه وملته حيث الإسلام فيهم عزيز قائم، وهم به آمنون، فكيف إذا تمكنوا مع ذلك من الدعوة إليه، والدفاع عنه؟ بل كيف إذا وجدوا السبيل إلى العمل على إقامة شرائع الدين بما تكفله لهم أنظمة الحكم حيث يقيمون؟»^(٢).

وقد احتج لما ذهب إليه ببعض النقول عن بعض الفقهاء؛ فنقل عن الماوردي قوله: «يجب عليه أن يقيم في دار الحرب؛ لأنها صارت بإسلامه واعتزاله دار الإسلام، ويجب عليه دعاء المشركين إلى الإسلام بما استطاع»^(٣).

كما نقل عن الهيثمي والشريني: «ولو قدر على الامتناع بدار الحرب والاعتزال، وجب عليه المقام بها؛ لأن موضعه دار إسلام، فلو هاجر لصار دار حرب، فيحرم ذلك»^(٤).

كما نقل عن الرملي: «يؤخذ من قولهم: (لأن محله دار إسلام) أن كل محل قدر

(١) ينظر: تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع، عبد الله يوسف الجديع ص ١١٠، مؤسسة الريان-بيروت، ط ١-٢٠٠٨م-١٤٢٩هـ.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ١١٠.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص ١١١، وينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ٨٨، ولم أقف على نص كلام الماوردي الذي ساقه الجديع.

(٤) ينظر: تحفة المحتاج للهيتمي (٤/٢١١)، ومغني المحتاج للشريني (٤/٧)، ونحوه في نهاية المحتاج للرملي (٨/٨٢).



أهله فيه على الامتناع من الحربيين صار دار إسلام»^(١).

وليس في هذه النقول ما يدل لما قالوا به من المواطنة وإعطاء دار الكفر أو الحرب اسم دار الإسلام؛ بل غاية قولهم أن تكون البقعة التي يقطنها هؤلاء المسلمون وحدها - بهذه الشروط - دار إسلام، وليست الدار كلها، ولذا ربطوا إطلاق دار الإسلام عليها ببقاء المسلم فيها؛ فإن هاجر منها صارت دار حرب، وهو ما لا يقول به هؤلاء المعاصرون.

كما أن في قياسهم دولة المواطنة على الدار المركبة في فتوى شيخ الإسلام خطأ جلياً؛ فأركان القياس غير متوفرة؛ فإنه تكلم عن أرض مسلمة، احتلها الكافر، بينما دولة المواطنة أرض كافرة يسكنها بعض المسلمين؛ وثمَّ فارق جوهري بينهما: فواجب على المسلمين تحرير الأرض المسلمة، دون الكافرة.

ثم إن ابن تيمية فصل في أحوال أهل الدولة المركبة؛ أن من عجز منهم عن إقامة دينه، وجبت عليه الهجرة، وإلا استحبت، وأن من تعرض لمحنة فلم يمكنه الامتناع إلا بالهجرة، تعينت الهجرة.

فها هو يقرر الهجرة حتى لأهل الأرض المسلمة المحتلة، فكيف بأرض كافرة هي دولة المواطنة؟!

إذن فإن الدار المركبة التي قال بها شيخ الإسلام ليست دار إسلام ولا دار حرب، بل هي قسم ثالث، يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه.

ولا علاقة بين ما أسماه الفريق الثاني دار المواطنة وبين الدار المركبة^(٢).

(١) ينظر: تحفة المحتاج للهيتمي (٢١٢/٤)، نهاية المحتاج للرملي (٨٢/٨).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨/٢٤٠، ٢٤١)، والدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د. مصطفى منجود (٣١٧/٤). وينظر أيضًا: الصارم المسلول

المطلب الخامس

انقلاب صفة الدار

بعد أن تحدد مفهوم دار الإسلام ودار الكفر ومناطق الحكم على الدار؛ فإن ثمة مسألة هامة ينبغي التطرق لها وهي: هل تنقلب دار الإسلام إلى دار كفر؟ قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن كون الأرض (دار كفر)، أو (دار إسلام)، أو (إيمان)، أو (دار سلم)، أو (حرب)، أو (دار طاعة)، أو (معصية)، أو (دار المؤمنين)، أو (الفاسقين)، أو صاف عارضة لا لازمة، فقد تتقل من وصف إلى وصف، كما يتقل الرجل بنفسه من الكفر إلى الإيمان والعلم، وكذلك بالعكس»^(١).

وهذه المسألة لها صورٌ عدة؛ منها ما ذكره بعض الفقهاء حيث قال: «صورة المسألة على ثلاثة أوجه:

- إما أن يغلب أهل الحرب على دار من دورنا.
- أو ارتد أهل مصر وغلبوا وأجروا أحكام الكفر.
- أو نقض أهل الذمة العهد وتغلبوا على دارهم»^(٢).

على شاتم الرسول ﷺ، لأبي العباس ابن تيمية (٢/ ٤٨٥)، تحقيق: محمد الحلواني، ومحمد شودري، رمادي للنشر - الدمام، والمؤتمن للتوزيع - الرياض، ط ١ - ١٤١٧ هـ. والعبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة، صديق بن حسن القنوجي ص ٢٣١ وما بعدها، وأحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د. عبد الكريم زيدان ص ٢٠، ٢١، مؤسسة الرسالة - بيروت، ومكتبة القدس - بغداد، ط ١٤٠٢ هـ، وفقه الأقليات المسلمة، خالد عبد القادر ص ٥٥ - ٥٩، دار الإيمان - طرابلس، لبنان، ط ١ - ١٤١٩ هـ.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٧/ ٤٥).
(٢) ينظر: الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي (٢/ ٢٣٢)، دار الفكر، ط ٢ - ١٣١٠ هـ.



تحرير محل النزاع:

لا خلاف بين علماء الإسلام كافة أن دار الكفر تصير وتنقلب دار الإسلام بمجرد إظهار أحكام الإسلام فيها، وتسلب المسلمين عليها^(١).

لأن المعول عليه في تمييز الدار هو السلطة وغلبة الأحكام - كما سبق -، فإن كانت السلطة إسلامية والأحكام الغالبة أيضًا إسلامية، كانت الدار دار إسلام بالاتفاق.

وفي هذا يقول الكاساني: «إن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها»^(٢).

وقال السرخسي: «إن الإمام إذا فتح بلدة وصيرها دار إسلام بإجراء أحكام الإسلام فيها فإنه يجوز له أن يقسم الغنائم فيها»^(٣).

ويفهم من كلام القاضي أبي يعلى: «أن دار الكفر إذا كانت الغلبة فيها لأحكام الإسلام دون أحكام الكفر وكانت السلطة فيها إسلامية انقلبت إلى دار الإسلام»^(٤).

وكذلك دار الكفر الحربية - دار الحرب - تصير دار كفر غير حربية - دار عهد - بمجرد وجود العلاقات السلمية بينها وبين المسلمين، من المعاهدات وغيرها.

أما بالنسبة لتغير الوصف عن دار الإسلام إلى دار كفر؛ فهذا الذي اختلف فيه الفقهاء إلى عدة أقوال:

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ١٧٥)، والفتاوى الهندية (٢/ ٢٣٢)، وشرح السير الكبير (٤/ ٣٢٠)، والمدونة (٣/ ٢٣)، وشرح السنة (١٠/ ٣٧١)، والسييل الجرار (٤/ ٥٧٥)، وأحكام أهل الذمة (١/ ٣٦٦)، والفتاوى السعدية ص ٩٢.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٠).

(٣) ينظر: المبسوط (١٠/ ١٨).

(٤) ينظر: المعتمد في أصول الدين ص ٢٧٦.

القول الأول: أن دار الإسلام تصير دار كفر بمجرد ظهور أحكام الكفر فيها، وتسلب غير المسلمين عليها.

وهذا قول الجمهور؛ محمد وأبي يوسف صاحبي أبي حنيفة، والمالكية والشافعية والحنابلة^(١).

جاء في «الفتاوى الهندية»: «إن دار الإسلام تصير دار حرب بشرط واحد لا غير، وهو ظهور أحكام الكفر»^(٢).

وقال الكاساني: «إن دار الإسلام تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها»^(٣). والذي يفهم من كلام القاضي أن كل دار كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون أحكام الإسلام فهي دار كفر^(٤).

القول الثاني: أن دار الإسلام لا تصبح دار كفر إلا بثلاثة شروط: أولها: إجراء أحكام الكفر على سبيل الإشهار، وأن لا يحكم فيها بحكم الإسلام. الثاني: أن تكون متصلة بدار حرب، لا يتخلل بينهما بلد من بلاد الإسلام. الثالث: أن لا يبقى فيها مؤمن ولا ذمي آمناً بأمانه الأول قبل استيلاء الكفار. لأن هذه علامات على تمام القهر فإذا وجدت هذه العلامات الثلاثة دلت على تمام قهر المشرّكين للمسلمين.

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين (٤/ ١٧٤ - ١٧٥)، ودرر الحكام (١/ ٢١٩٥)، والفتاوى الهندية (٢/ ٢٣٢)، وحاشية الدسوقي (٢/ ١٧١)، وحاشية الشرواني مع تحفة المحتاج (٩/ ٢٦٩)، والمغني (٨/ ١٣٨).

(٢) ينظر: الفتاوى الهندية (٢/ ٢٣٢).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٧/ ١٣٠).

(٤) ينظر: المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى ص ٢٧٦.



وهذا القول هو المشهور عن الإمام أبي حنيفة^(١).

القول الثالث أن دار الإسلام تصير دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها، وهو ما يعبر عنه اليوم بالاحتلال.

وهذا قول بعض الشافعية؛ صرح به إمام الحرمين الجويني^(٢)، وقال الهيثمي والشمس الرملي: «والأوجه أن دار الإسلام التي استولوا عليها كذلك» يعني دار حرب^(٣).

القول الرابع أن دار الإسلام لا تتحول إلى دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها، مادامت شعائر الإسلام ظاهرة، وما دام سكانها المسلمون يدافعون عن دينهم، بل ما داموا يقيمون بعض الشعائر وخصوصاً الصلاة. وهذا قول بعض الحنفية^(٤)؛ كالإسبيجاني والحلواني، وقال به بعض المالكية^(٥).

قال الدسوقي: «بلاد الإسلام لا تصير دار حرب بمجرد استيلائهم عليها، بل حتى تنقطع إقامة الشعائر عنها، وأما ما دامت شعائر الإسلام أو غالبها قائمة فيها، فلا تصير دار حرب»^(٦).

حتى لو استولى عليها الكفار وأجروا عليها أحكام الكفر، لكن ما دام الشعب

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (١٣٠، ١٣٠/٧)، المسوط للسرخسي (١٢١/١٠)، والفتاوى الهندية (٢٣٢/٢)، والدر المختار مع حاشيته رد المحتار لابن عابدين (٤/١٧٤، ١٧٥)، والمغني لابن قدامة (١٣٨/٨).

(٢) نقله الرافعي في «فتح العزيز شرح الوجيز» (٤٠٤/٦).

(٣) ينظر: تحفة المحتاج للهيثمي (٢١١/٤)، ونهاية المحتاج للرملي (٨٢/٨).

(٤) ينظر: الفتاوى الهندية (٢٣٣/٣).

(٥) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢٩٧/٢)، وينظر: بلغة السالك للصاوي (٢١٨/٢)، وتقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع، عبد الله الجديع ص ١٠٥، واختلاف الدارين وأثره، عبد العزيز الأحدي (٢٨٣/١).

(٦) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١٨٨/٢).

متمسكًا بالدين يقيم شعائر الإسلام، خاصة الصلاة فلا تنقلب إلى دار كفر.
 وخلاصة الكلام أنه إذا وجد إنسان في بلد غلب عليها الكفار، لكنه يقدر
 على إظهار دينه؛ فإنه يبقى في هذه البلاد؛ لأنه يرجى ببقائه إسلام غيره ولأنه إذا
 هاجر منها تصير دار حرب؛ لأنه لم يبق فيه أحد من المسلمين.
 القول الخامس: أن الدار التي كانت في يوم من الأيام دار إسلام لا تتحول إلى
 دار كفر أبدًا.

وهو قول بعض الشافعية.

وقد صرح بذلك ابن حجر الهيتمي فقال في الأرض التي كانت دار إسلام:
 «فحينئذ الظاهر أنه يتعذر عودتها دار كفر وإن استولوا عليها - يعني الكفار -
 صرح به الخبر الصحيح: «الإِسْلَامُ يَعْلُو وَلَا يَعْلَى عَلَيْهِ»^(١)»^(٢).
 وقال الرملي في بيانه لديار الإسلام: «ومنها: ما علم كونه مسكنًا للمسلمين،

(١) أخرجه الدارقطني (٣٧١/٤) ح (٣٦٢٠)، والبيهقي في السنن (٣٣٨/٦) ح (١٢١٥٥)، و
 الرويانى في مسنده (٣٧/٢) ح (٧٨٣)، والضياء المقدسي في الأحاديث المختارة (ق ١/٦٠)،
 مرفوعًا من حديث عائذ بن عمرو المزني، وحسنه الألباني في الإرواء (١٠٦/٥) ح (١٢٦٨).
 وأخرجه البخاري (٢٣٤/١) معلقًا وجزم به، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فبات،
 موقوفًا على ابن عباس، وكذا الطحاوي في شرح معاني الآثار (٢٥٧/٣) ح (٥٢٦٧) في اليهودية
 والنصرانية، تكون تحت النصراني أو اليهودي، فتسلم هي، قال: «يفرق بينهما، الإسلام يعلو ولا يعلى
 عليه». وصحح ابن حجر إسناده عند الطحاوي، موقوفًا على ابن عباس. فتح الباري (٤٢١/٩)،
 وينظر: نصب الراية للزيلعي (٢١٣/٣)، والتلخيص الخبير (١٢٦/٤).

وقال الهيتمي: «رواه الطبراني في الصغير والأوسط عن شيخه محمد بن علي بن الوليد البصري،
 قال البيهقي: والحمل في هذا الحديث عليه. قلت: وبقية رجاله رجال الصحيح». مجمع الزوائد
 (٢٩٤/٨)، وحسنه الألباني وقال: «وجملة القول أن الحديث حسن مرفوعًا بمجموع طريقي
 عائذ ومعاذ، وصحيح موقوفًا» إرواء الغليل (١٠٦/٥)، (١٠٩).
 (٢) ينظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج للهيتمي (٢٦٩/٩).



ولو في زمن قديم، فغلب عليه الكفار؛ كقرطبة؛ نظرًا لاستيلائنا القديم^(١).

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب هذا القول بالمعقول؛ فقالوا:

إن مناط الحكم على الدار هو تمام القهر والغلبة للحكم، وإن إضافة الدار إلى الإسلام تنفيد ظهوره فيها وظهوره بظهور أحكامها؛ فإن زالت منها هذه الأحكام بظهور أحكام الكفر محلها لم تبق دار إسلام.

قال السرخسي: «لأن البقعة إنما تنسب إلينا أو إليهم باعتبار القوة والشوكة»^(٢).

و سبق نقل تقرير الكاساني حجة هذا القول بأن الأصل في تسمية الدار هو ظهور أحكام الإسلام أو أحكام الكفر^(٣).

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب هذا القول بالمعقول؛ فقالوا:

إن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف، ومعناه أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق، والخوف للكفرة على الإطلاق، فهي دار الإسلام. وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق، فهي دار الكفر.

والأحكام مبنية على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر، فكان اعتبار الأمان والخوف أولى، فما لم تقع الحاجة للمسلمين إلى الاستئمان بقي الأمان الثابت فيها على الإطلاق، فلا تصير دار الكفر.

(١) ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي (٥/ ٤٥٤).

(٢) ينظر: المبسوط (١٠/ ١٦٤).

(٣) ينظر: ص ٢٣٧، وبدائع الصنائع (٧/ ١٣١).

وكذا الأمن الثابت على الإطلاق لا يزول إلا بالمتاخمة لدار الحرب، فتوقف صيرورتها دار الحرب على وجودهما، مع أن إضافة الدار إلى الإسلام احتمال أن يكون لما قلتم، واحتمل أن يكون لما قلنا، وهو ثبوت الأمن فيها على الإطلاق للمسلمين وإنما يثبت للكفرة بعارض الذمة والاستئمان.

فإن كانت الإضافة لما قلتم تصير دار الكفر بما قلتم، وإن كانت الإضافة لما قلنا لا تصير دار الكفر إلا بما قلنا؛ فلا تصير ما به دار الإسلام بيقين دار الكفر بالشك والاحتمال؛ على الأصل المعهود أن الثابت بيقين لا يزول بالشك والاحتمال، بخلاف دار الكفر حيث تصير دار الإسلام؛ لظهور أحكام الإسلام فيها؛ لأن هناك الترجيح لجانب الإسلام؛ لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يَغْلَى عَلَيْهِ»^(١) فزال الشك.

على أن الإضافة إن كانت باعتبار ظهور الأحكام؛ لكن لا تظهر أحكام الكفر إلا عند وجود هذين الشرطين - أعني المتاخمة وزوال الأمان الأول - لأنها لا تظهر إلا بالمنعة، ولا منعة إلا بهما^(٢).

مناقشة رأي أبي حنيفة وتحقيقه:

سبق^(٣) بيان أن جمهور الفقهاء ومنهم الإمام أبو حنيفة يرون أن مناط الحكم على الدار هو تمام القهر والغلبة للحكم، والجمهور يرى أن هذا المنط يتحقق بغلبة حكم الإسلام وحده، بينما أبو حنيفة يرى أن هذا المنط يتحقق فقط بهذه

(١) تقدم تخريجه ص ٣٠٢.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣١).

(٣) ينظر: ص ٢٥٨.



الغلبة مع المتاخمة وعدم بقاء الأمان.

ومن ثم فالذي يظهر للباحث أن الخلاف بينهم ليس في مناط الحكم، وإنما هو في تطبيقه على بعض الحالات.

وللتحقق من ذلك فإنه ينبغي معرفة الصورة التي أفتى فيها أبو حنيفة؛ من خلال الرجوع إلى كتب الحنفية أنفسهم.

يقول السرخسي: «لكنَّ أبا حنيفة يعتبر تمام القهر والقوة... وذلك باستجماع الشرائط الثلاث؛ لأنها لم تكن متصلة؛ فأهلها مهجورون بإحاطة المسلمين من كل جانب، فكذلك إن بقي فيها مسلم أو ذمي آمن فذلك دليل على عدم القهر»^(١).

وحاصل ما في هذه الصورة أن الغلبة لم تتم لأحكام الكفر، ومثل هذه الصورة ما ذكره الإمام الجصاص فقال: «وأما وجه قول أبي حنيفة في اعتبار ما وصفنا من الخلال الثلاث، وهو أنها إذا لم تكن متاخمة لأرض الحرب وحواليها دار إسلام فلا حكم لتلك الغلبة؛ لأنها تعد - أي تلك الدار - في المنعة من المسلمين، فهذا بمنزلة سرية من أهل الحرب التجئوا إلى حصن من حصون المسلمين وأحاط به جيش المسلمين، فلا يوجب حصولهم في الحصن أن يصير الحصن من دار الحرب مع جيوش الإسلام، فكذلك المدينة العظيمة إذا ارتد أهلها أو غلب على أهلها وحواليها مدن الإسلام؛ فإن منعة الإسلام باقية هناك، لإحاطتهم بها، واعتبر أيضًا جريان الحكم؛ لأن الموضع الذي تحصل فيه السرية من بقاء دار الإسلام، وإن كانت متصلة بأرض الحرب، لا تصير من دار الحرب؛ لأنهم غير متمكنين لإجراء الحكم.

(١) ينظر: المبسوط (١٠/١١٤).

وكذلك سرية المسلمين إذا دخلت دار الحرب لا تصير البقاع التي حصلوا فيها من دار الإسلام، ما لم يتمكنوا من إجراء أحكامهم، واعتبر أيضًا أن لا يكون هناك مسلم أو ذمي آمنًا على نفسه، لأن كونه آمنًا على نفسه يُبقي للموضع حكم دار الإسلام على ما كان عليه، وذلك يمنع من انتقاله إلى حكم دار الحرب^(١).

فالذي يظهر إذن أن أبا حنيفة إنما قال ذلك على حسب الحال التي كانت في زمانه من جهاد المسلمين أهل الشرك؛ فامتنع عنده أن يكون دار في وسط دار الإسلام يرتد أهلها فيبقون ممتنعين فيها دون إحاطة الجيوش بهم من جهة السلطان ومطوعة الرعية^(٢).

فهذه الصورة التي ذكرها الإمام الجصاص تبين ما يلي:

أولاً: أن الظاهرين على تلك الدار مقهورون بإحاطة المسلمين بهم من كل جانب؛ سواء بدورهم أم بجيوشهم، ولم تتم لهم الغلبة في إظهار الأحكام. ثانياً: أن فتوى الإمام أبي حنيفة هنا إنما هي حسب الحال التي كانت في زمانه، من جهاد المسلمين لأهل الشرك وإحاطة الجيوش بهم من جهة السلطان ومطوعة الرعية. وهاتان الصورتان التي يذكرهما هذان الإمامان لمحل فتوى الإمام أبي حنيفة متفقتان في الجملة.

وهاتان الصورتان تجتمعان على ما يلي:

أولاً: أن أهل الشرك مع ظهورهم على دار الإسلام، لكنهم مقهورون، ليس

(١) يقصد أن اعتبار الأمان إنما هو في هذه الصورة فقط ولا يعتبر في كل موضع. ينظر: دار الإسلام ودار الحرب ص ٥١.

(٢) ينظر: شرح مختصر الطحاوي (٧/٢١٦-٢١٧)، ودار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما للسفياي ص ٥١.



لهم منعة ولا غلبة تحولهم الامتناع بتلك الدار.

ثانيًا: أن هذه الفتوى باعتبار الحال التي كان فيها أبو حنيفة رحمته الله.

فيمكن القول إذن إن فتوى الإمام أبي حنيفة في هذه الصورة قائمة على عدم تحقق المناط.

فالمناط المتفق عليه بين جماهير أهل العلم هو غلبة الأحكام، وذلك يوجب وصف الدار بصفة الحكم الغالب عليها. وهذا المناط لم يتحقق في الصورة التي أفتى فيها أبو حنيفة. وكلام الإمامين السرخسي والخصاص يدل على أن منعة أهل الشرك وغلبيتهم لم تتم.

وهذا نص منهما على عدم تحقق المناط. ومن ثم فإن ما ذكره أبو حنيفة لا يخالف بحال ما اتفق عليه جماهير الفقهاء - حتى مع الأخذ بشرطي أبي حنيفة ^(١).

فالقاعدة عند أبي حنيفة هي: أن مناط الحكم على دار الإسلام بأنها دار كفر؛ هو تمام الغلبة فيها لأحكام الكفر، وهذا المناط قد يتحقق بدون هذين الشرطين؛ ومن ثم لا يجوز لنا أن نوقف الحكم هنا؛ لأن شرطي أبي حنيفة لم يتحققا؛ وذلك لأن الغلبة قد تمت، وهذا هو مناط الحكم، وأما الشرطان فلا تحتاج لهما في كثير من الصور؛ ومن ثم فليست لازمة لتحقيق الحكم.

وهذا هو معنى قول الإمام الرازي: «إن حكم الدار إنما يتعلق بالظهور والغلبة وإجراء حكم الدين فيها، والدليل على ذلك أنا متى غلبنا على دار الحرب وأجرينا بهذا أحكامنا صارت دار إسلام، سواء كانت متاخمة لدار الإسلام أم لم تكن، وكذلك البلد من دار الإسلام إذا غلب عليه الكفر وجرى فيه حكمهم

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما ص ٥١-٥٦ بتصرف.

وجب أن يكون من دار الحرب، ولا معنى لاعتبار ذمي ولا مسلم آمن على نفسه؛ لأن المسلم قد يأمن في دار الحرب، ولا يسلبه ذلك حكم دار الحرب، ولا يوجب أن يكون من دار الإسلام»^(١).

ومن هنا نعلم أن هذين الشرطين اللذين ذكرهما أبو حنيفة إنما ذكرهما لأنه رأى - حسب الحال في زمانه، وحسب الصورة التي أفتى فيها - أن هذين الشرطين ضروريان لتتام الغلبة والمنعة للحكم.

وفي هذا يقول أبو زهرة: «ولكن اشتراط المتاخمة لتوقع الاعتداء أصبح غير ذي موضوع، لأن ابن الأرض أخذ يتحكم في الأجواء بل يتحكم في الفضاء. ولم يعد القتال يحتاج إلى المتاخمة، بل إن القنابل الفتاكة تصل من أدنى الأرض إلى أقصاها، ولذلك نرى أن هذا الشرط لا موضع له الآن، ولو كان الإمام أبو حنيفة حيًا ورأى ما نرى لترك الشرط، والاختلاف بيننا وبينه ليس اختلاف حجة وبرهان، بل اختلاف حال وزمان»^(٢).

فلا معنى لاعتبار شرط الملاصقة لتغير وصف الدار عن الإسلام وبخاصة في وقتنا الحاضر بعد تطور وسائل النقل الحديثة التي جعلت الأرض البعيدة في غاية القرب^(٣).
ومما يؤكد هذا أن الجمهور يذهبون إلى عدم اعتبار شرط المجاورة والملاصقة؛ قال الإمام ابن القيم، في الموضع الذي لا تجري عليه أحكام الإسلام: «قال الجمهور: ... وما لم تجر عليه أحكام الإسلام لم يكن دار إسلام، وإن لاصقها ...

(١) ينظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٢١٦/٧-٢١٧).

(٢) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص ٥٤.

(٣) ينظر: اختلاف الدارين وآثاره، عبد العزيز الأحمدي (١/٢٨١).



فهذا الطائف قريبة إلى مكة جدًا ولم تعتبر دار إسلام بفتح مكة، وكذلك الساحل»^(١).

وقد خالف ابن قدامة شرطي أبي حنيفة ولم يعتبرهما، بل اعتبر جريان الأحكام فقال: «ومتى ارتد أهل بلد وجرت فيه أحكامهم صاروا دار حرب. وقال أبو حنيفة: لا تصير دار حرب حتى يجتمع فيها ثلاثة أشياء - وذكر شروط أبي حنيفة - ثم قال: ولنا أنها دار كفر فيها أحكامهم، فكانت دار حرب، كما لو اجتمع فيها هذه الخصال - يعني شروط أبي حنيفة - أو دار الكفرة الأصليين»^(٢).

فابن قدامة يعتبر جريان أحكام الكفر على دار الإسلام موجب لتغير صفتها... حتى وإن لم يتحقق شرطاً أبي حنيفة وهما المجاورة والملاصقة لدار الحرب وفقدان الأمان.

وارتداد أهلها الغالبين عليها وإجراؤهم لأحكام الكفر مماثل عنده لاجتماع تلك الشروط، ومماثل أيضاً لدار الكفرة الأصليين»^(٣).

أدلة القول الثالث: احتج أصحاب القول الثالث، القائلون: إن دار الإسلام تصير دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها، وهو ما يعبر عنه اليوم بالاحتلال؛ بالمعقول فقالوا:

إن المسلمين الذين يقيمون بالدار التي يتسلط عليها الكفار ويستولون عليها، لا يستطيعون أن يقيموا من شعائر الإسلام إلا ما أذن به ذوو السلطان من

(١) ينظر: أحكام أهل الذمة (١/ ٣٦٦)، ويقصد بالساحل الطريق إلى اليمن في محاذة البحر الأحمر.

(٢) ينظر: المغني لابن قدامة (٨/ ١٣٨).

(٣) وما يدل على عدم اعتبار شرط المجاورة والملاصقة أن جيوش أهل الإسلام دخلت كثيرًا من بلدان فارس والروم وبلاد ما وراء النهر، وجرت على أحكام الإسلام، ولم تتوقف غلبة الأحكام على المتاخمة والملاصقة لديار الإسلام وخاصة في بلاد ما وراء النهر.



الكفرة، مما لا تعلو به كلمة الله، ولا تسقط به راية الكفر، ومن ثم فإن هذا البلد الذي تحققت فيه هذه الأمور من السيادة للكفار، وعدم إعلاء كلمة الله، وإعزاز دينه، لا يمكن أن يقال عنه بأنه دار إسلام..

ويشهد لذلك واقع كثير من البلدان الإسلامية التي صارت دار كفر بمجرد استيلاء وتسلط أعداء الله عليها وغلبة أحكامهم فيها، لأنهم إنما يأذنون لبعض المسلمين المقيمين في هذه الديار بإقامة بعض شعائر الإسلام التي يدركون أنه لا خطر منها على أحكامهم الكفرية، وإذا أدركوا وتلمسوا أن خطراً ما سيتحقق من إقامة بعض الشعائر الإسلامية حظروه وضيقوا الخناق عليه وعلى أهله، ولو تنبه المسلمون لهذا المعنى لما ناموا عن الاستعداد للجهاد في سبيل الله، وإعداد العدة له لطرده من دنسوا ديارهم بإظهار أحكام الكفر فيها، وصيروها دياراً كافرة بعد أن كانت دياراً إسلامية.

وقد تقرر لدى كثير من العلماء المعاصرين أنه إذا كانت الولاية والحل والعقد في الأرض لغير المسلمين، فتعتبر الدولة كافرة وإن كثر فيها المسلمون^(١).

ويجاء عن ذلك: بأن ما قاله أصحاب هذا القول يرجع إلى معنى الغلبة والظهور والسلطان والسيادة؛ وهو قول الجمهور؛ وهذا هو مناط الحكم على الدار؛ فالمصير إليه أولى وأحكم.

أدلة القول الرابع: احتج أصحاب القول الرابع، القائلون: إن دار الإسلام لا تتحول إلى دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها، مادامت شعائر الإسلام ظاهرة، وما دام سكانها المسلمون يدافعون عن دينهم، بل ما داموا يقيمون بعض الشعائر

(١) ينظر: الجهاد في سبيل الله حقيقته وغايته، د. عبد الله القادري (١/٦٠٩).



وخصوصاً الصلاة، بالمعقول؛ فقالوا:

إن بقاء شيء من العلة يبقّي الحكم، وقد حكمنا بلا خلاف بأن هذه الديار قبل استيلاء التتار عليها كانت من ديار الإسلام، وأنه بعد الاستيلاء عليها بقيت شعائر الإسلام؛ كالأذان والجمع والجماعات وغيرها؛ فبقى دار إسلام^(١).

ونوقش: بأن العلة هي تمام الغلبة والسلطان، وليس مجرد إقامة بعض الشعائر في ظل سلطان الكفار وإذنه.

وأجيب: بأنه ترجح أن مناط الحكم على الدار مع الغلبة والسلطان هو تحقق ظهور الأحكام، وأن هذه الأحكام هي مجموع أعمال الناس وأعمال الإمام؛ ومن ثم فإنه إذا وجدت مظاهر الإسلام وظهرت شعائره؛ فإنه يكون قد بقيت بعض العلة؛ وبقاء شيء من العلة يبقّي الحكم.

وقد توصف هذه الدار التي هذا حالها بأنها دار مركبة تحمل المعنيين، كما تقدم في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية عندما سئل عن بلاد ماردين - وقد زالت عنها السلطة الإسلامية - هل هي بلد حرب، أم بلد سلم؟ وهل يجب على المسلم المقيم بها الهجرة إلى بلاد الإسلام أم لا؟

أدلة القول الخامس: احتج أصحاب القول الخامس، القائلون: إن الدار التي كانت في يوم من الأيام دار إسلام لا تتحول إلى كفر أبداً، بالسنة والمعقول. أولاً: من السنة:

— ما جاء عن النبي ﷺ: «الإِسْلَامُ يَعْلُو وَلَا يَغْلَى عَلَيْهِ»^(٢).

(١) ينظر: الفتاوى الهندية (٣/ ٢٣٣)، وأحكام الذميين والمستأمنين ص ٢١، والعلاقات الخارجية في دولة الخلافة ص ٦٠.
(٢) تقدم تخريجه ص ٣٠٢.

وجه الدلالة:

قالوا: إن الاستعلاء في الأرض، وهو إعلاء كلمة الله، وارتفاع رايته لا ينفك ولا يزول عن الإسلام.

فكذلك الإسلام إذا اتصفت به الدار لا ينفك ولا يزول عنها، فانقلاب الدار التي كانت دار إسلام إلى دار كفر، يفهم منه عدم استعلاء الإسلام، وفيه مخالفة لنص الحديث، ولما كان الاستعلاء ثابتاً للإسلام بنص الحديث؛ فإنه لا يجوز أن تنقلب داره إلى دار كفر، حتى مع سلطة الكفار عليها وغلبة أحكامهم فيها^(١).

واعترض على هذا الاستدلال: بأن الحديث لا يصح، وقد ضعفه الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير، وقال عنه: ضعيف جداً^(٢).

ثم على فرض صحته فإن دلالة أن الإسلام يعلو، ولا يزال عالياً حتى قيام الساعة، وأن المسلم بمجرد ثبوت عقد الإسلام له يكون هو الأعلى، وقد أثبتته القرآن للمؤمنين بشرط واحد وهو الإيثار؛ فقال تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٩]، فهذا هو شرط الاستعلاء فمتى توفر هذا الشرط ثبت الاستعلاء.

وهذا يتوفر بتحقيق الإيثار وإن لم تقم دار الإسلام، فإذا لم يكن قيام دار الإسلام شرطاً في الإيثار؛ فكذلك ليس قيامها شرطاً في الاستعلاء.

ويوضح هذا أن رسول الله وأصحابه كانوا هم الأعلى حتى قبل قيام دار الإسلام.

(١) ينظر: تحفة المحتاج (٢٦٩/٩)، وحاشية البجيرمي (٢٢٠/٤).

(٢) ينظر: التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني

(٢٣١/٤)، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١-١٤١٩ هـ-١٩٨٩ م.



فمعنى الحديث أن المسلم مستعلٍ بالإسلام وبالإيمان لا بأي أمر آخر، وليس أحد أعلى من المسلم حتى في حال الاستضعاف.

ولو كان المعنى كما يقصد ابن حجر أن دار الإسلام إذا ذهبت ذهب استعلاء الإسلام - ومن ثم فهو لا يقول بانقلاب صفة الدار حتى مع غلبة أحكام الكفر عليها - لو كان المعنى كذلك لارتفع الاستعلاء عن أصحاب النبي ﷺ في مكة، ولكان هذا المعنى معارضاً لنص القرآن الذي لم يشترط للاستعلاء إلا شرطاً واحداً وهو الإيمان.

فليس إذاً معنى الحديث أنه لا استعلاء إلا بأن يكون للمؤمنين دار إسلام، وأن زوال دار الإسلام - لأي أمر كان - وعدم وجود سلطان للمؤمنين ومنعه يعني أنهم ليسوا هم الأعلون.

ولقد عارض أحد علماء الشافعية ابن حجر في استدلاله بهذا الحديث فقال: «دعوى صراحة الحديث فيما أفاد محل تأمل؛ إذ المتبادر منه أن المراد يعلو انتشاره واشتهاره وإخماد الكفر إلى أن يأتي الوقت الموعود به قرب الساعة، وهذا لا ينافي صيرورة بعض داره دار حرب، كما لا ينافي غلبة الكفار لأهله ونصرتهم عليهم في كثير من الوقائع»^(١).

ثانياً: المعقول:

قال أصحاب هذا القول: إن القول بانقلاب دار الإسلام إلى دار كفر، ينتج

(١) ينظر: حاشية الشرواني على تحفة المحتاج (٢٦٩/٩)، وينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عابد السفيني ص ٦٤، واختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، د. عبد العزيز الأحدي (١/٢٩٤).



عنه حكم فاسد، وهو أن الكفار لو استولوا على دار الإسلام في ملك أهله، ثم فتحها المسلمون عنوة فإنهم يملكونها على ملاكها، وهو في غاية البعد^(١).

ومعنى كلام ابن حجر هذا: أن القول بصيرورة دار الإسلام التي استولى عليها الكفار، وأقاموا فيها أحكامهم، دار كفر يؤدي إلى حكم فاسد، وهو أن المسلمين لو تمكنوا من ملك هذه الأرض بعد استيلاء الكفار عليها بفتحها والسيطرة عليها، وإقامة أحكام الله فيها، ولو بعد مدة من الزمن؛ ماذا نعمل بهذه الأملاك التي ملكها المسلمون، هل يردها على أصحابها أو تكون من الغنيمة وتقسم بين الغانمين والفاحين لها؟.

وإذا قلنا بقسمة الأموال والأملاك فإن الملك يملك على صاحبه، وهنا نقع في الفساد الذي أشار إليه ابن حجر.

وهو بهذا يقرر أربع مسائل:

الأولى: أن الملك يثبت للمالك الأول مع غلبة الكفار عليه؛ لأن الكفار لا يملكون أموال المسلمين إذا غلبوا عليها وأحرزوها.

الثانية: أن هذا المالك له حق الملك مرة أخرى على الإطلاق، وذلك إذا ما استرجعنا أموالنا من الكفار.

الثالثة: أنا إذا قلنا بانقلاب صفة الدار إذا غلب عليها الكفار وغلبت عليها أحكامهم، ثم ملكناها مرة أخرى فإن الملك يملك على صاحبه، وهنا نقع في الفساد.

الرابعة: ولأجل هذا نمنع الحكم بتغير صفة الدار.

(١) ينظر: تحفة المحتاج (٩/٢٦٩)، وحاشية البجيرمي (٤/٢٢٠).



ونوقش هذا الاستدلال بأن هذه المشكلة التي تصورها ابن حجر لا وجود لها، وهذا الفساد ليس لازماً على الإطلاق؛ لأن هذا الفساد الذي ظنوا يزول ويرتفع بقول أصحابهم من علماء الشافعية: إن الأملاك التي يملكها المسلمون من الأرض التي فتحوها واستولوا عليها من أيدي الكفار، وكانت دار إسلام من قبل، ترد إلى أصحابها أو تقف لهم، وهم أحق بها قبل القسمة وبعدها^(١).

وما استدل به ابن حجر لا ينهض في إقامة هذه الدعوى فضلاً أن ينهض في معارضة مذهب جماهير أهل العلم. ومن هنا نستطيع أن نقول أن شبهة اعتبار الأصل بالنسبة لدار الإسلام لا يمكن أن تكون مانعاً من انقلاب صفتها إذا ما تحقق الموجب لذلك. والله أعلم.

الترجيح والاختيار:

من خلال عرض أدلة كل فريق ومناقشتها؛ فإن الذي يترجح للباحث هو القول الرابع: أن دار الإسلام لا تتحول إلى دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها، مادامت شعائر الإسلام ظاهرة، وما دام سكانها المسلمون يدافعون عن دينهم، بل ما داموا يقيمون بعض الشعائر وخصوصاً الصلاة؛ لقوة أدلتهم ولسلامتها من الاعتراضات؛ وأيضاً لما يلي:

أن الأصل في الشرع بقاء ما كان على ما كان، وأنه لا ينتقل عن حكم الأصل حتى يثبت ما ينقله بيقين، فالبلد الذي فتح وأصبح دار إسلام لا ينتقل عن هذا الأصل إلا بتحول واضح. وأمثلة على ذلك بمثلين متقابلين:

(١) ينظر: الأم (٤/٢٥٤)، ومغني المحتاج (٤/٢٣٢)، والمهذب (٢/٢٢١).

المثال الأول: الأندلس: فقد تحولت هذه البلاد بعد إخراج المسلمين منها إلى دار كفر؛ لأن مظاهر الإسلام فيها أصبحت في حكم العدم.

المثال الثاني: البلاد الإسلامية المحكومة بغير ما أنزل الله مع إقامة الشعائر، وظهور الإسلام دار إسلام لعدم الناقل عن الأصل.

أنه يترجح جانب الإسلام في مثل هذه الأحوال احتياطاً للدماء والأموال. يقول الدكتور عبد الكريم زيدان: «إذا وجدت الشرائط كلها صارت دار حرب، وعند تعارض الدلائل أو الشرائط فإنه يبقى ما كان على ما كان، أو يترجح جانب الإسلام احتياطاً»^(١).

أن لهذا الحكم - وهو الثبوت وعدم الحكم على الدار المسلمة بالتحول إلا بعد زوال أهم وأبرز علامات الدين - نظيراً في الشرع وهو: التفريق بين الكافر الأصلي والكافر المرتد، إذ لا يحكم في الشرع على مسلم بالردة إلا بعد اكتمال البيّنات وقيام الشواهد واستنفاد وسائل الاستتابة^(٢).

(١) ينظر: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د. عبد الكريم زيدان ص ٥١، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١٤٠٢ هـ، والغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبد الرحمن اللويحق ص ٣٤١، ٣٤٠.

(٢) ينظر: الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبد الرحمن اللويحق ص ٣٤١. وقد ذكر المؤلف جملة من التنبيهات والاحترازاات يحسن ذكرها وتأكيدا منها لما قد ينشأ من سوء فهم لدى البعض من بعض هذه الإطلاقات، ومن هذه التنبيهات التي أكد ونبّه عليها:

- أنه إذا قيل: إن الدار دار كفر؛ فهذا لا يعني أن جميع من في الدار كفار، فهذا فهم خاطئ، وكل ما بني عليه فهو كذلك؛ فالإقامة في دار الكفر ليست سبباً في إكفار المقيم. ومما لا شك فيه أن تكفير المسلمين مسألة خطيرة لا بد أن تقوم على برهان.

- أن الحكم على الدور والتفريق بينها ليس وراء كبير فائدة لأفراد الناس، وليس مؤثراً في الأحكام المتعلقة بهم، بل الفائدة منه متعلقة بالحاكم المسلم، فالموضوع من الفقه السياسي ويتضح ذلك



مما يلي:

- أ - أن الأحاديث الصحيحة الصريحة وردت بأن الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام عصم دمه وماله، سواء أكان في دار الحرب أم في دار الإسلام، فالمسلم معصوم الدم بكل حال...
- ب - أن الأحكام المتعلقة بأفراد الناس لا تختلف باختلاف الدار، فالحلال حلال والحرام حرام أينما كانت الدار. قال الإمام الشافعي: «وما يوافق التنزيل والسنة ويعقله المسلمون، ويجمعون عليه أن الحلال في دار الإسلام حلال في بلاد الكفر، والحرام في دار الإسلام حرام في بلاد الكفر، فمن أصاب حرامًا فقد حده الله على ما شاء منه ولا تضع عنه بلاد الكفر شيئًا».
- ج - أن الكافر الحربي مباح الدم على كل حال ما لم يؤمن من المسلمين.
- د - أن إعانة الخارجين عن الشريعة محرمة سواء أكانوا في دار الإسلام أم في دار الحرب.
- ثم قال: وبهذا يتبين حدود الغلو في مفهوم دار الكفر ودار الإسلام، بما يمكن إجماله في الحكم على الدار المسلمة بأنها دار كفر وإتباع ذلك بأحد الأمرين الآتين أو كليهما:
- أ - استحلال الدماء والأموال وإعلان الجهاد على هذه الدار التي جعلت دار كفر بزعمهم.
- ب - تكفير أهل الدار بناء على وصف دارهم بأنها دار كفر.
- ومع أي أرى أن وصف بلد محكوم بغير ما أنزل الله بأنه دار كفر وصف خاطئ، فإني لا أقدر على وصف هذا القول بأنه غلو؛ لأن أعلامًا من علماء المسلمين قالوا بذلك، لكن ليس أحدًا منهم يقول باستباحة الدماء والأموال، وإعلان الجهاد، وحتى لو قيل بذلك فإن من المستقر عند عامة أهل العلم أن الخطاب في مسائل القتال والجهاد موجه للأمة كلها ممثلة في ولي أمرها، ولو ساغ أن يخاطب كل فرد أو كل جماعة معينة بإعلان الجهاد دون الأمة لأدى ذلك إلى التهاجر والفتنة.
- وعند النظر في الواقع المعاصر نجد هذين الجانبين من الغلو قد وقع فيهما بعض طوائف المسلمين:
- ١ - حيث ترى جماعة شكري أن القول بأن الدار دار كفر مسوغ لتكفير كل مقيم فيها، ويتضح من كتاباتهم مدى التلازم الكبير بين وصف الجاهلية، ووصف الدار بأنها دار كفر، ووصف أهلها بأنهم كفار، ففي جبل مختارة من إحدى صفحات كتاب الهجرة ترد عبارات من مثل: العيش في المجتمع الجاهلي، في دار الكفر، تكثير سواد هؤلاء الكفار.
- وكل هذه العبارات مشعرة بالتلازم بين قولهم: إن الدار دار كفر، وبين كفر أهلها.
- ٢ - بينما تجعل جماعة الجهاد من أكبر مبررات قتال الحكام بغير ما أنزل الله وإعلان الجهاد عليهم وصف الدار بأنها دار كفر، مع أنهم لا يرون كفر أهلها ففي كتاب الفريضة الغائبة بعد نقل أقوال أبي حنيفة وصاحبيه، وابن تيمية رَحِمَهُمُ اللَّهُ؛ يقول المؤلف: «والحقيقة أن لهذه الأقوال لا نجد تناقضًا بين أقوال الأئمة، فأبو حنيفة وصاحبه لم يذكروا أن أهلها كفار... فالسلم لمن يستحق السلم، والحرب لمن يستحق الحرب، فالدولة تحكم بأحكام الكفر بالرغم من أن أغلب أهلها مسلمون».

المطلب السادس

المنظومة الدولية الحديثة وتقسيم المعمورة

تمهيد:

كما هو معلوم فإن الاستعمار الحديث الذي لم يدع بلدًا من بلاد الإسلام إلا مسّه بأذاه. وما خلفه من أنظمة ضمّها جميعًا تحت لواء صيغة عالمية، جمعت دول العالم كلها في نسق مختلف عما كان عليه، زامن ضعف الأمة الإسلامية وهزيمتها السياسية. هذا الواقع الذي طويت به عام ١٩٢٤م صفحة من التاريخ السياسي لأمة واحدة، ليحل محلها واقعٌ جديد، تمزقت فيه أوصال تلك الأمة الواحدة إلى دول ودويلات عديدة؛ كل دولة لها كيانه المستقل؛ وهو ما استلزم إعادة بحث مدى انطباق أو عدم انطباق وصف (دار الإسلام) على الدولة الحديثة، حسب التعريف الفقهي، وكيف يمكن إطلاق وصف (دار الإسلام) بتفسيرات تاريخ التشريع الإسلامي على هذا الواقع؟

وهم في هذه الأقوال يستدلون بآراء العلماء وأقوالهم في مسألة التفريق بين الدور.

- وهذا الاستدلال بكلام العلماء لا يستقيم لأمرين:

أ - أن كلام العلماء في التفريق بين الدور يجب ألا يقطع عن ظرفه الزماني والمكاني؛ إذ معظم العلماء الذين تكلموا عن الدور وفرقوا بينها كانوا على عهد الخلافة التي كانت تمثل الوحدة السياسية لبلاد المسلمين، وإذا أردت أن تعرف أهمية هذه المسألة فانظر إلى آراء ابن تيمية والسبكي والرملي والإسبيجاني والحلواني وغيرهم من العلماء، الذين كانوا يعيشون في عهد استولى فيه التتار على بلاد كثيرة للمسلمين، وقارن بين تلك الآراء وآراء أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، الذين كانوا يعيشون في عهد الخلافة الإسلامية، فالمسألة متأثر بالواقع لأن مبناهما عليه كما سلف.

ب - أن الكلام في هذا التفريق وآثاره موجه إلى الأئمة والأمراء، وعليه فإن تسويغ مقاتلة الخارج عن شريعة الله في الدار التي تجاذبتها مظاهر الكفر والإسلام - كما في فتوى شيخ الإسلام ابن تيمية - ليس لأفراد الناس، بل لمن هو تحت راية الإمام أو الحاكم المسلم. الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة ص ٣٤٣-٣٤٦ بتصرف يسير.



وكذلك حكم تقسيمها إلى دول، كل دولة لها كيائها المستقل، ومدى تأثير ذلك على وحدة (دار الإسلام)؟

وكيف يُكَيَّف هذا الواقع في الوقت الذي تكون فيه بعض أوصال (دار الإسلام) محلَّ الخوف والضرر في الدين والدنيا، والتي كانت بالأمس ملاذ المسلم؟! بينما يأتي على المقابلة منها اليوم كثير من دول العالم الموصوف بالأمس بالحربي، فيجد فيه المسلم من الحماية له في نفسه وأهله وماله، بل ودينه، ما لا يجده في بلاد الإسلام؟!

ويمكن الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: مدى انطباق أو عدم انطباق وصف (دار الإسلام) على الدولة الحديثة.

الفرع الثاني: حكم تقسيمها إلى دول، ومدى تأثير ذلك على وحدة (دار الإسلام).

الفرع الأول: مدى انطباق أو عدم انطباق وصف (دار الإسلام) على الدولة الحديثة:

من المعلوم أن الدول التي تُعرف اليوم بـ(الدول الإسلامية) تمثل (دار الإسلام) التاريخية من حيث جغرافيتها؛ فهل تمثلها كذلك من حيث النظرة الشرعية؟ أو بعبارة أخرى: ماهو توصيف واقع الدول الإسلامية الحديثة؟

اختلفت نظرة الفقهاء في هذه المسألة، ويمكن تلخيص آرائهم في توصيف البلاد الإسلامية اليوم في ثلاثة آراء:

الرأي الأول: هي ديار كفر من جهة الاصطلاح.

فلا تسمى (دار إسلام) بسبب اختلال شرط الحكم فيها بالإسلام، أو اختلال شرط الأمان الذاتي، أو لاختلاهما جميعاً، ولكن تسمى (بلاداً إسلامية)، باعتبار الأغلبية المسلمة فيها.



ومحصل هذا الرأي: أنه لا توجد اليوم دار الإسلام^(١).

الرأي الثاني: يجب العمل على إعادتها إلى صفتها الأصلية (دار الإسلام).

وهؤلاء لا يطلقون القول بوصفها (ديار كفر) مع أن هذا محصل قولهم، كسابقه؛ وذلك احترازًا من التذرع إلى إبطال الجهاد من أجل إعادتها إلى صفتها. فتأثر رأيهم بالتزام حكم فرض القتال للدفاع عن دار الإسلام حين يدهمها أو يدخلها الكفار، فحكمهم بكفر النظام الحاكم بمنزلة العدو الكافر المدهم لأرض الإسلام.

قالوا: إن قلنا: لا (دار إسلام) اليوم وإنما هي (دور كفر)، فأين فرض الدفاع عنها والجهاد من أجل إعادتها إلى صفتها (دار إسلام)؟

وصاحب هذا الرأي ربما رأى أن كل بقعة فتحها المسلمون في يوم من الدهر، فعلى المسلمين استردادها من أيدي الكافرين ولو بعد حين، إذ هذا الفرض لا يسقط بالتقادم، كالأندلس^(٢).

الرأي الثالث: الدول الإسلامية اليوم تمثل بمجموعها (دار الإسلام)، مهما تعددت حكوماتها، واختلفت نظم الحكم فيها، وأن أحكام شريعة الإسلام تلزمها جميعًا^(٣).

ومقتضى هذا الرأي أن الأنظمة الحاكمة للبلاد الإسلامية، وإن صارت إلى تحكيم القوانين المعاصرة، فإن هذه الدول لا توصف بالخروج عن دين الإسلام؛ ليلحقها وصف الكفر.

(١) ينظر: الجهاد والقتال، د. محمد خير هيكل (١/ ٦٧٧، ٦٧٨)، وتقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، عبد الله الجديع ص ١٨٩. ولم يعزوا لأحد.

(٢) ينظر: الجهاد والقتال، د. محمد خير هيكل (١/ ٦٧٨)، وتقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، عبد الله الجديع ص ١٩٠، ١٨٩. ولم يعزوا لأحد.

(٣) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة (١/ ٢٧٩).



قال الشيخ عبد القادر عودة: «الإسلام لا يتنافى مع النظام القائم الآن في البلاد العربية بعد قيام الجامعة العربية، التي تعمل على توحيد الاتجاهات والسياسات في الدول العربية المختلفة.

ولا يتنافى مع قيام جامعة إسلامية، تتكون من كل الدول الإسلامية، وتشرف عليها وتعمل على توحيد أغراضها واتجاهاتها، وعلى حل ما يثور فيها من نزاع داخلي.

ولا يتنافى الإسلام مع أي نظام آخر، ما دام هذا النظام يحقق الأهداف الإسلامية، وأن هذه الأهداف هي أن يكون المسلمون يداً واحدة على من عداهم، وأن يكون اتجاههم واحداً، وسياستهم واحدة»^(١).

ويستند من قال بهذا الرأي إلى أن هذه الدول لم تزل تحمل أربعة أوصاف، كلها موصولة بالإسلام:

- ١ - انتمائها إلى الإسلام.
- ٢ - تنص دساتيرها أن دين الدولة هو الإسلام.
- ٣ - حكامها ينتمون إلى دين الإسلام.
- ٤ - شعوبها تنتمي إلى الإسلام.

وهذه أوصاف جارية على الأصل، لا تزول بالشك، ولا تبطل بالظن؛ فاستمرار وصفها بالإسلام، لا يزول عنها إلا بيقين؛ جرياً على الأصل فيها، مع قرائن أخرى مؤثرة، كبقاء نسبة أهلها إلى الإسلام غالباً، وبقاء كثير من الشعائر

(١) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي، عبد القادر عودة (١/ ٢٩١).

ظاهرة، كالجمعة والجماعة والأذان وأحوال الناس في العيدين والصيام، والنكاح والطلاق، وغيرها. فكيف إذا انضم إلى ذلك اعتبار شريعة الإسلام مصدرًا لسن القوانين في هذه البلدان؟^(١).

الفرع الثاني: حكم تقسيمها إلى دول، ومدى تأثير ذلك على وحدة (دار الإسلام):

أو بعبارة أخرى: هل يمكن أن تتعدد دار الإسلام؟

وبعبارة ثالثة: هل يجوز أن تحكم البلاد الإسلامية بأكثر من حاكم في وقت واحد؟

اختلف العلماء في هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن دار الإسلام دار واحدة، لا تتجزأ أمهما كانت الأوضاع والظروف.

وهذا قول الجمهور؛ حيث قالوا: ولا يجوز أن تتعدد الدول الإسلامية بحال من الأحوال، وذلك بأن يكون للمسلمين إمامان أو أكثر في وقت واحد، سواء أكانوا يشتركون في إدارة أمور المسلمين مجتمعين في حكومة واحدة أم كانوا يتفرقون، حيث يستقل كل واحد منهم في الولاية على جزء من البلاد الإسلامية^(٢).

القول الثاني: يجوز تعدد الدول الإسلامية بنصب إمامين في وقت واحد مطلقاً.

وإلى هذا ذهب بعض المعتزلة؛ كالجاحظ، وهذا قول الكرامية، والجارودية من الزيدية^(٣).

(١) ينظر: تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، عبد الله الجديع ص ١٩١، ١٩٠ بتصرف.

(٢) ينظر: الأحكام السلطانية للهاوردي ص ٩، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٢٥، والمجلى لابن حزم (١/٤٥، ٩/٣٦٠)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/٢٧٣).

(٣) الجارودية هم أتباع أبي الجارود زيد بن المنذر العبدي. زعم أن النبي ﷺ نصّ على إمامة علي عليه السلام بالوصف، لا بالتسمية، وأن الناس كفروا بتركهم مبايعة علي عليه السلام والحسن والحسين وأولادهما. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/٢١٢، ١٥٤) والفصل لابن حزم (٤/٨٨)، والفرق بين الفرق ص ١٣١، ومنهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (١/١٩٢)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ط ١ - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، وينظر: أصول الدين للبغداد ص ٢٧٤.



القول الثالث: لا يجوز نصب إمامين للمسلمين في عصر واحد، إلا إذا بُعد المدى وتخلل بين الإمامين شُوعُ النوى.

وهذا ما ذهب إليه بعض الشافعية^(١)؛ كإمام الحرمين الجويني، والأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني^(٢)، والإمام القرطبي من المالكية^(٣)، وهو قول أبي منصور البغدادى وغيرهم^(٤)، وكذلك الزيدية^(٥).

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب هذا القول بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.
أ- الكتاب:

- قوله تعالى: ﴿وَأَعِصُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾

[آل عمران: ١٠٥].

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَزَعُوا أَنْفُسَكُمْ فَيُشَلُّوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦].

وجه الاستدلال من الآيات:

قالوا: إنه متى وُجد إمامان وُجد التنازع والتفرق، اللذان نهى عنهما الله تعالى

(١) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني ص ٤٢٥، تحقيق: محمد

يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي - مصر، ط ١٣٦٩ هـ.

(٢) ينظر: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، أحمد بن عبد الله القلقشندي (٤٦/١)، تحقيق: عبد الستار

أحمد فراج، عالم الكتب - بيروت، ط ١ - ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/٢٧٣).

(٤) ينظر: الفرق بين الفرق ص ٢٠١، وأصول الدين للبغدادى ص ٢٧٤، والمواقف في علم الكلام،

القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي وشرحه (٨/٣٥٣).

(٥) ينظر: البحر الزخار (٦/٣٨٦)، والسييل الجرار للشوكاني (٤/٥١٢).

في الآيات السابقة^(١).

ب- السنة:

- ماثبت عن عَرْفَجَةَ رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّهُ سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ، فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ كَانِنًا مَنْ كَانَ»^(٢).

- ما ثبت عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا بُوِيعَ خَلِيفَتَيْنِ، فَأَقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا»^(٣).

وجه الاستدلال:

قالوا: نص الحديث على إباحة دم من أراد تفريق أمر هذه الأمة، والأمر بقتل الخليفة الثاني الذي يبايع له رغم وجود الخليفة الأول- يدل على أنه ارتكب جريمة كبيرة.

ومعنى هذا أن التفرق من الفتنة التي يجب على المسلمين أن يقوموا بإخمادها، حتى ولو كان بالضرب والقتل، إذا لم يُدفع شرها بطرق سلمية؛ لأن الفتنة أكبر من القتل^(٤).

(١) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل فطاني ص ٨٨، ٨٧، وتقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، عبد الله الجديع ص ١٩٣.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع (٣/ ١٤٧٩) ح (١٨٥٢). ومعنى: «هنات وهنات»: الهنات جمع هنة، وتطلق على كل شيء، والمراد بها هنا: الفتن والأمور الحادثة. صحيح مسلم عناية محمد فؤاد عبد الباقي (٣/ ١٤٧٩).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع (٣/ ١٤٨٠) ح (١٨٥٣). (٤) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل فطاني ص ٨٩، وتقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي، عبد الله الجديع ص ١٩٤.



قال النووي: «وفيه أنه لا يجوز عقدها لخليفتين»^(١).

ج - الإجماع:

قال النووي رحمه الله: «واتفق العلماء على أنه لا يجوز أن يُعقد لخليفتين في عصر واحد، سواء اتسعت دار الإسلام أم لا»^(٢). وكذا نقل الإجماع أبو عبد الله القرطبي^(٣).

وقال الماوردي: «إذا عُقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ قومٌ فجوزوه»^(٤).

يشير بالشذوذ إلى قول الكرامية^(٥): «إذ ذهبوا إلى جواز كون إمامين في وقت واحد.

د - المعقول:

احتج أصحاب هذا القول لقولهم بالمعقول من وجهين:

الأول: أن في تعدد الأئمة تفريقاً للأمة وشقاً لصفها، وقد أمر الله بالوحدة

(١) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١٢/٢٤٢).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١٠/٢٣٢).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/٢٧٣).

(٤) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ٩.

(٥) وهم أتباع محمد بن كرام السجستاني كان من سجستان ثم خرج إلى نيسابور، وهو من المتكلمين وشيخ الكرامية، وقد ابتدع في المعبود أنه جسم لا كالأجسام، وقد سجن لبدعته ثمانية أعوام بنيسابور، ثم أفرج عنه؛ فتوجه إلى الشام، وعندما عاد مرة أخرى إلى نيسابور حبسه محمد بن عبد الله بن طاهر. وتوفي سنة ٢٥٥ هـ. ينظر: الفرق بين الفرق، عبد القادر بن طاهر البغدادي ص ٢٢٣، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط ٢ - ١٣٨٣ هـ، وأصول الدين، له ص ٢٧٤، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/١٥٠)، والملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (١/٩٠)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٩٩٠ م، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١/٢٧٣). وينظر أيضًا: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٢/١٣٣، ١٣٦)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، ط ٢ - ١٣٨٩ هـ.



وحرّم التفرّق.

وقالوا: لو جاز أن يكون في العالم إمامان لجاز أن يكون فيه ثلاثة أو أكثر. وإن جاز ذلك زاد الأمر، حتى يكون في كل مدينة إمام، أو في كل قرية إمام، أو يكون كل واحد إمامًا وخليفة في منزله، وهذا هو الفساد المحض وهلاك الدين والدنيا^(١).

قال ابن حزم: «حرّم الله ﷻ التفرّق والتنازع، وإذا كان إمامان فقد حصل التفرّق المحرّم، فوجد التنازع، ووقعت المعصية لله تعالى، وقلنا ما لا يحل لنا. وأما من طريق النظر والمصلحة، فلو جاز أن يكون في العالم إمامان لجاز أن يكون فيه ثلاثة وأربعة وأكثر».

وقال: «وإن جاز ذلك زاد الأمر حتى يكون في كل عمل إمام، أو في كل مدينة إمام، أو في كل قرية إمام، ويكون كل أحد إمامًا وخليفة في منزله، وهذا هو الفساد المحض وهلاك الدين والدنيا»^(٢).

الثاني: قالوا: لو اتفق عقد عاقدَي الإمامة لشخصين لنزل منزلة تزويج وليين امرأة من زوجين من غير أن يشعر أحد بعقد الآخر^(٣).

قال القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلي: «لا يجوز عقد الإمامة لإمامين في بلدين في حالة واحدة. فإن عُقد لاثنين وجدت فيهما الشرائط، نظرت: فإن كانا في عقد واحد فالعقد باطل فيهما. وإن كان العقد لكل واحد منهما على الانفراد، نظرت: فإن علم السابق منهما بطل العقد الثاني، وإن جهل من السابق منهما، يخرج على

(١) ينظر: الفصل في الملل والنحل لابن حزم (٤/٨٨).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٤/١٥١).

(٣) ينظر: كتاب الإرشاد لإمام الحرمين الجويني ص ٤٢٥.



الروایتین، إحداهما: بطلان العقد فیهما. والثانیة: استعمال القرعة. بناء على ما إذا زوّج الولیان وجُهل السابق منهما، فهو على روایتین، كذلك هاهنا^(١).
أدلة القول الثانی: احتج أصحاب هذا القول ببعض الآثار عن السلف والمعقول.
أ- بعض الآثار:

- قول الأنصار للمهاجرین، حینما كانوا يتذاكرون أمر الخلافة فی اجتماع السقیفة؛ فقالوا: «مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ»^(٢).
- أن علیاً ومعاویة كانا إمامین فی عصر واحد؛ فقد بویع لعلی فی الحجاز والعراق، وبویع لمعاویة فی الشام. ولا یشک أحد فی صدق إسلامهما ومعرفتهما بالدين^(٣).
ب- المعقول:

احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من وجهین:
الأول: لما جاز بعثة نبیین فی عصر واحد، ولم یؤد ذلك إلى إبطال النبوة كانت الإمامة أولى، ولا یؤدی ذلك إلى إبطال الإمامة^(٤).
الثانی: إذا كان اثنان فی بلدین أو ناحیتین؛ كان کل واحد منهما أقوم بما فی یدیه وأضبط لما یلیه^(٥).

أدلة القول الثالث: احتج أصحاب هذا القول بالنظر والمعقول:
فقالوا: لیست قضية الإمامة من العقديات، بل هی من العمليات، وهي

(١) ينظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء ص ٢٥.
(٢) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً...» (٦/٥) ح (٣٦٦٨) من حديث عائشة ؓ.
(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٧٣/١)، والملل والنحل (١٥٤/١).
(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣٧٣/١).
(٥) ينظر: المرجع السابق (٢٧٢/١).

قضية سياسية، بابها النظر والاجتهاد، ورعاية مصالح العباد.

قالوا: ولأن الغرض من الإمامة استصلاح العامة، وتمهيد الأمور، وسد الثغور، فإذا تيسر نصب إمام واحد نافذ الأمر، فهو أصلح لا محالة في مقتضى السياسة والإيالة. وإن عسر ذلك فلا سبيل إلى ترك الذين لا يبلغهم نظر الإمام مهملين، لا يجمعهم وازع، ولا يردعهم رادع، فالوجه أن ينصبوا في ناحيتهم وزرًا يلوذون به؛ إذ لو بقوا سُدَى لتهافتوا على ورطات الردى. وهذا ظاهرٌ لا يمكن دفعه^(١).

مناقشة الأدلة:

مناقشة أدلة أصحاب القول الأول: ناقش أصحاب القول الثالث أدلة أصحاب القول الأول من الكتاب؛ فقالوا: غاية ما يستفاد من الآيات التي احتجوا بها الحث على الاجتماع، والتمسك بدين الله وعهده من الألفة والاجتماع على كلمة الحق، والتسليم لأمر الله، ونبذ الفرقة والاختلاف والبعد عن أسبابها من التنازع واتباع الهوى^(٢).

وناقشوا احتجاجهم بالسنة؛ فقالوا: ليس فيه دليل على ماذهبوا إليه من منع

(١) ينظر: الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك بن عبد الله الجويني، الملقب بإمام الحرمين ص ١٧٤-١٧٦، تحقيق: عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط ٢-١٤٠١هـ، والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص ٤٢٥، والسبيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني (٤/٥١٢)، والعبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة لصديق حسن خان ص ٤٢، ٤٣، وسبل السلام للصنعاني (٣/١٢٢٨، ١٢٢٩).

(٢) ينظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، المشهور بتفسير البغوي، الحسين بن مسعود البغوي، (٢/٧٩)، و(٣/٣٦٤)، دار طيبة-الرياض، ط ٤-١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٤/١٥٨)، و(٨/٢٥)، وجامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري (٧/٧٠)، و(١٣/٥٧٥)، مؤسسة الرسالة، ط ١-١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٢/٩٠)، (٤/٧٠).



التعدد مطلقاً؛ بل غاية مايفيد هو وجوب طاعة الخليفة أو الحاكم الذي وقع عليه الاجتماع؛ في أي قطر كان.

قال الأمير الصنعاني في تفسير (الطاعة) في قوله ﷺ: «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»^(١): «أي طاعة الخليفة الذي وقع الاجتماع عليه، وكأن المراد خليفة أي قطر من الأقطار، إذ لم يجمع الناس على خليفة في جميع البلاد الإسلامية، من أثناء الدولة العباسية. بل استقل أهل كل إقليم بقائم بأمورهم. إذ لو نُحْمِل الحديث على خليفة اجتمع عليه أهل الإسلام، لقلت فائدته. وقوله: (وفارق الجماعة): أي خرج عن الجماعة الذين اتفقوا على طاعة إمام انتظم به شملهم، واجتمعت به كلمتهم، وحاطهم عن عدوهم»^(٢).

وقال الإمام الشوكاني: «إذا كانت الإمامة الإسلامية مختصة بواحد، والأمور راجعة إليه، مربوطة به، كما كان في أيام الصحابة والتابعين وتابعيهم، فحكم الشرع في الثاني الذي جاء بعد ثبوت ولاية الأول أن يُقتل إذا لم يتب عن المنازعة. وأما إذا بايع كل واحد منهما جماعة في وقت واحد، فليس أحدهما أولى من الآخر؛ بل يجب على أهل الحل والعقد أن يأخذوا على أيديهما، حتى يُجعل الأمر في أحدهما.

فإن استمرا على الخلاف كان على أهل الحل والعقد أن يختاروا منهما من هو أصح للمسلمين، ولا تخفى وجوه الترجيح على المتأهلين لذلك.

وأما بعد انتشار الإسلام، واتساع رقعته، وتباعد أطرافه، فمعلوم أنه قد صار

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن.... (٣/١٤٧٦) ح (١٨٤٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ينظر: سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الصنعاني (٢/٣٧٤، ٣٧٥)، دار الحديث - القاهرة، د.ت.



في كل قطر أو أقطار الولاية إلى إمام أو سلطان، وفي القطر الآخر أو الأقطار كذلك، ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهى في قطر الآخر وأقطاره التي رجعت إلى ولايته، فلا بأس بتعدد الأئمة والسلطين، ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة له، على أهل القطر الذي تنفذ فيه أوامره ونواهيه، وكذلك صاحب القطر الآخر.

فإذا قام من ينازعه في القطر الذي قد ثبتت فيه ولايته، وبايعه أهله، كان الحكم فيه أن يقتل إذا لم يتب.

ولا تجب على أهل القطر الآخر طاعته ولا الدخول تحت ولايته؛ لتباعد الأقطار، فإنه قد لا يبلغ إلى ما تباعد منها خبر إمامها أو سلطانها، ولا يدري من قام منهم أو مات، فالتكليف بالطاعة والحال هذه تكليف بما لا يُطاق، وهذا معلومٌ لكل من له اطلاعٌ على أحوال العباد والبلاد، فإن أهل الصين والهند لا يدرون بمن له الولاية في أرض المغرب، فضلاً عن أن يتمكنوا من طاعته، وهكذا العكس. وكذلك أهل ما وراء النهر لا يدرون بمن له الولاية في اليمن، وهكذا العكس. فاعرف هذا، فإنه المناسب للقواعد الشرعية، والمطابق لما تدل عليه الأدلة، ودع عنك ما يُقال في مخالفته، فإن الفرق بين ما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام وما هي عليه الآن، أوضح من شمس النهار، ومن أنكر هذا فهو مباغت، لا يستحق أن يخاطب بالحجة؛ لأنه لا يعقلها^(١).

كما ناقشوا احتجاجهم بالإجماع فقالوا: أما محل الإجماع فمسلم به إذا كان في قطر واحد محدود، أما مع اتساع الرقعة وتباعد أقطار الإسلام، وتعدد اجتماع أهل

(١) ينظر: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني (٤/ ٥١٢)، وينظر: العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة لصديق حسن خان ص ٤٢، ٤٣.



الإسلام تحت راية أمام واحد؛ فغير مسلم به؛ بل الخلاف فيه معلوم مشهور، ويشهد له واقع المسلمين التاريخي وتعدد الخلفاء والأئمة .

قال إمام الحرمين: «والذي عندي فيه أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد، متضايق الخطط والمخالف، غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه. وأما إذا بُعد المدى وتحلل بين الإمامين شسوع النوى، فلاحتمال في ذلك مجال، وهو خارج عن القواطع»^(١).

وقال أيضًا: «والذي تباينت فيه المذاهب أن الحالة إذا كانت بحيث لا ينسبط رأي إمام واحد على الممالك. وذلك يُتصور بأسباب لا تغمض، منها: اتساع الخطة، وانسحاب الإسلام على أقطار متباينة وجزائر في لجج متقاذفة، وقد يقع قيام قوم من الناس نبذة من الدنيا لا يتهيأ إليهم نظر الإمام، وقد يتولج خطة من ديار الكفر بين خطة الإسلام، وينقطع بسبب ذلك نظر الإمام عن الذين وراءه من المسلمين.

فإذا اتفق ما ذكرناه، فقد صار صائرون عند ذلك إلى تجويز نصب إمام في القطر الذي لا يبلغه أثر نظر الإمام.

ويعزى هذا المذهب إلى شيخنا أبي الحسن^(٢)، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وغيرهما. وابتغى هؤلاء مصلحة الخلق، وقالوا: إذا كان الغرض من الإمامة استصلاح العامة، وتمهيد الأمور، وسد الثغور، فإذا تيسر نصب إمام واحد نافذ الأمر، فهو أصلح لا محالة في مقتضى السياسة والإيالة.

وإن عسر ذلك فلا سبيل إلى ترك الذين لا يبلغهم نظر الإمام مهملين، لا يجمعهم وازع، ولا يردعهم رادع، فالوجه أن ينصبوا في ناحيتهم وزرًا يلوذون به؛

(١) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص ٤٢٥.

(٢) هو أبو الحسن الأشعري.

إذ لو بقوا سُدىً لتهافتوا على وِرطات الردى. وهذا ظاهرٌ لا يمكن دفعه»^(١).

كما ناقشوا احتجاجهم بالمعقول فقالوا:

أما قولهم: لو جاز أن يكون في العالم إمامان لجاز أن يكون فيه ثلاثة أو أكثر. وإن جاز ذلك زاد الأمر، حتى يكون في كل مدينة إمام، أو في كل قرية إمام، أو يكون كل واحد إمامًا وخليفة في منزله، وهذا هو الفساد المحض وهلاك الدين والدنيا - فجوابه:

أن الجواز مقيد بتعذر عقد الإمامة لواحد؛ سواء لاتساع الرقعة أو لغير ذلك من الضرورات، والفساد والهلاك في الدين والدنيا إنما يكون بغياب الإمام مطلقًا؛ بحيث يترك الناس مهملين، لا يجمعهم وازعٌ، ولا يردعهم رادعٌ، إذ لو بقوا سُدىً لتهافتوا على وِرطات الردى. وهذا ظاهرٌ لا يمكن دفعه»^(٢).

وأما قولهم: لو اتفق عقد عاقدي الإمامة لشخصين لنزل منزلة تزويج وليين امرأة من زوجين من غير أن يشعر أحد بعقد الآخر - فجوابه:

أنه قياس مع الفارق؛ حيث إنه مع اتساع الرقعة وتعذر اجتماعها لإمام واحد؛ فإنه يكون أشبه بتزويج وليين امرأتين من رجلين مختلفين، وهذا لا خلاف على صحته؛ مع توافر بقية شروط النكاح الأخرى.

مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني: نوقش احتجاج أصحاب هذا القول

(١) ينظر: الغياثي للجويني ص ١٧٤-١٧٦. وينظر أيضًا: تقسيم المعمورة للجديع ص ٩٥-٢٠٢، وفقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د. عبد الرزاق أحمد السنهوري ص ٢١٩-٢٢٣، وص ٢٣٤، تحقيق: د. توفيق محمد الشاوي، ود. نادية عبد الرزاق السنهوري، مؤسسة الرسالة، ط ١- ١٤٢٢ هـ- ٢٠٠١ م، والإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي ص ٥٥٣-٥٥٤، دار طيبة-الرياض، ط ٢- ١٤٠٩ هـ.

(٢) ينظر: الغياثي للجويني ص ١٧٤-١٧٦، وتقسيم المعمورة للجديع ص ٩٥-٢٠٢، وفقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د. عبد الرزاق السنهوري ص ٢١٩-٢٢٣، وص ٢٣٤.



بالآثار على النحو التالي:

أما احتجاجهم بقول الأنصار: «منا أمير ومنكم أمير»؛ فجوابه من وجهين:
 الأول: أن قولهم ليس فيه حجة بجواز تعدد الأئمة في زمن واحد؛ بل غايته
 تناوب الأئمة؛ بأن يتولى الخلافة واحد منهم، حتى إذا مات تولّاها واحد من
 المهاجرين. وعليه فلا يكون هناك إمامان في وقت واحد. وهكذا يتضح كلامهم
 من خلال بعض الروايات^(١).

وبذلك يكون للمسلمين خليفة واحد تارة يكون من الأنصار، وتارة يكون
 من المهاجرين. فليس في هذا إخلال بوحدة الخلافة.

الوجه الثاني: على فرض كون معناه على ما فهمه أصحاب هذا القول؛ فإن قول
 الأنصار المذكور لم يكن صواباً؛ إذ إنه اجتهد منهم، وخالفهم فيه المهاجرون،
 ومن المعلوم أنه إذا وقع خلاف بين المسلمين على قولين متنافيين وجب رده إلى الله
 ورسوله؛ مصداق قوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ
 بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

وقد قال رسول الله ﷺ: «إِذَا بُويعَ لِخَلِيفَتَيْنِ، فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا»^(٢). فتبين
 بذلك خطأ قول الأنصار.

ولهذا قال عمر عندما أخذ بيد أبي بكر رضي الله عنه: «أسيفان في غمد واحد؟ لا يصطلحان»^(٣).
 وقد علق ابن التين رحمه الله على قول الأنصار قائلًا: «إنما قالت الأنصار: منا أمير

(١) ينظر: فتح الباري (٧/ ٣١).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع (٣/ ١٤٨٠) ح (١٨٥٣)، وتقدم تحريره ص ٣٢٤.

(٣) ينظر: فتح الباري (٧/ ٣٢).

ومنكم أمير. على ما عرفوه من عادة العرب أن لا يتأمر على القبيلة إلا من يكون منها، فلما سمعوا حديث: «الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»^(١)، رجعوا عن ذلك وأذعنوا^(٢)؛ وذلك لأنهم قد شعروا بخطئهم.

وأما احتجاجهم بأن علياً ومعاوية كانا إمامين في عصر واحد. فجوابه: أنه لا حجة في خطأ المخطئ؛ فقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «تَمَرَّقُ مَارِقَةٌ عِنْدَ فُرْقَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، يَقْتُلُهَا أُولَى الطَّائِفَتَيْنِ بِالْحَقِّ»^(٣).

فكان قاتل تلك الطائفة علياً ﷺ، فهو الأحق بالإمامة.

وأما معاوية ﷺ فهو مخطئ مأجور إن شاء الله، لأنه مجتهد^(٤).

هذا، ولم يقل علي ولا معاوية بجواز قيام خليفتين، بل كل واحد منهما كان يعتقد أنه هو المحق، وأن الخلافة يجب أن تكون له وحده.

قال القرطبي: «وأما معاوية فلم يدع الإمامة لنفسه، وإنما ادعى ولاية الشام بتولية من قبله من الأئمة. ومما يدل على هذا إجماع الأمة في عصرهما على أن الإمام أحدهما، ولا قال أحدهما: إني إمام ومخالفني إمام»^(٥).

كما نوقش احتجاجهم بالمعقول على النحو التالي:

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣١٨/١٩) ح (١٢٣٠٧)، والنسائي في الكبرى (٤٠٥/٥) ح (٥٩٠٩)، والطبراني في الكبير (٣٥٧/٦) ح (٦٦١٠)، والبيهقي في الكبرى (١٧٢/٣) ح (٥٢٩٨)، من حديث أنس بن مالك ﷺ، وحسن الحافظ إسناده في التلخيص الحبير (١١٧/٤)، وصححه الأرناؤوط بشواهد في تخريجه على المسند (٣١٨/١٩)، وكذا صححه الألباني بشواهد في صحيح الترغيب والترهيب (٢٧٣/٢) ح (٢٢٥٩).

(٢) ينظر: فتح الباري (٣٢/٧)، ومنهاج السنة النبوية (١٩٢/١).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الكسوف، باب ذكر الخوارج وصفاتهم (٧٤٥/٢) ح (١٠٦٤)، من حديث أبي سعيد الخدري، ﷺ. و (تمرق): أي تخرج. مارقة: أي طائفة مارقة.

(٤) ينظر: الفصل في الملل والنحل (٨٩/٤)، ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية (١٩٢/١)، (١٩٣).

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٧٤/١).



أما احتجاجهم بجواز بعثة نبين في عصر واحد، و أن ذلك لم يؤد إلى إبطال النبوة؛ فكانت الإمامة أولى، فجوابه:

أنه قياس مع النص؛ فهو فاسد الاعتبار كما قال أهل الأصول^(١)؛ فلا يمكن القياس بين تعدد الأنبياء ﷺ في عصر واحد، وبين تعدد الإمامة في عصر واحد، وذلك لأن في الإمامة نصًا صريحًا وصحيحًا من الرسول ﷺ فلا قياس مع النص الصحيح، كما قال الشافعي رحمه الله: «لا يحل القياس والخبر موجود»^(٢).

كما أنه قياس مع الفارق؛ لأن الأنبياء معصومون من عداوة بعضهم لبعض، بعكس حال الأئمة في حال التعدد؛ لما جبلت عليه النفس البشرية من حب العلو والاستطالة والسيطرة على الآخرين^(٣).

وأما قولهم: إذا كان اثنان في بلدين أو ناحيتين كان كل واحد منهما أقوم بما في يديه وأضبط لما يليه؛ فجوابه:

أن الدولة لا تكون قوية منضبطة بضيق مساحتها وقلة عدد سكانها، وإنما بسمو مبادئها وحسن نظامها وأمانة حكامها، وقد عاشت الدولة الإسلامية أزهى عصورها الذهبية قبل تشتتها في القرنين الأول والثاني الهجري. وأن الدول

(١) ينظر: التعبير شرح التحرير في أصول الفقه، علي بن سليمان المرداوي (٣٥٥٥/٧)، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين وآخرين، مكتبة الرشد- الرياض، ط ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، والفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازي الجصاص، (٣١٧/٢)، تحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت، ط ١ - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، وشرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار (٣٢٩، ٣٢٨)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط ٢ - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

(٢) ينظر: الرسالة للشافعي ص ٥٩٩ رقم (١٨١٧) تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر.

(٣) ينظر: الإمامة العظمى ص ٥٦١ - ٥٦٢.



الإسلامية المتعددة، بعد ذلك، بالرغم من صغر مساحتها وقلة سكانها وتعدد حكوماتها بالنسبة للدولة العباسية في حياتها الذهبية؛ فإن واقعها المرير وضعفها البين لا يختلف عليه اثنان^(١)!!

كما أن منصب الرئاسة لم يجعل لتحقيق المصالح الدنيوية فحسب؛ بل جعل أيضاً لحراسة الدين، والمحافظة على المصالح الدينية إلى جانب المصالح الدنيوية، وهذا لا يتأتى مع تعدد الأئمة^(٢).

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة كل فريق ومناقشتها؛ فإن الذي يظهر للباحث: أن الحاكم الواحد هو الأصل ما دام محققاً لمقصد جمع الأمة ومنع تفرقها، وأن هذا هو ما يجب على الأمة أن تسعى لإيجاده والوصول إليه؛ لاستعادة هيبتها ومكانتها، التي تخلت عنها يوم سقطت الخلافة؛ ومن ثمَّ فإن إقامة الخلافة الصحيحة واجب شرعي يتحتم على المسلمين أن يسعوا لأجل إقامتها.

فإذا استحال أو تعذر إقامتها في زمن ما، كما هو الحال في العصر الحالي؛ فقد يعذر المسلمون في تطبيقه عندئذ، وعندها يجوز التعدد لمصلحة ضبط البلاد وحسن سياسة العباد، دون الشقاق والنزاع بين أهل الإسلام.

ولأن مقتضى القول الأول بطلان كل تلك الحكومات والإمارات والولايات؛ ومن ثمَّ بطلان أحكامهم وفسخ عقودهم، وفساد معاملاتهم، وأن الأمة كلها قد وقعت في

(١) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل فطاني ص ٩٢ بتصرف.

(٢) ينظر: الإمامة العظمى ص ٥٦١.



الحرام؛ وكلها لوازم ظاهرة الفساد والبطلان وتوقع الأمة في حرج كبير^(١)!!

لكن هذا العذر يندرج تحت معنى الضرورات التي تبيح المحظورات، والضرورة تقدر بقدرها، والضرر يُزال^(٢)؛ فلا يجوز للمسلمين أن يرضوا لهذه الضرورة على إطلاقها، وعليهم أن يأخذوا في كل وسيلة من الوسائل المشروعة حتى ترجع الخلافة إلى سابق عهدها^(٣).

كما ينبغي العمل على جمع كلمة تلك الدول الإسلامية، وتحقيق الوحدة والألفة بين شعوبها لجمع الأمة على كلمة سواء؛ هي شريعة الإسلام وسنة خير الأنام ﷺ؛ فحيث تعذرت إقامة الخلافة الصحيحة الكاملة التي تجمع شتات أمة الإسلام قاطبة- وهو الذي يمثل أحد أركان هذه الخلافة- فثمة أركان أخرى في مقدور الأمة ويجب عليها السعي الحثيث لإيجادها؛ ومن ذلك تطبيق الشريعة الإسلامية، وممارسة الاختصاصات الدينية والسياسية في ظل أحكام تلك الشريعة^(٤).

وقد أثبت الواقع أن القسمة الجغرافية للدول المعاصرة لا يمنع وحدتها، كالشأن فيما نراه اليوم في دول الاتحاد الأوروبي^(٥).

(١) ينظر: الخلافة الإسلامية وقضية الحكم بما أنزل الله، د. صادق شايف نعيان ص ١٥٥-١٥٦ بتصرف.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي ص ٨٣، ٨٤، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١- ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، وينظر في ذلك أيضًا: نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، د. وهبة الزحيلي ص ١٩٤، وص ٢٢٤-٢٢٧، وص ٢٣١، و ٢٤٥-٢٥٤، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط ٤- ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار؛ مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية قديماً وحديثاً، د. عبد الله الهلالي (١/ ٢٥١)، دار البحوث للدراسات الإسلامية - دبي، ط ١- ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

(٣) ينظر: تقسيم المعمورة للجديد ص ٢٠١-٢٠٢.

(٤) ينظر: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د. عبد الرزاق السنهوري ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٥) ينظر: الغيائي للجويني ص ١٧٤-١٧٦، وتقسيم المعمورة للجديد ص ٩٥-٢٠٢، وفقه

الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د. عبد الرزاق السنهوري ص ٢١٩-٢٢٣، وص ٢٣٤.

المبحث الثاني

طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول

تمهيد:

بعد الحديث عن مشروعية تقسيم الديار وانقسام المجتمع الدولي (العالم) إلى قسمين:
الأول: بلاد الإسلام، أو الدول الإسلامية؛ وهي التي تُسمى: دار الإسلام،
سواء كانت واحدة - وهو الأصل - أو أكثر.

والثاني: بلاد الكفر، أو الدول غير الإسلامية، وهي التي تُسمى: دار الكفر؛
فإن كان بين المسلمين وبين أهلها عهد مهادنة، سُميت: دار عهد، وإن لم يكن بين
المسلمين وبين أهلها عهد سميت: دار حرب.

فهنا يأتي الحديث حول طبيعة العلاقة بين هاتين الدارين؛ أهى علاقة سلم، أم
علاقة حرب، وما تأثير هذا الخلاف في واقع المنظومة الدولية المعاصرة؟ وهذا ما
نتناوله في هذا المبحث من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر، ومذاهب الفقهاء في ذلك.

المطلب الثاني: المنظومة الدولية الحديثة والعلاقات المعاصرة.



المطلب الأول

أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر

اختلف الفقهاء في أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر؟ هل الأصل فيها هو الحرب؛ فتكون القاعدة المستمرة بين دار الإسلام ودار الكفر هي الحرب، ولا يكون سلم إلا بالدخول في الإسلام، أو في عقد صلح أو ذمة أو أمان؟ أم أن الأصل هو السلم؛ ولا يجب على المسلمين أن يقاتلوا إلا من يقاتلهم ويعتدي على حرمتهم، أو يقف في وجه دعوتهم ويفتن من دخل الإسلام باختياره؛ فتكون الحرب وضعاً استثنائياً، ويكون السلم هو القاعدة المستمرة، حتى ولو لم يكن ثم هدنة ولا صلح ولا أمان؟

وبعبارة أخرى لماذا شرع جهاد الكفار في الإسلام؛ أهو لمجرد كفرهم؟ أم لعدوانهم على المسلمين؟

تحرير محل النزاع؛

لا خلاف بين العلماء السابقين والمعاصرين على مشروعية جهاد الطلب، أو ابتداء الكفار بالحرب في حالات معينة؛ مثل تأمين حرية الدعوة، ومنع الفتنة في الدين، أو تأمين سلامة ديار الإسلام وحدودها، إذا كانت مهددة من قبل أعدائها الذين يتربصون بها ويكيدون لها، ويهيئون أنفسهم لمهاجمتها؛ أو إنقاذ المستضعفين من أسارى المسلمين أو من أقلياتهم التي تعاني التضييق والاضطهاد والتعذيب من قبل السلطات الحاكمة الظالمة المستبدة في هذه الديار - لا خلاف بين الفريقين في مشروعية هذا النوع من الجهاد وابتداء القتال^(١).

(١) وإنما اختلف العلماء في مسألة أخرى؛ وهي حكم جهاد الطلب، وذلك على أربعة أقوال: الأول: أنه فرض كفاية. واجب على الجميع؛ فإذا قام به من يكفي سقط الوجوب عن الباقين، لكن

وإنما اختلفوا في مسألة ابتداء القتال لغير المسلمين المسلمين، الذين لم يقاتلوا

يكون سنة في حقهم. وبه قال جمهور العلماء؛ ومنهم أصحاب المذاهب الأربعة، والظاهرية. وحكى ابن رشد والزليعي والقرطبي الإجماع على ذلك.

الثاني: أنه فرض عين؛ فيجب على كل مسلم قادر على القتال أن يقاتل في سبيل الله. وروي هذا القول عن المقداد بن الأسود وأبي طلحة، وأبي أيوب الأنصاري، وهو قول ابن المسيب، ووجه عند الشافعية.

الثالث: أنه فرض عين على من يلي الكفار. وبه قال الداودي، من المالكية.

الرابع: أنه مندوب إليه؛ فلا يجب قتال الكفار إلا دفاعاً. وبه قال عطاء والثوري وابن شبرمة وعمرو بن دينار وعبد الله بن الحسن وبعض الحنفية، وسُحَنون من المالكية، وهو مروي عن ابن عمر، ونُقل عن ابن عبد البر؛ كما في حاشية الدسوقي (١٧٣/٢)، وظاهر التمهيد (٣٠٤/١٨) أنه موافق للجمهور.

ينظر: البحر الرائق، لابن نجيم (٧٥/٥-٧٦)، وحاشية ابن عابدين (١٢٣/٤)، والمبسوط (٣/١٠)، وبدائع الصنائع (٩٨/٧)، وتبيين الحقائق للزليعي (٢٤١/٣)، وفتح القدير لابن الهمام (٢٧٩/٤)، وأحكام القرآن للجصاص (١١٣/٣)، و٤/٣١١، مطبعة الأوقاف الإسلامية، ط ١- ٣٣٥هـ، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣٩، ٣٨/٣)، والتمهيد (٣٠٣/١٨)، والذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي (٣٨٥/٣)، تحقيق: د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط ١- ١٩٩٤م، والتاج والإكليل (٣٤٦/٣)، والشرح الصغير (٣/١٠)، والقوانين الفقهية ص ١٥١، وشرح الزرقاني على الموطأ (٣٤٦/٣)، والحاوي الكبير (١١١/١٤)، وروضة الطالبين (٢١٤/١٠)، ونهاية المحتاج (٤٦/٨)، ومغني المحتاج (٢٠٩/٤)، وتكملة المجموع (٤٨/١٨)، وحاشية قليوبي وعميرة (٢١٣/٣)، والمغني (٦/١٣)، والمحزر في الفقه على مذهب الإمام أحمد، عبدالسلام بن عبد الله، المجد ابن تيمية (١٧٠/٢)، مكتبة المعارف-الرياض، ط ٢- ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، والمبدع (٣٠٧/٣)، والإنصاف مع الشرح الكبير (١١/١٠)، والمحلى (٢٩١/٧)، ونيل الأوطار (٢١٤/٧).

وينظر: مختصر اختلاف العلماء للطحاوي (٥٠٩/٣)، وبداية المجتهد (١٤٣/٢)، ورحمة الأمة في اختلاف الأئمة، محمد بن عبد الرحمن الدمشقي ص ٢٩٢، ٣٥، مصطفى الحلبي-القاهرة، ط ٢- ١٣٨٦هـ، وينظر أيضاً: فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، د. يوسف القرضاوي (٢٤٠-٢٤٣)، والجهاد في الإسلام؛ مفهومه وأهدافه وأنواعه وضوابطه، دراسة تأصيلية د. عبد الله الزاحم ص ٢٣٨-٢٤٠، مؤسسة الريان-بيروت، ط ١- ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.



المسلمين في الدين، ولم يخرجوهم من ديارهم، ولم يظاهروا على إخراجهم، ولم يظهر في أقوالهم ولا أفعالهم أي سوء يضمرونه للمسلمين؛ بل كفوا عن المسلمين أيديهم وألستهم، وألقوا إليهم السلم؛ على قولين:

الأول: أن أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر هو السلم، وأن هؤلاء لا يقاتلون؛ لأنهم لم يفعلوا شيئاً يستوجب قتالهم، بل صريح آيات القرآن الكثيرة يمنع من قتالهم. وهذا قول فريق من العلماء والباحثين المعاصرين^(١)؛ منهم الشيخ أبو زهرة، والدكتور وهبة الزحيلي، والدكتور يوسف القرضاوي^(٢).

ونسب الشيخ أبو زهرة هذا القول إلى الجمهرة العظمى من الفقهاء؛ أن أصل العلاقة هو السلم^(٣).

وكذلك نسبه د. وهبة الزحيلي إلى الفقهاء بعد عصر الاجتهاد^(٤).

القول الثاني: أن الأصل في علاقة دار الإسلام بدار الكفر هو الحرب.

وأن علة قتالهم هي الكفر والامتناع عن قبول الدين الحق - وهو عندهم: ما يشمل

(١) ومن هؤلاء: الدكتور محمد علي الحسن في كتابه (العلاقات الدولية في القرآن والسنة)، والدكتور محمد سلام مذكور في كتابه (معالم الدولة الإسلامية)، والشيخ محمد رشيد رضا في كتابه (الوحي المحمدي)، والشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه (السياسة الشرعية)، والدكتور محمد رأفت عثمان في كتابه (الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية)، والدكتور حامد سلطان في كتابه (أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية)، وعلي علي منصور في كتابه (الشريعة الإسلامية والقانون الدولي)، والأستاذ عمر مختار القاضي في بحثه (الإسلام والقانون: ضوابط ومعايير العلاقات الدولية العامة على ضوء المبادئ الإسلامية)، وغيرهم.

(٢) ينظر: فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، د. يوسف القرضاوي (٢٥٦/١).

(٣) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، لأبي زهرة ص ٨٠، ٨٩.

(٤) ينظر: مجالات العلاقات الدولية للزحيلي ص ١٩٨ وما بعدها، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي له ص ١٣٣، ١٣٤.

الإسلام أو الجزية - وليس مجرد العدوان على أهل الإسلام أو على دعوتهم^(١). وقالوا: إن الإسلام يأمر بدعوة مخالفيه إلى أن يدينوا به، وهذه الدعوة دعوتان: دعوة باللسان ودعوة بالبنان، فمن دُعوا باللسان وبلَّغوا هذا الدين على وجه صحيح يتبين به الحق، ولم يجيبوا الدعوة، وجب على المسلمين دعوتهم بالسيف وقتالهم. وإن كانوا من مشركي العرب لا يحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا، وإن كانوا من أهل الكتاب أو من مشركي غير العرب لا يحل الكف عن قتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون.

وقبل الوصول إلى هذه الغاية لا تجوز مسالمتهم ولا يحل الكف عن قتالهم إلا للضرورة؛ بأن كان بالمسلمين ضعف وبمخالفيهم قوة، فحينئذ تجوز المسالمة المؤقتة للضرورة، ويجب أن تقدر هذه الضرورة بقدرها. وهذا قول جمهور الفقهاء المتقدمين من الحنفية^(٢)، والمالكية^(٣)، والشافعية^(٤)، والحنابلة^(٥)، والظاهرية^(٦)، وقال به من المعاصرين مجموعة من العلماء والباحثين

-
- (١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عابد السفياي ص ٧٨.
 (٢) ينظر: بدائع الصنائع (٩/٤٣٠)، وفتح القدير (٤/٣٣٤، ٣٨٢)، والمبسوط (١٠/٢، ٣)، والسير الكبير، محمد ابن الحسن الشيباني، تحقيق د. صلاح الدين المنجد (١/١٨٨). وينظر المراجع المتقدمة في تحرير محل النزاع.
 (٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/١٠٩، ١١٠)، وتفسير القرطبي (٨/١١٠)، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد (١/٣٢٥ - ٣٣١)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/١٧٦)، الخرشى على مختصر خليل (٣/١٠٧).
 (٤) ينظر: الأم (٤/١٦٧، ١٧٢، ١٧٣)، والمهذب في فقه الإمام الشافعي (٢/٢٥١).
 (٥) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم تحقيق د. صبحي الصالح (١/١، ١٨)، والمغني لابن قدامة (٩/٢١٢، ٣٣٣)، ومجموع الفتاوى لشيخ لابن تيمية (٢٨/٥٠٢، ٥٠٣). وينظر المراجع المتقدمة في تحرير محل النزاع.
 (٦) ينظر: المحلى لابن حزم (٧/٣٤٥).



المعاصرين^(١).

فجعلوا الأصل في العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر هو الجهاد، وأجازوا موادة دار الإسلام لدار الكفر بشروط؛ منها تحقق المصلحة، أو وجود الضرورة، ولأمد معين^(٢).

أدلة الفريقين ومناقشتها:

أدلة أصحاب القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون إن الأصل في علاقة دار الإسلام بدار الكفر هو السلم، بالكتاب والسنة والسيرة النبوية وتاريخ خلفاء المسلمين والمعقول، على النحو التالي:

أولاً: من الكتاب:

١ قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَقَتِّلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَتِّلُونَكُمُ وَلَا تَعْتَدُوا﴾
إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿البقرة: ١٩٠﴾.

وجه الدلالة: قالوا: دلت الآية على أن العلة في القتال هي الاعتداء؛ ومن ثم فإن مقصود الجهاد هو ردُّ الاعتداء الواقع أو المتوقع؛ فالجهاد المشروع إنما هو لرد العدوان حيث أمر الله تعالى بقتال من يقاتل المسلمين دون من لم يقاتلهم، وهذا يدل على أن

(١) ومن هؤلاء: الشيخ أبو الأعلى المودودي في كتابه (الجهاد)، والشيخ عبد الرحمن الدوسري في كتابه (الأجوبة المفيدة في مهمات العقيدة) والشيخ سليمان بن عبد الرحمن بن حمدان في كتابه (دلالات النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع)، والدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه (مجموعة بحوث فقهية)، والدكتور علي بن نفيح العلياني في كتابه (أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية)، والأستاذ سيد قطب في كتابه (معالم في الطريق)، وفي تفسيره (في ظلال القرآن)، والأستاذ محمد قطب في كتابه (المستشرقون والإسلام)، والأستاذ فارس بن أحمد آل شويل الزهراني في كتابه (سلسلة العلاقات الدولية في الإسلام)، والدكتور مسلم اليوسف في كتابه (دولة الخلافة الراشدة والعلاقات الدولية)، وغيرهم. والدكتور عابد السفياني في رسالته (دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما)..

(٢) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، عابد السفياني ص ٧٨.

القتال المطلوب هو دفع اعتداء المشركين ^(١).

قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾

[الأنفال: ٣٩].

وجه الدلالة: قالوا: في هذه الآية أمر من الله تعالى بقتال الكفار حتى لا تكون فتنة، والفتنة هي الاعتداء على المسلمين ^(٢).

قالوا: ومما يدل على ذلك: ما رواه الإمام البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما، أن رجلاً جاء فقال: يا أبا عبد الرحمن، ألا تسمع ما ذكر الله في كتابه: ﴿وَلَا طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا...﴾ [الحجرات: ٩] إلى آخر الآية، فما يمنعك ألا تقاتل كما ذكر الله في كتابه؟.

(١) ينظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا (٢/ ٢١٤، ٢١٥)، والسياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف ص ٧٢، والإسلام عقيدة وشرعية، محمود شلتوت ص ٣٨٤، مطبوعات الإدارة العامة للثقافة الإسلامية بالأزهر، ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م، والعلاقات الدولية، محمد أبو زهرة ص ٨٩، ودراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية، محمد عبد الله دراز ص ١٣٧، دار القلم - الكويت، ط ١٩٩٤ م، وفقه السنة، سيد سابق (٣/ ٢٢، ٢٣)، دار التراث - القاهرة، ط ١ - ١٩٨٨ م، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي ص ١١٨، والتفسير الحديث، محمد عزة دروزة (٧/ ٢٩٥، ٢٩٦)، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ٢ - ٢٠٠٠ م، وأحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د. حامد سلطان ص ١١٣ - ١٦٢، والشريعة الإسلامية والقانون الدولي، علي علي منصور ٢٥٩، ٣٦٣، ٣٧٤، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة، ط ١٣٩٠ هـ - ١٩٧١ م، والعلاقات الدولية والنظم القضائية، د. عبد الخالق النواوي ص ٩٧، ٩٨، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١ - ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.

(٢) ينظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا (٢/ ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦)، والسياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف ص ٧٢، ومن هدي القرآن، محمد شلتوت ص ٣٣٦، والعلاقات الدولية، محمد أبو زهرة ص ٨٩، ٩٠، والمداخل إلى القرآن الكريم، محمد عبد الله دراز ص ٦٢، وفقه السنة، سيد سابق (٣/ ٢٢)، وآثار الحرب، د. وهبة الزحيلي ص ١١٤ - ١١٨، والتفسير الحديث، محمد عزة دروزة (٧/ ٢٩٥، ٢٩٦)، وأحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د. حامد سلطان ص ١١٣، والشريعة الإسلامية والقانون الدولي، علي علي منصور ص ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٧٧، والعلاقات الدولية والنظم القضائية، د. عبد الخالق النواوي ص ٩٨.



فقال: «يا ابن أخي أغتر بهذه الآية ولا أقاتل، أحبُّ إليَّ من أن أغتر بهذه الآية، التي يقول الله تعالى فيها: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا﴾ [النساء: ٩٣] إلى آخرها». قال: فإن الله يقول: ﴿وَقَتْلُهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ [الأنفال: ٣٩].

قال ابن عمر: «قَدْ فَعَلْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ إِذْ كَانَ الْإِسْلَامُ قَلِيلًا، فَكَانَ الرَّجُلُ يُفْتَنُ فِي دِينِهِ إِمَّا يَقْتُلُونَهُ وَإِمَّا يُوثِقُونَهُ، حَتَّى كَثُرَ الْإِسْلَامُ فَلَمْ تَكُنْ فِتْنَةً...» إلخ^(١).

وقول ابن عمر ﷺ، يفيد أن معنى الفتنة الواردة في الآية هو الاعتداء وليس الشرك والكفر.

حيث إن ابن عمر يخبر عن الفتنة: «بأنها قد زالت بكثرة المسلمين وقوتهم، فلا يقدر المشركون على اضطهادهم وتعذيبهم، ولو كانت بمعنى الشرك لما قال هذا؛ فإن الشرك لم يكن قد زال من الأرض ولن يزول؛ ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨-١١٩]^(٢).

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاِجْتَحِ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١].

وجه الدلالة: قالوا: دلت الآية على أن الأصل في علاقة المسلمين بالكافرين هو المسالمة والموادة، وأن الجهاد إنما هو مشروع لرد العدوان الواقع أو المتوقع^(٣).

قال الأستاذ خلاف: «الأمان بينها -أي الأمة غير الإسلامية- وبين المسلمين ثابت لا يبذل أو عقد، وإنما هو ثابت على أساس أن الأصل السلم، ولم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان

(١) ينظر: تفسير المنار (٦٦٦/٩). والحديث أخرجه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله:

﴿وَقَتْلُهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ (٦٢/٦) ح (٤٦٥٠).

(٢) ينظر: تفسير المنار (٦٦٦/٩).

(٣) ينظر: المرجع السابق (١٠/٦٩-١٤٠).

على المسلمين أو دعوتهم... والنظر الصحيح يؤيد أنصار السلم...^(١).

قوله تعالى في سورة النساء: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا عَنْكُمْ فَلَمْ يَقْبَلُوا إِلَيْكُمْ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ [النساء: ٩٠].

وجه الدلالة: قالوا: قد دلت هذه الآية بوضوح على أن الأصل السلم والجهاد لرد العدوان، وأن الغاية التي يجب على المسلمين أن يكفوا عندها القتال هي انتهاء العدوان عليهم، وتقرر الحرية الدينية خالصة لله غير متأثرة بضغط ولا إكراه^(٢).

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ أَلَسْتُمْ مَوْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤]

وجه الدلالة: قالوا: دلت الآية على أن الأصل في العلاقات الإسلامية مع الأمم هو السلم حتى يكون اعتداء، وأن من يلقي السلام لابد من الامتناع عن قتاله^(٣).

قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: ٢٠٨].

وجه الدلالة: قالوا: دلت الآية على أن الأصل في العلاقة هو السلم؛ حيث دعا القرآن الكريم إلى السلم عامة، فالأمر بالدخول في السلم واجب على المسلمين جميعاً،

(١) ينظر: السياسة الشرعية لخلاف ص ٨٣، و٨٤، وينظر أيضاً: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د. حامد سلطان ص ١١٢، والعلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص ٨٠، و نظرات في القرآن، محمد الغزالي ص ٢٦٧، دار الكتب الحديثة، و فقه السنة للسيد سابق (٣/ ٢٢-٢٤)، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي للزحيلي ص ١٣٣، ١٣٤، والشريعة الإسلامية والقانون الدولي، علي منصور ص ٢٨١.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية لخلاف ص ٨٤، ومن هدي القرآن لشتوت ص ٣٣٧، و فقه السنة للسيد سابق (٣/ ٢٢-٢٤). وينظر أيضاً: آثار الحرب في الفقه الإسلامي ص ١٣٣، ١٣٤.

(٣) ينظر: العلاقات الدولية لأبي زهرة ص ٤٧، ٤٨، وأحكام القانون الدولي، د. حامد سلطان ص ١٥٩، والشريعة الإسلامية والقانون الدولي، علي منصور ص ٢٨١، ٢٨٢.



وبغيره لا يتحقق إيمانهم بالله. ومن أخلّ بهذا السلم العالمي فإنه يكون قد عصى الله واتبع خطوات الشيطان^(١).

قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقِنَّاكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨].

وجه الدلالة: قالوا: هذه الآية تمثل دستور علاقة المسلمين بغيرهم، وهي نص صريح في أن أصل العلاقة مع غير المعتدين والمظاهرين والمتأمرين هو السلم وليس العدوان^(٢).

قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

وجه الدلالة: قالوا: دلت هذه الآية على أن الجهاد إنما هو لرد العدوان الواقع أو المتوقع، ولا يكون جائزاً ابتداءً إذا امتنع الكفار عن قبول ما دعوا إليه؛ لأن قتالهم حينئذ إكراه على الدين، والإكراه على الاعتقاد ممنوع^(٣).

ثانياً: من السنة:

ما ثبت من حديث عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لَا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَسَلُّوْا اللَّهَ الْعَافِيَةَ، فَإِذَا لَقِيتُمْهُمْ فَأَصْبِرُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ

(١) ينظر: الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام ٢٨١، وينظر أيضاً: آثار الحرب في الفقه الإسلامي ص ١٣٣، ١٣٤، والعلاقات الدولية لأبي زهرة ص ٤٨، وأحكام القانون الدولي، د. حامد سلطان ص ١٥٩.

(٢) ينظر: من هدي القرآن لثلاثون ص ٣٤٠، والعلاقات الدولية لأبي زهرة ص ٤٢، والدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، محمد عبد الله دراز ص ١٩٢، مطبعة السعادة - القاهرة، ١٩٦٩ م، والسياسة الشرعية لخلاف ص ٧٧، والعلاقات الدولية والنظم القضائية، د. عبد الخالق النواوي ص ٩٨، ١٠٧، ١٠٨.

(٣) ينظر: تفسير المنار (٢/ ١١٤، ٢١٥)، وينظر أيضاً: السياسة الشرعية لخلاف ص ٨٤، وينظر: أحكام القانون الدولي، حامد سلطان ص ١١٣، ومن هدي القرآن لثلاثون ص ٣٣٢، والعلاقات الدولية والنظم القضائية للنواوي ص ١٠٢، ١٠٣، وفقه السنة للسيد سابق (٣/ ٢٥).

تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ»^(١).

وجه الدلالة: قالوا: في الحديث نص صريح على أن الرسول ﷺ ينهي عن الرغبة في الحرب وتمنيها حتى مع العدو، ويسأل الله أن يديم نعمة السلم والسلام^(٢). فلو كان أصل العلاقة هو الحرب لم يكن هناك وجه لهذا النهي. ما جاء عنه ﷺ أنه قال: «دَعُوا الْحَبْشَةَ مَا وَدَّعُوكُمْ، وَاتْرُكُوا التُّرْكَ مَا تَرَكُوكُمْ»^(٣).

وجه الدلالة: قالوا: دل الحديث دلالة واضحة على أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم؛ ممن وادعهم وسالمهم، ولم يتعرض لهم، هو السلم؛ حيث أمر الرسول ﷺ بترك الترك وقد كانوا وثنيين، والحبشة وقد كانوا نصارى^(٤).
أحاديث النهي عن قتل النساء والصبيان والرهبان والشيخ الكبير والأعمى والزمنى ونحوهم، ومن ذلك:

- ما جاء عن رباح^(٥) بن الربيع قال: كنا مع رسول الله ﷺ في غزاة، وعلى مقدمة

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب كان النبي ﷺ إذا لم يقاتل أول النهار آخر القتال حتى تزول الشمس (٤/ ٥١) ح (٢٩٦٦)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة تمني لقاء العدو... (٣/ ١٣٦٢) ح (١٧٤٢).

(٢) ينظر: مجالات العلاقات الدولية، د. وهبة الزحيلي ص ١٩٨.

(٣) أخرجه أحمد (٣٨/ ٢٢٦) ح (٢٣١٥٥)، وأبو داود، كتاب الملاحم، باب في النهي عن تهبيج الترك والحبشة (٤/ ١١٢) ح (٤٣٠٢)، والنسائي، كتاب الجهاد، باب غزوة الترك والحبشة (٦/ ٤٣) ح (٣١٧٦)، والبيهقي في الكبرى، كتاب السير (٩/ ١٧٦-١٧٧) ح (١٨٣٧٨) عن رجل من أصحاب النبي ﷺ، وصححه الأرنؤوط بشواهده في تخريجه على المسند (٣٨/ ٢٢٦)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع (٣٣٨٤).

(٤) ينظر: فقه الجهاد، د. يوسف القرضاوي (١/ ٤٠٦) بتصرف.

(٥) قَالَ الْبُخَارِيُّ: رَبَاحُ بْنُ الرَّبِيعِ أَصَحُّ، وَمَنْ قَالَ: رِبَاحٌ، فَهُوَ وَهْمٌ، وَكَذَا قَالَ أَبُو عِيْسَى. السنن



الناس خالد بن الوليد؛ فإذا امرأة مقتولة على الطريق، فجعلوا يتعجبون من خلقها قد أصابتها المقدمة، فأتى رسول الله ﷺ فوقف عليها فقال: «هَاهُ مَا كَانَتْ هَذِهِ تُقَاتِلُ» ثم قال: «أدرك خالدًا فلا تقتلوا ذريةً وَلَا عَسِيفًا»^(١).

- ما روي عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام) قَالَ: كَانَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ إِذَا بَعَثَ جَيْشًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ قَالَ: «انْطَلِقُوا بِاسْمِ اللَّهِ». فَذَكَرَ الْحَدِيثَ وَفِيهِ: «وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا طِفْلًا وَلَا امْرَأَةً وَلَا شَيْخًا كَبِيرًا، وَلَا تُعَوِّرَنَّ عَيْنًا وَلَا تَعْفُرَنَّ شَجَرًا إِلَّا شَجَرًا يَمْنَعُكُمْ قِتَالًا أَوْ يَحْجُزُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ، وَلَا تَمْتَلِكُوا بِأَدْمِيٍّ وَلَا بِهَيْمَةٍ وَلَا تَغْدِرُوا وَلَا تَغْلُوا»^(٢).

وجه الدلالة: قالوا: دلت الأحاديث على أنه لا يحل قتل النساء والصبيان والرهبان والشيخ الكبير والأعمى والزمنى ونحوهم؛ لأنهم ليسوا من المقاتلة، وهذا متفق عليه بين الفقهاء، ولو أن القتال كان للحمل على إجابة الدعوة وطريقاً من طرقها حتى لا يوجد مخالف في الدين ما ساغ استثناء هؤلاء، فاستثناءهم برهان على أن القتال إنما هو

الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي (٩/ ٩١). أخو حظلة الكاتب، له صحة، ورواية عن النبي ﷺ. ينظر: معرفة الصحابة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (٢/ ١١٠٦)، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر-الرياض، ط ١-١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، والطبقات الكبرى لابن سعد (٦/ ١٢٣-١٢٤).

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٥/ ٣٧٠) ح (١٥٩٩٢)، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في قتل النساء (٣/ ٥٣) ح (٢٦٦٩)، والنسائي في الكبرى (٨٦٢٥)، والبيهقي في الكبرى (١٨٦٢١)، والحاكم في المستدرک (٢/ ١٣٣)، وصححه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، وأخرجه ابن حبان في صحيحه (٤٧٨٩)، وقال شعيب الأرناؤوط في تخريجه عليه (١١/ ١١٠): إسناده صحيح، وصححه الألباني في الصحيحة (٧٠١).

(٢) أخرجه البيهقي في الكبرى (٩/ ٩٠) ح (١٧٩٣٤)، وقال: فِي هَذَا الْإِسْنَادِ إِزْسَالٌ وَضَعْفٌ، وَهُوَ بِشَوَاهِدِهِ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الْأَثَارِ يَقْوَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ، وأخرجه أبو داود بنحوه، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين (٣/ ٣٧) ح (٢٦١٤) من حديث أنس بن مالك، وضعف الألباني حديث أنس في ضعيف الجامع (١٣٤٦).

لمن يقاتل دفعًا لعدوانه.

ولو قيل: إنهم استثنوا؛ لأنهم لغيرهم تبع؛ فهذا إن سلم في الصبيان والنساء، لا يسلم في البواقي وخاصة في الرهبان^(١).

ثالثًا: الأدلة من السيرة النبوية وتاريخ خلفاء المسلمين:

قالوا: من خلال استقرار صحيح للسيرة النبوية ولغزوات المصطفى ﷺ نجد أنه لم يكن هو البادئ بالهجوم أبدًا لمن سالموه، وكفوا أيديهم عنه، وألقوا إليه السلم؛ قالوا: ولم تكن فتوحات المسلمين ومعاركهم عبر تاريخ الإسلام الطويل إلا ردًا لعدوان، أو منعًا لفتنة المؤمنين، أو تأمينًا لدولة الإسلام من المتربصين والمتآمرين، أو تحريرًا لشعوب مستضعفة من ظالمهم^(٢).

قال الإمام ابن تيمية في رسالته - المنسوبة إليه - (قاعدة في قتال الكفار):

«وكانت سيرته ﷺ: أن كل من هادنه من الكفار لا يقاتله. وهذه كتب السيرة والحديث والتفسير والفقه والمغازي تنطق بهذا. وهذا متواتر من سيرته. فهو لم يبدأ أحدًا من الكفار بقتال، ولو كان الله أمره بقتل كل كافر لكان يبتدئهم بالقتال»^(٣) اهـ.

قالوا: فهذا ما قرره ابن تيمية في (القاعدة)، وأكدته في أكثر من كتاب من كتبه، وهذا ينطبق على مشركي العرب من عبّاد الأوثان، وعلى مشركي المجوس من عبّاد

(١) ينظر: السياسة الشرعية، لخلاف ص ٨١، وينظر أيضًا: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل العيساوي ص ٣٥.

(٢) ينظر: فقه الجهاد، د.يوسف القرضاوي (١/٤٠٧) بتصرف.

(٣) ينظر: قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، شيخ الإسلام ابن تيمية ص ١٣٤، تحقيق: د.عبد العزيز بن عبد الله آل حمد، بدون ناشر، ط ١-١٤٢٥ هـ-٢٠٠٤ م.



النار، وكانوا في هَجَر والبحرين وفارس، وعلى اليهود الذين كانوا يساكنونه في المدينة، وقد عاهدهم وعقد معهم اتفاقية، واعتبرهم مواطنين في دولة المدينة، ولكنهم هم الذين نقضوها، فاضطَّروا إلى مواجهتهم. وعلى النصارى من الروم ومن العرب الذين يخضعون لسياستهم ويدورون في فلکهم من ملوك الغساسنة بالشام، وبعض قبائل العرب كبنی تغلب وغيرهم^(١).

وما قرَّره شيخ الإسلام في (القاعدة) أكده في أكثر من كتاب له^(٢)، كما أكده تلميذه الإمام ابن القيم في أكثر من كتاب له^(٣).

الأدلة من العقول:

قالوا: إن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى الدين؛ لأن الدين أساسه الإيمان القلبي والاعتقاد الوجداني، وهذا الأساس توجد به الحجة لا السيف؛ ولهذا يقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. ويقول سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]^(٤).

وقالوا: «ومما يؤكد أن أصل علاقة المسلمين بغيرهم السلم^(٥) ما ذكره الإمام فخر

(١) ينظر: فقه الجهاد، د. يوسف القرضاوي (١/ ٣٤٠).

(٢) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، شيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ٢٦٩-٣٠٠)، تحقيق: علي بن حسن وآخرين، دار العاصمة - السعودية، ط ٢ - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

(٣) ينظر: هداية الحيارى من اليهود والنصارى لابن القيم (١/ ١٢)، مؤسسة مكة للطباعة، ط ١٣٩٦ هـ، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ٧٩).

(٤) ينظر: السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف ص ٨١.

(٥) ينظر: العلاقات الدولية في حالة السلم في الشريعة الإسلامية، د. فاطمة عيسى إبراهيم الفقي ص ٦٢-٦٣، رسالة دكتوراه ٢٠٠١ م بالمكتبة المركزية جامعة الأزهر، القاهرة.

الرازي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، حيث قال: «إنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بياناً شافياً قاطعاً للمعذرة - قال بعد ذلك: إنه لم يبق بعد إيضاح هذه الدلائل عذر للكافر في الإقامة على كفره إلا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار ابتلاء؛ إذ إن في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان.

ونظير هذا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾، ويؤكد هذا قوله تعالى في نفس الإكراه في الدين: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾، يعني وهو أعلم قد ظهرت الدلائل ووضحت البينات ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإلجاء والإكراه، وذلك غير جائز؛ لأنه ينافي التكليف والابتلاء»^(١).

فمنهج الإسلام وطريقته تقوم على كسب الناس بالسلم، والدعوة بالحجة والإقناع والأسوة الحسنة؛ وبهذا ساد الإسلام وانتشر.

كما أن كثيراً من آداب الإسلام وتعاليمه جاءت لتؤكد على حرصه التام على السلام وعنايته البالغة بإقراره، ومن ذلك أنه فرض على المسلمين هدنة إجبارية يمتنعون فيها عن القتال لمدة أربعة أشهر؛ أي ثلث العام، وهي الأشهر الحرم^(٢).

ومن ذلك كراهة التسمية بحرب؛ حيث قال ﷺ: «أَحَبُّ الْأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى: عَبْدُ اللَّهِ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ، وَأَصْدَقُهَا حَارِثٌ وَهَمَامٌ، وَأَقْبَحُهَا حَرْبٌ، وَثَمَرَةٌ»^(٣).

(١) ينظر: المرجع السابق ص ٦٢-٦٣.

(٢) ينظر: فقه الجهاد، د. يوسف القرضاوي (١/٤١٨-٤١٩) بتصرف.

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب الأدب، باب في تغيير الأسماء (٤/٢٨٧) ح (٤٩٥٠)، والبخاري في الأدب المفرد (٦٢٩)، والبيهقي في الكبرى (٩/٥١٤) ح (١٩٣٠٧)، وأبو يعلى في مسنده (١٣/١١١) ح (٧١٦٩) من حديث أَبِي وَهْبٍ الْجُسَمِيِّ، وقال محققه حسين أسد: رجاله ثقات، وصححه الألباني بشواهد في الصحيحة (١٠٤٠).



فدل على حرص الإسلام على السلم ونفوره من الحرب؛ مما يدل على حرص الإسلام على السلم في علاقته بغير المعتدين، وأنه هو الأصل في التعامل^(١).

أدلة أصحاب القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون إن الأصل في علاقة دار الإسلام بدار الكفر هو الحرب، بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول، على النحو التالي:

أولاً: من الكتاب:

قول الله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنتُ الْأَوَّلِينَ﴾ (٣٨) وَقَتْلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الَّذِينَ كُلَّهُ لِلَّهِ فَإِنْ أُنتَهُوا فَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٣٨، ٣٩].

وجه الدلالة: قالوا: أمر الله تعالى بقتال الذين كفروا بقوله: «قاتلوهم» والضمير «هم» يعود إلى الكفار، وحدد غاية القتال بقوله تعالى: ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الَّذِينَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ والآية نص في أن مقصود الجهاد هو أن يكون الدين كله لله.

قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿وَقَتْلُوهُمْ﴾ وهو أمر بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ الَّذِينَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾»^(٢).

وذهب أئمة التفسير من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ففسروا الفتنة بالشرك والكفر، وهذا مروى عن ابن عباس ومجاهد وقتادة والسدي والربيع وابن زيد، وغيرهم من أئمة التفسير؛ كالطبري والقرطبي وغيرهم^(٣).

(١) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي ص ١٣٣، ١٣٤.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (٢/ ٣٤٦-٣٥٣)، وينظر أيضًا: فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان (١٠/ ٣١٠)، مطبعة العاصمة - القاهرة، وأحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٤٠٠)، و(٣/ ٣٠٢).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (١/ ٥٢٥)، وتفسير الإمام الطبري (٢/ ١٧٨-١٨٠)، و(١١/ ١٧٨).

وكما استدل جمهور المفسرين بهذه الآية على وجوب بداءة الكفار بالقتال، استدل بها جمهور الفقهاء:

قال ابن رشد: «فأما الذين يُحَارِبُونَ فاتفقوا - يعني الفقهاء - على أنهم جميع المشركين بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾»^(١).

قول الله تعالى من سورة براءة: ﴿إِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥].

وجه الدلالة: قالوا: هذه الآية من سورة التوبة نزلت في العام التاسع من الهجرة؛ وأرسل بها رسول الله ﷺ ضمن الآيات الأولى من السورة إلى أبي بكر في مكة ليتلوها على الناس في موسم الحج.

قال ابن عباس: «حد الله للذين عاهدوا رسول الله ﷺ أربعة أشهر يسيحون فيها حيث شاءوا، وحد أجل من ليس له عهد انسلخ الأربعة الأشهر الحرم من يوم النحر إلى انسلخ المحرم خمسين ليلة، فإذا انسلخ الأشهر الحرم أمره أن يضع السيف فيمن

وينظر أيضًا: أحكام القرآن لابن العربي (١/١٠٩)، وأحكام القرآن للجصاص (١٠/٢٦٠، ٢٦١)، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمد الألوسي (٢/٧٦)، دار الطباعة المنيرية، ط ٢، وتفسير القرطبي (٢/٣٥٣). وينظر: فتح البيان في مقاصد القرآن (١/٣٠٩)، وإطلاقه معنى الفتنة حتى شملت الشرك والكفر، وكذا فتح القدير للإمام الشوكاني (١/١٦٧، ١٦٨).

(١) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن أحمد بن رشد القرطبي (١/٣٢٥) صححة نخبة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، وينظر أيضًا: شرح العناية على الهداية، البايقي (٤/٢٨٢)، والمبسوط (١٠/٢، ٣)، والأم (٤/١٧٢)، ومجموع الفتاوى (٢٨/٣٤٩، ٣٥٤، ٥٠٢، ٥١١)، والصارم المسلول على من سب الرسول ﷺ، لابن تيمية ص ٥٥، ٥٦، دار الجيل - بيروت، ط ١٩٧٥ م.



عاهد إن لم يدخلوا في الإسلام»^(١).

وسياق الآية يدل على أن الغاية التي ينتهي عندها القتال هي الدخول في الإسلام، فقوله ﷺ: «فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ» [التوبة: ٥]، معناه: «فإن تابوا عن الشرك بالإيمان، وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة تصديقاً لتوبتهم وإيمانهم، فخلوا سبيلهم؛ أي فدعوههم ولا تتعرضوا لهم بشيء»^(٢)، ومفهومه أنه إذا لم يتوبوا عن الشرك بالإيمان فلا تدعوههم ولا ترفعوا عنهم السيف.

وهذه الآية على الراجح هي آية السيف^(٣)، وهي من العمومات الصارفة للناسخة لما قبلها من مراحل تشريع الجهاد؛ لكونها عامة ومتأخرة^(٤).

وقد اعتمد أبو بكر رضي الله عنه على هذه الآية وأمثالها في قتال مانعي الزكاة^(٥)، فإذا كان الامتناع عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة يستدعي القتال بموجب هذه الآية، فإن الامتناع عن الإسلام أصلاً أولى باستدعاء القتال بموجب الآية الكريمة.

قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

(١) ينظر: فتح القدير، للشوكاني (٢/ ٤٨٠).

(٢) ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله بن عمر البضاوي (٣/ ٧٢)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١ - ١٤١٨ هـ.

(٣) ينظر: النسخ في القرآن الكريم؛ دراسة تشريعية تاريخية، د. مصطفى زيد (٢/ ٦)، دار اليسر - القاهرة، ط ١ - ٢٠٠٦ م.

(٤) ينظر: الأجوبة المفيدة لمهمات العقيدة، عبد الرحمن الدوسري ص ١٧٢ - ١٧٣، مكتبة دار الأرقم - الكويت، ط ١ - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، وتفسير البغوي (٢/ ١٣).

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٤٤٣).

وجه الدلالة: قالوا: ومعنى هذه الآية واضح الدلالة في تقرير حق الدولة الإسلامية في قتال أهل دار الحرب ابتداء حتى يخضعوا السلطان الدولة الإسلامية ولقانونها الإسلامي، وحيث إن هذه الآية متأخرة في النزول عن آية: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠]، فتكون هي واجبة التطبيق، باعتبارها ناسخة لما قبلها^(١).

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَمْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَابِذُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤].

وجه الدلالة: قالوا: دلت الآية دلالة واضحة على أن أصل العلاقة بين الدارين ليس السلم؛ من تأمل هذه الآية وتفحصها ببصيرة من مبدئها إلى منتهاها سيدرك حقيقة ذلك لاحالة، ومهما رجَّع الإنسان فيها النظر ليلمس خلاف ذلك فسينقلب إليه البصر خاسئاً وهو حسير، والذي يؤكد هذا تفسير العلماء للغاية التي حددتها الآية. قال ابن جرير: «﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ ... حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَثَامَهَا وَأَثْقَالَ أَهْلِهَا، الْمَشْرُكِينَ بِاللَّهِ، بِأَنْ يَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ مِنْ شُرْكِهِمْ، فَيُؤْمِنُوا بِهِ وَبِرَسُولِهِ، وَيُطِيعُوهُ فِي أَمْرِهِ وَتَهْنِئِهِ»^(٢).

وقال ابن العربي: «﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾»، يعني ثقلها، وعبر عن السلاح به لثقل حملها، وفيه ثلاثة أقوال: أحدها: حتى يؤمنوا ويذهب الكفر؛ قاله الفراء، الثاني: حتى يسلم الخلق، قاله الكلبي، الثالث: حتى ينزل عيس ابن مريم؛ قاله مجاهد^(٣).

(١) ينظر: مجموعة بحوث فقهية، د. عبد الكريم زيدان ص ٦٠، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١٩٨٢ م.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (١٨٧/٢١-١٨٨)، وينظر أيضًا: تفسير ابن كثير (٤/٢٢١)، والدر المنثور، جلال الدين السيوطي (٧/٤٦٠)، دار الفكر - بيروت، د.ت، والمختب في تفسير القرآن الكريم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ص ١٠٤٤، القاهرة، ط ١-١٤٢٢ هـ.

(٣) ينظر: أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي (٤/١٢٣).



قالوا: فكل هذه الآيات وغيرها تفرض على المسلمين جهاد الكفار ابتداء^(١)، وهذا يعني أن الأصل هو الحرب لا السلم.

ثانياً: من السنة:

١ قول النبي ﷺ: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»^(٢).

وجه الدلالة: قالوا: يدل الحديث بعمومه على وجوب قتال الكفار حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله^(٣)، وذلك حتى يزول السبب الموجب للقتال، وهو عدم كون الدين كله لله. والحديث حدد غاية المقاتلة وهي: «حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ».

وقد انعقد الإجماع على أن هناك غاية أخرى مانعة للسبب الموجب للقتال، وهذه الغاية هي أخذ الجزية^(٤). ولذلك ذهب الفقهاء والمحدثون إلى تأويل هذا الحديث. قال أبو عبيد: «وإنما توجه (هذا الحديث) على أن رسول الله ﷺ إنما قال ذلك بدء الإسلام وقبل نزول سورة براءة، ويؤمر فيها بقبول الجزية... وإنما نزل هذا في آخر الإسلام»^(٥).

(١) ينظر: أهمية الجهاد للعللياني ص ١٢٥.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب «فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ» (١٤/١) ح (٢٥)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب «أَمْرُ بِقِتَالِ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» (٥٣/١) ح (٢٢) من حديث ابن عمر.

(٣) ينظر: فتح الباري (٧٦/١).

(٤) ينظر: شرح الكرماني لصحيح البخاري (١٢٢/١)، المطبعة المصرية، ط ١ - ١٣٥١ هـ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٣٣١/١)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (١/١).

(٥) ينظر: كتاب الأموال لأبي عبد الله القاسم بن سلام ص ٢٧، تحقيق: محمد خليل هراس، مكتبة الأزهر، دار الفكر ط ٢ - ١٣٩٥ هـ.



ويستند بعض الفقهاء والمحدثين في تأويل هذا الحديث إلى آية الجزية وهي:

﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩].

ويستند فريق آخر في تأويله إلى حديث بريدة، وفيه قول النبي ﷺ: «اغزوا باسمِ الله في سبيلِ الله، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغزُوا وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تَعْدُوا، وَلَا تُثَلُّوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ - أَوْ خِلَالٍ - فَأَيَّتَهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلُّهُمْ الْجِزْيَةَ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِنَ بِاللَّهِ وَقَاتِلْهُمْ...» الحديث ^(١).

«فمنهم من يجعله من قبيل العام المخصوص، فالحديث عندهم - عام في قتال الكفار إلى أن يسلموا، وخرج من هذا العموم أهل الكتاب - ومن في حكمهم كالمجوس - اتفاقًا، وذلك بخصوص آية الجزية» ^(٢).

(١) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بِأَدَابِ الْغَزْوِ وَغَيْرِهَا (٣/ ١٣٥٧) ح (١٧٣١)، من حديث سليمان بن بريدة، عن أبيه، به.
(٢) ينظر: بداية المجتهد (١/ ٣٣١)، والمغني (٩/ ٢١٢)، والألم (٤/ ١٧٤) وما بعدها.



«ومنهم من يخرج من العموم الوارد في الحديث المشركين من سوى العرب، وذلك بخصوص حديث بريدة»^(١).

ومنهم من يخرج من العموم الوارد في الحديث المشركين مطلقاً، وذلك بخصوص حديث بريدة أيضاً^(٢).

ومنهم من تأول المراد بالقتال هو أو ما يقوم مقامه من جزية أو غيرها^(٣).
ومنهم من يذهب إلى «أن ضرب الجزية المراد منه اضطرارهم إلى الإسلام، وسبب السبب سبب، فكأنه قال: حتى يسلموا أو يلتزموا ما يؤديهم إلى الإسلام»^(٤).
«وكل هذه التأويلات - كما يقول الكرمانى - لما ثبت بالإجماع، أن الجزية مسقطة للمقاتلة»^(٥).

وقد استحسن صاحب الفتح آخر التأويلات^(٦)، وليس بينه وبين التأويلات الأخرى فرق كبير في المعنى.

ومعنى الحديث: وجوب قتال الكفار إلى أن يسلموا، أو يلتزموا ما يؤدي إلى الإسلام؛ كالخضوع لسلطان الإسلام ودفع الجزية.

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٩٠).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٩٠٥)، وأحكام أهل الذمة (١/ ٥، ٦)، والمتقى من أحاديث المصطفى (٢/ ٧٦٣)، وسبل السلام شرح بلوغ المرام لمحمد بن إسماعيل الصنعاني (٤/ ٦٢)، مصطفى البابي الحلبي ط ٤ - ١٣٧٩ هـ.

(٣) ينظر: صحيح البخاري بشرح الكرمانى (١/ ١٢٢)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٢ - ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد العيني (١/ ٢١١)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د. ت.

(٤) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (١/ ٧٧).

(٥) ينظر: شرح الكرمانى (١/ ١٢٢).

(٦) ينظر: فتح الباري (١/ ٧٧).



وعلى هذا يشمل الحديث جميع الكفار، فيقاتلون إلى أن يسلموا أو يلتزموا ما يؤدي إلى إسلامهم.

وهم متفقون بعد ذلك - على أن السبب الموجب لقتال هؤلاء وأولئك هو عدم كون الدين كله لله، فإذا أسلم الكفار أو التزم - من تؤخذ منه الجزية - بالخضوع لسلطان الإسلام تحقق كون الدين كله لله، وزال السبب الموجب للقتال.

ما ثبت عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوهَا وَصَلُّوا صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلُوا قِبْلَتَنَا وَذَبَحُوا ذَبِيحَتَنَا، فَقَدْ حَرَمْتُ عَلَيْنَا دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»^(١).

وجه الدلالة: قالوا: نفس ما دل عليه الحديث الأول؛ فالحديثان يضعان للقتال الذي أمر به رسول الله ﷺ غاية هي الإسلام، وما يدل على الصدق في الدخول فيه من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والتسليم لمنهج الله في الحلال والحرام، فليست الغاية إذا مجرد دفع العدوان أو الدفاع عن النفس؛ ولهذا استدل العلماء بهذا الحديث على الهدف والغاية من قتال الكفار.

قال: ابن رشد: «وإنما يقاتل الكفار على الدين ليدخلوا من الكفر إلى الإسلام لا على الغلبة، قال رسول الله ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِنْ قَالُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»^(٢).

ما رواه أنس رضي الله عنه، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ

(١) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب استقبال القبلة (٣٢٢ / ١) ح (٣٨٢).

(٢) ينظر: المقدمات لابن رشد (٣٦٩ / ١)، وينظر أيضًا: التاج والإكليل (٥٣٦ / ٤).



وَأَلَسْتَكُمْ^(١).

٤- ما ثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَغْزُ وَلَمْ يُحَدِّثْ بِهِ نَفْسَهُ مَاتَ عَلَى شُعْبَةٍ مِنْ نِفَاقٍ»^(٢).

٥- ما ثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه، قَالَ: مَرَّ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِشُعْبٍ فِيهِ عُيَيْنَةٌ مِنْ مَاءٍ عَذْبَةٍ، فَأَعَجَبَتْهُ لَطِيبُهَا، فَقَالَ: لَوْ اعْتَرَلْتُ النَّاسَ فَأَقَمْتُ فِي هَذَا الشَّعْبِ، وَلَنْ أَفْعَلَ حَتَّى أَسْتَأْذِنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: «لَا تَفْعَلْ، فَإِنَّ مُقَامَ أَحَدِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَفْضَلُ مِنْ صَلَاتِهِ فِي بَيْتِهِ سَبْعِينَ عَامًا، أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَيُدْخِلَكُمُ الْجَنَّةَ؟ اغْزُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، مَنْ قَاتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَوَاقَ نَاقَةٍ، وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ»^(٣).

وجه الدلالة: قالوا: إن الأحاديث تأمر بالغزو والجهاد، والغزو هجوم وليس دفاعًا، ولا يفهم من الأمر بالغزو إلا الهجوم. ويؤكد قوله ﷺ في حديث بريدة: «وإذا

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٧٢/١٩) ح (١٢٢٤٦)، وأبوداود، كتاب الجهاد، باب كراهية ترك الغزو (١٠/٣) ح (٢٥٠٤)، والنسائي، كتب الجهاد، باب وجوب الجهاد (٧/٦) ح (٣٠٩٦)، وابن حبان في صحيحه (٦/١١) ح (٤٧٠٨)، والدارمي (٢٣٥٦)، والحاكم في المستدرک (٩١/٢) ح (٢٤٢٧) وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ. ووافقه الذهبي، وقال الأرنؤوط في تعليقه على صحيح ابن حبان (٦/١١): إسناده صحيح على شرط مسلم، وصححه الألباني في صحيح أبي داود ح (٢٢٦٢).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب دَمٌ مَنْ مَاتَ، وَلَمْ يَغْزُ، وَلَمْ يُحَدِّثْ نَفْسَهُ بِالْغَزْوِ (١٥١٧/٣) ح (١٩١٠).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٤٥٩/١٦) ح (١٠٧٨٦)، والترمذي، كتاب أبواب فضائل الجهاد، باب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْعُدُوِّ وَالرَّوَّاحِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (١٨١/٤) ح (١٦٥٠)، والحاكم في المستدرک (٧٨/٢) ح (٢٣٨٢)، وقال: حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ. ووافقه الذهبي، والبيهقي في الكبرى (٢٧٠/٩) ح (١٨٥٠٣)، وحسنه الأرنؤوط في تخريجه على المسند (٤٥٩/١٦)، والألباني في صحيح الجامع، ح (٧٣٧٩).

حاصرت أهل حصن»^(١)، وفيه ما يبين سنة الأمة مع الأمم الكافرة، وهي تخيير الأمة الإسلامية للأمم الكافرة بين ثلاث لا رابع لها: أن يسلموا أو يدفعوا الجزية وهم صاغرون أو القتال.

ما جاء عن معاوية بن قرة قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَهْبَانِيَّةً، وَإِنَّ رَهْبَانِيَّةَ أُمَّتِي الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^(٢).

وجه الدلالة: قالوا: دل الحديث على أن الجهاد عبادة الأمة ورهبانيتها، ولا يكون كذلك إذا كان القتال لم يشرع إلا لرد العدوان.

ما جاء عن سلمة بن نفيل رضي الله عنه قال: بَيْنَمَا أَنَا جَالِسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ الْخَيْلَ قَدْ سُيِّتَتْ، وَوُضِعَ السَّلَاحُ، وَزَعَمَ أَقْوَامٌ أَنَّ لَا قِتَالَ، وَأَنَّ قَدْ وَضَعَتِ الْحَرْبُ أَوْرَارَهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «كَذَبُوا، فَإِلَّا نَجَاءَ الْقِتَالِ، وَلَا تَرَأُلُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ، يُزِيغُ اللَّهُ

(١) تقدم ذكر حديث بريدة وتخرجه ص ٢٣٣.

(٢) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (٢١٤٨)، وابن أبي شيبة في المصنف (٢٠٥/٤) ح (١٩٣٣٣)، وابن المبارك في كتاب الجهاد ص ٣٥ ح (١٤)، وإسناد حسن رجاله ثقات عدا محمد بن الفضيل الضبي وهو صدوق عارف رمي بالتشيع. وأخرجه أحمد في المسند (٣١٧/٢١) ح (١٣٨٠٧)، والبيهقي في الشعب (٩٥/٦) ح (٣٩٢٣)، وأبو يعلى في مسنده (٢١٠/٧) ح (٤٢٠٤)، وابن أبي عاصم الشيباني في كتاب الجهاد (٢٧)، وأبو بكر الهيثمي في مجمع الزوائد (٩٤٣١)، من حديث أنس بن مالك، وقال الهيثمي في المجمع (٢٧٨/٥): وفيه زَيْدُ الْعَمِّيُّ، وَثَقَّةُ أَحْمَدَ وَغَيْرُهُ، وَضَعَفَهُ أَبُو زُرْعَةَ وَغَيْرُهُ، وَبَقِيَّةُ رِجَالِهِ رِجَالُ الصَّحِيحِ. وضعف الأرنؤوط إسناد أحمد في تخرجه على المسند (٣١٧/٢١)، وكذا الألباني في ضعيف الجامع ح (٤٧٣٩). وله شاهد عند أحمد (٢٩٧/١٨) ح (١١٧٧٤) من حديث أبي سعيد الخدري، ضعف الأرنؤوط إسناده في تخرجه على المسند (٢٩٨/١٨)، وحسنه الألباني بمجموع طرقه، بلفظ: «أَوْصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ، فَإِنَّهُ رَأْسُ كُلِّ شَيْءٍ، وَعَلَيْكَ بِالْجِهَادِ، فَإِنَّهُ رَهْبَانِيَّةُ الْإِسْلَامِ ...» وينظر السلسلة الصحيحة للألباني (٩٤-٩٦).



قُلُوبَ قَوْمٍ لِيَرْزُقَهُمْ مِنْهُمْ، وَيُقَاتِلُونَ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ، وَلَا يَزَالُ الْخَيْلُ مَعْقُودًا فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ»^(١).

وجه الدلالة: قالوا: دل الحديث أن القتال في سبيل الله لا ينقطع حتى قيام الساعة، وأن هناك من يخالف هذه الطائفة التي تقوم بهذه الشعيرة؛ سواء كانت تلك المخالفة بالشبهات؛ مثل القول بعدم مشروعيتها، أو بالإيذاء والتضييق.

٨- ما جاء من الأحاديث التي تصف النبي ﷺ وتصف طبيعة رسالته، بما يدل على أن الأصل الحرب والجهاد والقتال للناس كافة حتى يعبدوا الله وحده، ومن ذلك:

١- ما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُحْمِي، وَجُعِلَ الذِّلُّ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي...»^(٢).

٢- ما رواه أبو موسى قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُسَمِّي لَنَا نَفْسَهُ أَسْمَاءً، فَقَالَ: «أَنَا

(١) أخرجه بهذا اللفظ النسائي في الكبرى، كتاب السير، باب مَتَى تَصْعُ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا (٦٨/٨) ح (٨٦٥٩)، وأخرجه بنحوه في المجتبى، كتاب الخيل (٦/٢١٤) ح (٣٥٦١)، وأحمد في المسند (٢٨/١٦٤) ح (١٦٩٦٥)، وأبو يعلى في مسنده (١٢/٢٧٠) ح (٦٨٦١)، والطبراني في الكبير (٢٣٤/٦٢٣)، والبخاري في التاريخ الكبير (٦٨٦)، وحسن الأرنؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٢٨/١٦٦-١٦٧)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٩٣٥).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٩/١٢٦) ح (٥١١٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٤/٢١٢) ح (١٩٤٠١)، والطبراني في مسند الشاميين (٢١٢)، والبيهقي في الشعب (١١٥٠)، وضعف الأرنؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٩/١٢٦)، وقال الهيثمي في المجمع (٥/٢٦٧): رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ، وَفِيهِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ ثَابِتٍ بْنُ ثَوْبَانَ وَثَّقَهُ ابْنُ الْمُدِينِيِّ وَأَبُو حَاتِمٍ وَغَيْرُهُمَا، وَضَعَفَهُ أَحْمَدُ وَغَيْرُهُ، وَبَقِيَّةُ رِجَالِهِ ثِقَاتٌ. وقال الألباني في الإرواء (٥/١٠٩): وهذا إسناده حسن رجاله كلهم ثقات، غير ابن ثوبان هذا، ففيه خلاف. وقال الحافظ في "التقريب": «صدوق، يخطيء، وتغير بآخره». وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢٨٣١).

مُحَمَّدٌ، وَأَحْمَدُ، وَالْمُقَفِّي، وَالْحَاشِرُ، وَنَبِيُّ الرَّحْمَةِ، وَنَبِيُّ الْمُلْحَمَةِ»^(١).

وجه الدلالة: قالوا: دلت هذه الأحاديث على أن الأصل هو جهاد أعداء الله ﷺ، وأن هذه مهمة رسول الإسلام ﷺ.

قال الإمام ابن القيم في زاد المعاد: «وأما نبي الملحمة فهو الذي بعث بجهاد أعداء الله فلم يجاهد نبي وأمته قط ما جاهد رسول الله ﷺ وأمته، والملاحم الكبار التي وقعت وتقع بين أمته وبين الكفار لم يعهد مثلها قبله؛ فإن أمته يقتلون الكفار في أقطار الأرض على تعاقب الأعصار، وقد أوقعوا بهم من الملاحم ما لم تفعله أمة سواهم»^(٢).

ثالثاً: الإجماع:

احتج أصحاب هذا القول بالإجماع؛ فقالوا: نقل ابن عطية في تفسيره إجماع العلماء على أن جهاد الطلب واجب على الأمة وجوباً كفائياً، حيث قال: «والذي استمر عليه الإجماع على أن الجهاد على أمة محمد فرض كفاية، فإذا قام به من قام من المسلمين يسقط عن الباقيين، إلا أن ينزل العدو بساحة للإسلام فهو حيثنذ فرض عين»^(٣).

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٩١/٣٢) ح (١٩٥٢٥)، وابن حبان في صحيحه (٢٢٠/١٤) ح (٦٣١٤)، وابن أبي شيبه في مصنفه (٣١١/٦) ح (٣١٦٩٣)، وأبو يعلى في مسنده (٢١٨/١٣) ح (٧٢٤٤)، وقال محققه حسين أسد: إسناده صحيح، وأخرجه الحاكم في المستدرك (٦٥٩/٢) ح (٤١٨٥)، وصححه ووافقه الذهبي، وصححه الأرنؤوط في تحريجه على صحيح ابن حبان (٢٢٠/١٤)، والألباني في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان (١١٧/٩). وأخرجه مسلم، كتاب الفضائل، باب في أسمائه ﷺ، من حديث أبي موسى بلفظ: «أَنَا مُحَمَّدٌ، وَأَحْمَدُ، وَالْمُقَفِّي، وَالْحَاشِرُ، وَنَبِيُّ التَّوْبَةِ، وَنَبِيُّ الرَّحْمَةِ».

(٢) ينظر: زاد المعاد (٨٧/١).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب ابن عطية (٢٨٩/١)، تحقيق: عبد السلام عبدالشافى محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٢٢ هـ. وينظر أيضاً: تفسير القرطبي (٣٨/٣).



وممن حكى الإجماع على ذلك ابن رشد؛ حيث قال: «أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّهَا فَرَضٌ عَلَى الْكِفَايَةِ لَا فَرَضٌ عَيْنٍ، إِلَّا عَبْدَ اللَّهِ بْنُ الْحُسَيْنِ، فَإِنَّهُ قَالَ: إِنَّهَا تَطَوُّعٌ»^(١). وكذلك الزيلعي؛ حيث قال: «الْجِهَادُ فَرَضٌ كِفَايَةٌ ابْتِدَاءً.. يَعْنِي يَحِبُّ عَلَيْنَا أَنْ نَبْدَأَهُمْ بِالْقِتَالِ وَإِنْ لَمْ يُقَاتِلُونَا... وَعَلَيْهِ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ»^(٢).

وممن حكى الإجماع على ذلك أيضًا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، عندما تكلم عن طوائف الكفار، وذكر أنها أربع طوائف، وهذه الطوائف هي: طائفة كافرة باقية على كفرها، وطائفة مسلمة فارتدت عن الإسلام، وطائفة انتسبت إلى الإسلام ولم تلتزم شرائعه من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت والكف عن دماء المسلمين وأموالهم، والتزام الجهاد في سبيل الله وضرب الجزية على اليهود والنصارى وغير ذلك^(٣). ثم حكى الإجماع على وجوب ابتدائهم بالقتال؛ فقال: «وهؤلاء يجب قتالهم بإجماع المسلمين»^(٤).

ثم ذكر طائفة رابعة: «وهم قوم ارتدوا عن شرائع الإسلام وبقوا متمسكين بالانتساب إليه»^(٥).

ثم نقل الإجماع على وجوب بداء الكفار بالقتال - بعد دعوتهم إلى الدين الحق - سواء اعتدى هؤلاء الكفار على المسلمين أو لم يعتدوا وكانوا قاطنين في أرضهم فقال: «فهؤلاء الكفار المرتدون والداخلون فيه من غير التزام لشرائعه، والمرتدون عن شرائعه

(١) ينظر: بداية المجتهد (٢/١٤٣).

(٢) ينظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلعي (٣/٢٤١).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/٤١٣-٤١٥).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/٤١٥، ٤١٦).

(٥) ينظر: المرجع السابق.

لا عن سمته، كلهم يجب قتالهم بإجماع المسلمين حتى يلتزموا شرائع الإسلام، وحتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله وحتى تكون كلمة الله - التي هي كتابه وما فيه من أمره ونهيه وخبره - هي العليا. هذا إذا كانوا قاطنين في أرضهم، فكيف إذا استولوا على أراضي الإسلام؟!... فكيف إذا قصدوكم وصالوا عليكم بغياً وعدواناً؟!^(١).

١- وما سبق؛ يتأكد أن الفقهاء من جميع المذاهب، قد أجمعوا على أن الجهاد - أي جهاد الطلب - فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط الإثم عن سائر الأمة، وإذا لم يُقم به أحد أثمت الأمة جميعها.

كما أنهم أجمعوا: أن فرض الكفاية يسقط عن الأمة بغزو بلاد الكفار مرة واحدة في السنة على الأقل، وبهذا يتحقق الفرض اللازم، وتبرأ الأمة كلها من الإثم^(٢).

رابعاً: المعقول:

قالوا: إن الإسلام جاء ليكون له السلطان على الأرض كلها، وأنه يجاهد لإقرار منهج الله في الأرض، ولا يكتفي في ذلك بمجرد الإبلاغ ورد العدوان، بل يتدبّر دار الكفر بالتخيير بين ثلاث خصال: الإسلام، أو الجزية، أو القتال.

وقالوا: «إن من حق الإسلام أن يتحرك ابتداءً، فالإسلام ليس نحلة قوم ولا نظام وطن، ولكنه منهج إله ونظام عالم، ومن حقه أن يتحرك ليحطم الحواجز من الأنظمة والأوضاع التي تغل من حرية الإسلام في الاختيار، وحسبه أنه لا يهاجم الأفراد ليكرههم على اعتناق عقيدته، إنما يهاجم الأنظمة والأوضاع من التأثيرات الفاسدة

(١) ينظر: المرجع السابق (٢٨/٤١٦).

(٢) ينظر: فقه الجهاد، د. يوسف القرضاوي (١/٢٥٦). وينظر ما تقدم من مراجع هذا القول ص ٣٦٤-٣٦٥.



المفسدة للفتنة، المقيدة لحرية الاختيار»^(١).

وقالوا: «إن من دُعا إلى الإسلام على وجه صحيح لا عذر لهم في البقاء على غيره، لأن الله سبحانه أبلى معاذيرهم بدلائله التي أقامها على وحدانيته وصدق بها رسوله، وإذا لم يجيبوا الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة - ولا معذرة لهم في الإباء - فلا مندوحة أن نسوقهم إلى خيرهم وهداهم بوسائل قسرية، حتى إذا لم تفلح وسائل القهر بعد أن لم تفلح سبل الحكمة، لم يكن بد من قتلهم وقطع دابر شرهم وقاية للمجتمع من ضلالتهم، كالعضو المصاب إذا تعذر علاجه تكون مصلحة الجسم في بتره»^(٢).

وقالوا أيضًا: وإذا كانت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية واضحة الدلالة على وجوب جهاد الطلب، وعلى السبب الأصل الذي من أجله شرع الجهاد، وعلى الغاية التي ينتهي إليها الجهاد، فإنه من الظلم أن نتهم علماء الأمة الكرام بأنهم تأثروا بملاسل واقع الصراع الذي خاضته الأمة الإسلامية مع الأمم الأخرى، وأن هذا التأثير انعكس على الفقه الذي خلفوه في مجال العلاقات الدولية.

وإذا كان هناك من يتهم بالخضوع لضغط الواقع، فإن القائلين بأن الأصل هو السلم وبأن الجهاد لم يشرع إلا لرد العدوان، هم الذين خضعوا لضغط الواقع الكاذب، الذي فرضته الحضارة الغربية بما فيها من زيف وكذب ورياء، وغرهم ما أعلنه ميثاق الأمم المتحدة من تحريم القتال إلا لرد العدوان، وغرهم إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، ونسوا أن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، وأن دين الله جاء بما يضمن للبشرية

(١) ينظر: في ظلال القرآن، سيد قطب (٩/١٤٤٣)، دار الشروق - بيروت - القاهرة، ط ١٧ - ١٤١٢ هـ.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف ص ٧٥.



كلها السعادة والأمن والنجاة في الدنيا والآخرة.

لقد كان هؤلاء من الذين دخلت عليهم حيلة المستشرقين لإبطال فريضة الجهاد؛ وابتلعوا (الطعم)، الذي رماه لهم هؤلاء المستشرقون: «فلقد أشاعوا وروجوا أولاً أن الإسلام دين بطش وحقد على الآخرين، ثم انتظروا إلى أن آتت هذه الشائعة ثمارها من ردود الفعل لدى المسلمين وإنكار هذا الظلم في حق الإسلام.. وبينما المسلمون يلتمسون الرد على هذا الباطل، قام من أولئك المشككين أنفسهم من اصطنع الدفاع عن الإسلام بعد طول علم وبحث متجربين، وراح يرد هذه التهمة قائلاً: إن الإسلام ليس كما قالوا دين سيف ورمح وبطش، بل هو على العكس من ذلك: دين محبة وسلام لا يشرع فيه الجهاد إلا لضرورة رد العدوان المداهم، ولا يرغب أهله في الحرب ما وجدوا إلى السلام من سبيل.

فصفق بسطاء المسلمين طويلاً لهذا الدفاع المجيد في غمرة تأثرهم من الظلم الشنيع الأول، وصادف ذلك في نفوسهم المتحفزة للرد عليه قبولاً حسناً، فأخذوا يؤيدون ويؤكدون، ويستخرجون البرهان تلو الآخر على أن الإسلام فعلاً كما قالوا.. دين مسالمة وموادعة لا شأن له بالآخرين إلا إذا دامهم في عقر داره، وأيقظوه من هدأته وسباته.

وفات أولئك البسطاء أن هذه هي النتيجة المطلوبة، وهذا بعينه هو الغرض الذي التقى عليه في السرّ كل من روج الشائعة الأولى، ثم أشاع الباطل الثاني.

فالمقصود هو السلوك بمقدمات ووسائل مدروسة مختلفة، تنتهي إلى نسخ فكرة الجهاد من أذهان المسلمين، وإماتة روح الطموح في نفوسهم»^(١).

(١) ينظر: فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، محمد سعيد رمضان البوطي ص ١٢٧-١٢٨، دار الفكر - دمشق، ط ٢٥-١٤٢٦هـ.



إن الجهاد الإسلامي ليس عورة نجتهد في موارثها والتزيف عليها، وليس سوءاً نبذل الوقت والجهود في الخصف عليها من التصريحات الانهزامية، وإن الحضارة الغربية هي الأولى بأن تقف من تراثها وماضيها وحاضرها هذا الموقف الذي رضينا لأنفسنا. فأما الماضي فلا وجه للمقارنة بين الصفحة المشرقة للأمة الإسلامية، وبين الصفحة القاتمة المظلمة التي قدمتها الصليبية.

فبينما تميّزت الحروب النبوية بأنها حروب غير دموية، بمعنى أنها لم يكن فيها ما يُعرف الآن بجرائم الشعوب، بل جاءت حروبه على مستوى من الرقي لا تعرفه، بل لا تفهمه الحضارات الحديثة!

ولغة الأرقام لا تكذب، وقد قام بعض الباحثين بإحصاء عدد الذين ماتوا في كل الحروب النبوية، سواء من شهداء المسلمين، أو من قتلى الأعداء، ثم قام بتحليل لهذه الأعداد، وربطها بما يحدث في عالمنا المعاصر، فوجد عجباً!!

لقد بلغ عدد شهداء المسلمين في كل معاركهم أيام رسول الله ﷺ، وذلك على مدار عشر سنوات كاملة، مائتين واثنين وستين شهيداً، وبلغ عدد قتلى أعدائه ﷺ ألفاً واثنين وعشرين قتيلاً!!

إن هذا العدد الضئيل في معارك كثيرة بلغت خمسين أو سبعاً وعشرين غزوة^(١)، وثمانٍ وثلاثين سرية^(٢)، أي أكثر من ثلاث وستين معركة، لمن أصدق الأدلة على عدم دموية الحروب في عهده ﷺ!!^(٣)

(١) ينظر: زاد المعاد (١/ ١٢٥)، وجوامع السيرة النبوية، لابن حزم (١/ ١٦)، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ت.

(٢) ينظر: السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير)، لابن كثير (٤/ ٤٣٢)، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة - بيروت، ط ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٦ م.

(٣) ينظر: للتوسع في ذلك: الرحمة في حياة الرسول ﷺ، د. راغب السرجاني ص ٢٩٧-٢٩٨، رابطة



وأما الحاضر فتكفي فيه شهادة الواقع الذي تحياه البشرية وتعانيه الأمة الإسلامية في ظل الأمم المتحدة ومجلس الأمن ومنظمات حقوق الإنسان.

ونحن نسأل الذين يمارسون الاعتذار عن الإسلام: من الذي يمارس العدوان في الحياة المعاصرة وفي ظل الحضارة الحديثة، أليسوا هم الذين وضعوا للناس ميثاق الأمم المتحدة وضمنوه المادة التي تحرم العدوان وتمنع الحرب إلا لرد العدوان؟! وهل استطاع هذا الميثاق أو حتى هذه الهيئة أن تكبح من جماح عدوانيتهم؟!

ليقولوا هذا لأنفسهم، ولا يقولوه لنا، فنحن المعتدى علينا، ونحن الذين فقدنا بسبب عدوانهم علينا كل شيء حتى حق الجهاد من أجل هداية البشرية وإنقاذها من حيرتها وشقائها.

إن المجتمع البشري الآن لا يعيش في ظل شرعية دولية تحمي المستضعفين كما يحلم البسطاء، وإنما يعيش في غابة يسود فيها منطق القوة.

وإن مشكلة القوة تدخل جميع أنواع العلاقات الدولية؛ في الحروب والمنافسات تدخل القوة بمعناها العسكري، وفي التعاون يدخل التهديد بالقوة لقمع أحد الأطراف، يدور عالم السياسة كله حول ممارسة القوة والبحث عنها، غير أن القوة في السياسة الدولية أوضح بكثير وأقل قيودًا من القوة في السياسة الداخلية، ولهذا فكثيرًا ما تسمى السياسة الدولية بسياسة القوة.. ولقد أدى الدور الهام الذي تلعبه القوة في العلاقات الدولية إلى نشوء مدرسة فكرية تفسر العلاقات الدولية على ضوء مفهوم القوة^(١).

العالم الإسلامي، ط ١ - ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، و"الله ليس كذلك"، زيجريد هونكة، ترجمة د. غريب محمد غريب ص ٢١-٢٢، دار الشروق - القاهرة ط ٢ - ١٩٩٦ م.

(١) ينظر: العلاقات الدولية لجوزيف فرانكل، ترجمة الدكتور غازي بن عبد الرحمن القصيبي ص ٩٣-٩٤، دار الراية، ط ٢٠٠١ م.



مناقشة أدلة الفريقين:

مناقشة أدلة أصحاب الأول: ناقش أصحاب القول الثاني أدلة أصحاب القول

الأول على النحو التالي:

أولاً: مناقشة الآيات التي احتجوا بها على ما ذهبوا إليه أن أصل العلاقة هو السلم: قالوا: أما احتجاجهم بقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، على أن العلة في القتال هي الاعتداء؛ ومن ثم فإن مقصود الجهاد هو رد الاعتداء الواقع أو المتوقع؛ فيجاء عنه بالآتي:

حاصل استدلال أصحاب هذا القول بهذه الآية مبني على نظرهم لمفهوم الجهاد، وقاعدتهم التي انطلقوا منها لدراسة آيات الجهاد، وهذه القاعدة تدور على بيان العلة في القتال؛ حيث ذهبوا إلى أن العلة فيه هي الاعتداء، وإن آيات سورة البقرة تدل على ذلك. واعتبروا آيات سورة البقرة مبينة لسبب القتال وعلته، والآيات الأخرى جاءت، مطلقة عن السبب فيحمل المطلق على المقيد، ومن ثم فالآيات تدل على أن مشروعية القتال إنما هي لرد العدوان.

وللجواب على ذلك نبدأ بمناقشة هذه القاعدة التي انطلق منها أصحاب هذا القول، ووجه الجمع بين الآيات المقدمة والمتأخرة، مع المقارنة بين مسلك الفقهاء ومسلك مخالفهم:

أما آية ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ١٩٠] ففي تفسيرها عند أهل العلم ثلاثة أوجه:

الأول: أن معنى ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾: أي لا تبدءوا أحداً بقتال.



الثاني: أن معنى ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾: لا تقاتلوا على غير الدين، قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم؛ يعني ديناً.

الثالث: أن معنى ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾: لا تقتلوا إلا من قاتلكم، وهم الرجال البالغون، فأما النساء والولدان والرهبان فلا^(١).

وعلى هذا فالآية عند المفسرين إما محكمة وإما منسوخة، وكثير من المفسرين يذكر هذين القولين:

الأول: أنها منسوخة؛ وذلك على أن معنى ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾ أي لا تبدأوا أحداً بقتال. وهي على هذا المعنى منسوخة بآيات الجهاد المتأخرة التي توجب - عندهم - جهاد الكفار إلى أن يسلموا أو يعطوا الجزية، ولا يتقيد هذا الوجوب ببدءاتهم.

الثاني: أنها محكمة؛ وذلك على أن معنى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾؛ أي لا تعتدوا بارتكاب المناهي من قتل الأطفال والنساء والشيوخ والرهبان ونحوهم ممن لا قدرة له على القتال.

وعلى هذا المعنى لا وجه للقول بالنسخ، وهذا هو مذهب المحققين من المفسرين^(٢). وقال ابن كثير فيما روي عن الربيع بن أنس من القول بالنسخ: «... وفيه نظر؛ لأن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ إنما هو تهيج وإغراء بالأعداء، الذين همّهم قتال الإسلام وأهله؛ أي كما يقاتلونكم فقاتلوهم أنتم كما قال: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]... وقوله: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنْ أَلَّكَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ١٠٤)، وروح المعاني (٢/ ٧٥)، وتفسير الطبري (٢/ ١٨٩، ١٩٠)، وتفسير الجصاص (١/ ٢٥٧)، وتفسير الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، محمد بن إبراهيم المعروف بالخازن (١/ ١٢١)، تحقيق: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤١٥ هـ، وتفسير البغوي (١/ ٤٣٢، ٤٣٣).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٣/ ٢٨٩، ٢٩٢).



الْمُعْتَدِينَ ﴿البقرة: ١٩٠﴾.

أي قاتلوا في سبيل الله ولا تعتدوا في ذلك، ويدخل في ذلك ارتكاب المناهي كما قال الحسن البصري؛ من المثلة والغلول وقتل النساء والصبيان والشيخوخ الذين لا رأي لهم، ولا قتال فيهم، والرهبان وأصحاب الصوامع وتحريق الأشجار وقتل الحيوان لغير مصلحة، كما قال ذلك ابن عباس وعمر بن عبد العزيز ومقاتل بن حيان وغيرهم.

ولهذا ورد في صحيح مسلم عن بريدة أن رسول الله ﷺ كان يقول: «اغزُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغزُوا وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تَغْدُرُوا، وَلَا تُمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلَيْدًا، وَلَا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ»^(١)، وروى الإمام أحمد عن ابن عباس قال: «كان رسول الله ﷺ إذا بعث جيوشه قال: «اُخْرُجُوا بِسْمِ اللَّهِ تَقَاتِلُونِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، لَا تَغْدُرُوا، وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تُمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا الْوَلَدَانَ، وَلَا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ...»^(٢).

ومن هنا يجب إعمال آية البقرة؛ إذ ليس يعارض إعمالها شيء من القرآن أو السنة؛ بل ما جاء فيها يؤكد هذا المعنى، فالآيات تنص على أن غاية القتال هي أن يكون الدين كله لله؛ فقتال المشركين سواء دفعًا أو ابتداءً محقق لتلك الغاية، كما أن عدم الاعتداء في

(١) تقدم تخريجه ص ٢٣٣، وزيادة: «وَلَا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ» لم أجدها عند مسلم، وإنما هي عند أحمد في المسند (٤/ ٤٦١) ح (٢٧٢٨) من حديث ابن عباس، الذي ذكره المصنف، وقال الهيثمي في المجمع (٥/ ٣١٦-٣١٧): «رواه أبو يعلى والبخاري والطبراني في الكبير والأوسط إلا أنه قال فيه: «وَلَا تَقْتُلُوا وَلَيْدًا وَلَا امْرَأَةً وَلَا شَيْخًا»، وفي رجال البزار: إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة وثقه أحمد، وضعفه الجمهور، وبقيّة رجال البزار رجال الصحيح». وحسنه الأرنؤوط بشواهده في تخريجه على المسند (٤/ ٤٦١-٤٦٢).

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (١/ ٢٢٦)، وينظر أيضًا: أحكام القرآن للجصاص (١/ ٢٥٧)، وأضواء البيان للشنقيطي، محمد الأمين ابن محمد الشنقيطي (١/ ١٢٢، ١٩٧)، دار الأصفهاني - جدة، ط ١٣٧٨ هـ، وزاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي (١/ ١٩٧)، وفتح البيان (١/ ٣٠٨)، وتفسير الشوكاني (١/ ١٦٧، ١٦٨)، والتفسير الكبير للرازي (٥/ ١٤١).

القتال بقتل النساء والصبيان ومن لا قدرة له على القتال، كما جاء في سورة البقرة، أيضًا محقق لتلك الغاية؛ فإن من كون الدين لله طاعته فيما أمر واجتنابه ما نهى عنه.

وأما دعوى المخالفين إمكان الجمع بين الآيات المتقدمة والمتأخرة على معنى أن مشروعية الجهاد لرد الاعتداء؛ فإنما بنوه على أساس أن الآيات المتقدمة جاءت مبينة لسبب القتال، وهو رد الاعتداء، والآيات المتأخرة جاءت مطلقة عن السبب، ويحمل المطلق على المقيد، وقد تبين أن القول بأن آيات البقرة تدل على أن الجهاد لرد الاعتداء قول مرجوح.

وكما هو مقرر لدى الأصوليين؛ فإن من شروط حمل المطلق على المقيد أن لا يمكن الجمع بينهما إلا بحمل المطلق على المقيد^(١)، وهنا أمكن الجمع على النحو المتقدم. وكذلك فإن العلماء قد اختلفوا في حمل المطلق على المقيد إذا اتفق الحكم واختلف السبب، فقال الحنفية كافة ومعهم أغلب المالكية بعدم الحمل^(٢).

فلا يصح أن يقال إن هذه الآيات مطلقة، والآيات التي تأمر بقتال من قاتل دون من لم يقاتل مقيدة؛ فيحمل المطلق على المقيد ويفسر به، لا يقال هذا؛ لأن السبب في

(١) ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (١/٢٤٥)، دار الكتاب العربي-بيروت، ط ١- ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، والمطلق والمقيد، حمد بن حمدي الصاعدي ص ١٨٧، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط ١- ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

(٢) ينظر: إرشاد الفحول للشوكاني (١/٢٤٥)، والإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي الآمدي (٣/١٠-٥)، تحقيق: عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي-بيروت، دمشق، د.ت، والمستصفي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (١/٢٦٢)، تحقيق: محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١- ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، والمهذب في علم أصول الفقه المقارن، د.عبد الكريم بن علي بن محمد النملة (٤/١٧١٣-١٧١٤)، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١- ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض بن نامي السلمي ص ٣٧٢، دار التدمرية- الرياض، ط ١- ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.



الآيات المقيدة - على قوهم - هو رد العدوان، وفي الآيات المطلقة هو محو الشرك والكفر والتمكين لدين الله.

وكذلك فإن من شروط حمل المطلق على المقيد ألا يكون المقيد ذكر معه قدر زائد يمكن أن يكون القيد لأجله^(١).

والمقيد هنا ذكر معه قدر زائد وهو العدوان، فالذين أمرنا الله بقتالهم في الآية يشتركون مع سائر الكفار في الكفر والشرك، ولكنهم يزيدون عنهم أنهم بادروا بالعدوان، فجاء القيد في هذه المرحلة لأجل هذا القدر الزائد؛ فلا يحمل المطلق هنا على المقيد^(٢).

وأما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَقَلِيلُهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الَّذِينَ كَلَّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]. وأن الفتنة في الآية هي الاعتداء على المسلمين - فالجواب عن ذلك:

أولاً: أن الآية نفسها توضح تفسير معنى الفتنة وتحده^(٣)، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ الَّذِينَ كَلَّهُ لِلَّهِ﴾ ومعنى كون الدين كله لله؛ أي لا يكون هناك سلطان وغلبة لغير دين الله سبحانه وتعالى، وأن يكون دين الإسلام هو العالي والظاهر على جميع الأديان، وبهذا تزول الفتنة الوارد ذكرها في آيات الجهاد؛ فزوال الفتنة إنما يتحقق إذا كان الدين كله لله، ولا يكون كذلك بمجرد رد الاعتداء فقط من المعتدين، وهذا يدل دلالة واضحة على أن معنى الفتنة لا يقتصر على الاعتداء فقط^(٤).

ونص الآية نفسها الوارد فيها لفظ الفتنة هو المحكم في تفسير معناها، ونصها يقرر

(١) ينظر: إرشاد الفحول للشوكانى (١/٢٤٦)، والمراجع السابقة.

(٢) ينظر: النوازل السياسية للدكتور عطية عدلان (٢/٥٠٠) بتصرف.

(٣) ينظر: التفسير الكبير (٥/١٤٥، ١٤٦).

(٤) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، للسفياى ص ٣٥-٣٨، وص ١٤٩.

أن غاية الجهاد رفع الفتنة وأن لا يكون هناك دين غالب ظاهر غير دين الإسلام.
هذا هو معنى الفتنة وليس معناها رد الاعتداء فقط.

ثانيًا: انعقاد الإجماع على أن غاية القتال هي أن يكون الدين كله لله، وأن أهل الكتاب ومن في حكمهم يقاتلون حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون^(١).
وهذا في معنى قوله تعالى: ﴿وَقُلِّلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾، فلو ذهبنا إلى أن معنى الفتنة هو رد الاعتداء لما جاز قتال الذين كفروا إذا لم يعتدوا - حتى وإن منعوا إعطاء الجزية والخضوع لسلطان الإسلام. وهذا معارض للنص والإجماع.

وقد ذهب أئمة التفسير والفقهاء^(٢) إلى أن معنى الفتنة - هنا - الشرك والكفر، وأنها لا تزول - ولا يكون الدين كله لله - بعدم الاعتداء من الكفار - وإنما تزول بزوال سلطان الكفر والشرك من الأرض.

وأما ما استند إليه أصحاب القول الأول واعتمادهم على تفسير صاحب المنار لمعنى الفتنة^(٣) - فبالرجوع إلى تفسير المنار نجد أن المؤلف بعد أن نقل تفسير الفتنة في الآية بمعنى الشرك والكفر ونسبه إلى جماهير السلف والخلف وأصحاب التفاسير المشتهرة، قال معارضًا لهم: إن معناها المتبادر من اللفظ هو الاعتداء بحسب اللغة وتاريخ ظهور الإسلام، وأن ذلك هو قول ابن عمر رضي الله عنهما^(٤).

(١) ينظر ما سبق ص ٣٤٢-٣٤٣.

(٢) ينظر ما سبق ص ٣٤٥-٣٤٦.

(٣) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي ص ١١٧.

(٤) ينظر: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا (٩/ ٥٥٣)، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، ط ١ - ١٩٩٠ م.



ويناقش هذا الرأي من عدة أوجه:

الأول: أن قوله أن المتبادر من لفظ الفتنة لغة هو الاعتداء، ويفسر معنى الفتنة على هذا الأساس غير صحيح، وما جاء في القرآن ولسان العرب يخالف ذلك، وقد جاء استعمال الفتنة في القرآن الكريم في معانٍ متعددة، وجاءت تلك المعاني في لسان العرب؛ فمن معاني الفتنة في اللغة:

قال ابن الأعرابي: «الْفِتْنَةُ الْإِخْتِبَارُ، وَالْفِتْنَةُ الْمِحْنَةُ، وَالْفِتْنَةُ الْمَالُ، وَالْفِتْنَةُ الْأَوْلَادُ، وَالْفِتْنَةُ الْكُفْرُ، وَالْفِتْنَةُ اخْتِلَافُ النَّاسِ بِالْأَرَءَاءِ، وَالْفِتْنَةُ الْإِحْرَاقُ بِالنَّارِ»^(١).

وقال ابن الأثير: «وقد كثر استعمالها فيما أخرجه الاختبار للمكروه ثم كثر حتى استعمل بمعنى الإثم والكفر والقتال والإحراق والإزالة والصرف عن الشيء»^(٢). وقال ابن سيده: «والفتنة الكفر»^(٣).

وقد وردت هذه المعاني في القرآن فجاء في معنى الكفر والشرك قوله تعالى: ﴿وَقِيلُوا لَهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]^(٥).

وجاء في معنى الابتلاء والاختبار قوله تعالى: ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾^(٦) وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾

(١) ينظر: لسان العرب (٣١٧/١٣)، وتهذيب اللغة للأزهري (٢١٣/١٤).

(٢) ينظر: لسان العرب (٣١٧/١٣).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٣١٩/١٣).

(٤) ينظر ما سبق ص ٣٤٢-٣٤٣، وآراء المفسرين والفقهاء في تفسيرها. وينظر: لسان العرب (٣١٩/١٣).

(٥) ينظر: تفسير ابن جرير (١٧٨/١٨)، وتفسير ابن كثير (٣٠٧/٣).



[العنكبوت: ٢ - ٣] ^(١).

وقوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ [التوبة: ١٢٦] ^(٢).

وجاء في معنى الاعتداء والاضطهاد قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ

...﴾ [البروج: ١٠] ^(٣).

وجاء في معنى الإثم والضلال قوله تعالى عن المنافقين: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ أُنْذِرْ

لِي وَلَا تَفْتِنِي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا ...﴾ [التوبة: ٤٩] ^(٤)، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا أُنْتَرِ عَلَيْهِ

يَفْتِنِينَ﴾ [١١٢] ﴿إِلَّا مَن هُوَ صَالٍ الْجَبِيمُ﴾ [الصفات: ١٦٢، ١٦٣] أي بمضلين ^(٥).

هذه معان عدة للفظ «الفتنة» جاء بها القرآن وكثر استعمالها في لغة العرب.

فلا يقال - والحال كذلك - أن المتبادر من معنى الفتنة هو الاعتداء، ويحمل السياق

على هذا المعنى؛ بل الحق أن يقال: إن للفتنة معاني عدة، والسياق يحدد المعنى المراد.

وإذا أهملنا سياق الآية وحملنا معنى الفتنة على الاعتداء - أو على أي معنى آخر -

اضطرب في أيدينا المقياس الذي يفسر به الآيات التي ورد فيها لفظ الآيات التي ورد

فيها لفظ الفتنة.

وإذا ما فسرنا - مثلاً - آية ﴿مَا أُنْتَرِ عَلَيْهِ يَفْتِنِينَ﴾ [١١٢] ﴿إِلَّا مَن هُوَ صَالٍ الْجَبِيمُ﴾ على معنى

ما أنتم عليه بمعتدين... اختل المعنى وكذلك آية ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ

تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣] إذا ما فسرناها على معنى الاعتداء

(١) ينظر: تفسير ابن جرير (٢٨/٢٠)، وتفسير ابن كثير (٤٠٤/٣).

(٢) ينظر: تفسير ابن جرير (٧٣/١١)، وتفسير ابن كثير (٤٠٣/٢).

(٣) ينظر: تفسير ابن جرير (١٣٦/٣٠)، وتفسير ابن كثير (٤٩٦/٤).

(٤) ينظر: تفسير ابن جرير (١٤٨/١٠)، وتفسير ابن كثير (٣٦١/٢).

(٥) ينظر: تفسير ابن جرير (١٠٨/٢٣)، وتفسير ابن كثير (٢٣/٤)، واللسان (٣١٩/١٣).



اختل المعنى. فيصبح المعنى أن يصيبهم اعتداء!!، وكذلك آية ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ لو فسرناها على معنى أن الفتنة هي الشرك، فسيختل المعنى ويصبح «وهم لا يشركون» وهذا خطأ ظاهر.

فلا بد - والحال كذلك - أن نحكم السياق في تحديد المعنى، ودعوى أن المتبادر من اللفظ كذا وكذا لا يصلح مبيناً للمعنى الذي تجيء به الآيات، إضافة إلى أن كل معنى من معاني «الفتنة» يحتمل أن يكون هو المتبادر - كما قال ابن الأثير - إذ كثر استعمال الفتنة في تلك المعاني المتعددة.

وإذا حكمنا السياق في تحديد معنى الفتنة؛ فإن المعنى هو ما ذهب إليه الفقهاء والمفسرون^(١).

الثاني: أن المؤلف قد نص على أن جمهور مؤلفي التفاسير المشهورة من السلف والخلف قالوا في تفسير: ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ أي حتى تزول الأديان الباطلة، وتكون الغلبة لدين الإسلام، وذكر أن هذا قول ابن عباس وأبو العالية ومجاهد والسدي ومقاتل وزيد بن أسلم وغيرهم^(٢).

وهؤلاء هم أئمة التفسير من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهم أعلم بلغة العرب وبمعاني القرآن من غيرهم، واستندوا أيضاً على نفس الآيات في تفسير معنى الفتنة. والحقيقة أن تفسيرهم هو الصحيح وغيره مخالف للسياق. وقد سبق ذكر الأدلة على ذلك^(٣).

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب، للسفياني ص ١٥٣.

(٢) ينظر: تفسير المنار (٥٥٣/٩).

(٣) ينظر ما سبق ص ٣٤٢-٣٤٣.



الثالث: وأما ما ذكره صاحب المنار من قول ابن عمر رضي الله عنهما؛ فقد ذكره ابن كثير - أيضًا - من قول أسامة بن زيد وسعيد بن مالك: «قد قاتلنا حتى لم تكن فتنة، وكان الدين كله لله»^(١) - فليس في هذه النصوص وما شابهها دليل على أن ابن عمر وأسامه وغيرهما فسروا الفتنة في آية الأنفال بالاعتداء، ودليل ذلك: ما جاء عنهم في روايات أخرى؛ حيث قالوا: «قاتلنا حتى لم تكن فتنة وكان الدين لله، وفي رواية: وذهب الشرك»^(٢). وهذا القول لا يعدو نص الآية نفسه.

وعن أسامة وسعيد بن مالك أنها قالوا: عندما قال لهما رجل: ألم يقل الله: ﴿وَقَتِّلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ يريد أن يحملها على القتال يوم صفين... فقالوا: «قد قاتلنا حتى لم تكن فتنة وكان الدين كله لله»^(٣).

وأما قول صاحب المنار: «... ولو كانت بمعنى الشرك (أي الفتنة) لما قال ابن عمر قوله هذا؛ فإن الشرك لم يكن قد زال من الأرض ولن يزول» ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً...﴾ [هود: ١١٨ الآية]^(٤)؛ يريد المؤلف أن يستدل على أن معنى الفتنة عند ابن عمر هي الاعتداء، وذلك لأن ابن عمر قال لمن قرأ عليه آية: ﴿وَقَتِّلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾: قد فعلنا.. فدل على أن معنى الفتنة هو الاعتداء.

ولو كان بمعنى الشرك لما قال ابن عمر ذلك؛ لأن الشرك لم يكن قد زال من الأرض ولن يزول.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٠٨، ٣٠٩)، وأثر ابن عمر أخرجه البخاري وتقدم تخريجه كاملاً ص ٣٤٥.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (١/ ٢٢٧، ٢/ ٣٠٨، ٣٠٩).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٠٩)، وينظر أيضًا: تفسير المنار (٩/ ٥٥٣، ٥٥٤).

(٤) ينظر: تفسير المنار (٩/ ٥٥٣).



فالجواب: أن غاية ما نقله المؤلف عن ابن عمر أن رجلاً قال له: قاتِل مع إحدى الطائفتين يوم صفين أو في معركة الجمل - وأراد أن يلزمه بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾. فقال ابن عمر لذلك الرجل: إن القتال الذي تريد أن تحملني عليه هو قتال بين المسلمين في دار الإسلام، وهذه الآية التي ذكرتها لا تدل عليه ولا توجهه. وإنما هذه الآية وردت في قتال المشركين، وأنت تعلم أننا قاتلنا مع رسول الله ﷺ المشركين حتى زالت الفتنة، وفي رواية: «وزال الشرك»، من هذا الموضع الذي تريد أن تحملني على القتال فيه، ولم يبق للمشركين فيه سلطان ولا غلبة.

وهذا حاصل ما جاء في تلك الروايات، وهو لا يدل على أن ابن عمر يفسر الفتنة بمعنى الاعتداء، وفي رواية البخاري - كما سيأتي - ما يدل على خلاف ما ذهب إليه الأستاذ رشيد رضا.

فقوله: «ولو كان بمعنى الشرك لما قال ابن عمر ذلك؛ لأن الشرك لم يكن قد زال من الأرض» يمكن أن يكون هذا الاستنتاج صحيحاً لو أن ابن عمر دعي إلى قتال المشركين - في دار الشرك الممتنعين عن الخضوع لدين الإسلام - وقيل له: إن الله يقول: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ ثم امتنع عن ذلك وقال: هذه الآية لا تلزمني، يمكن حينئذ أن يقال: إن معنى الفتنة عنده ليست الشرك والكفر، بل هي الاعتداء؛ فهو ينتظر من هؤلاء المشركين أن يعتدوا فيقاتلهم!!

ولكن الأمر خلاف ذلك، فإن ابن عمر إنما دعي إلى القتال في دار الإسلام لا في دار الشرك.

وكذلك فإن الرواية التي رواها البخاري واعتمدها صاحب المنار في تفسيره «الفتنة» عند ابن عمر رضي الله عنه - مع أن دلالتها كما سبق - لم تسلم له - كما أراد - وأنه

معارض فيما استنتجه منها... كذلك هو معارض برواية البخاري التي جاءت مع تلك الرواية التي نقلها المؤلف، حيث روى الإمام البخاري بسنده عن سعيد بن جبير قال: «خرج علينا - أو إلينا - ابن عمر فقال رجل: كيف ترى في قتال الفتنة؟ فقال: وهل تدري ما الفتنة؟ كان محمد ﷺ يقاتل المشركين وكان الدخول عليهم فتنة، وليس كقتالكم على الملك»^(١). فهذا هو تفسير ابن عمر لمعنى الفتنة. وابن عمر قاتل المشركين حتى زالت الفتنة من ذلك الموضع. وجواب ابن عمر هنا لا يختلف عن جوابه في رواية البخاري السابقة، ولمن اعترض عليه بآية الأنفال.

ولذلك فإن ابن كثير الذي نقل هذه الروايات نفسها لم يذهب لما ذهب إليه صاحب المنار؛ بل قال بعد ذلك - معتمداً على نص آية الأنفال: ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الَّذِينَ كَلَّهُ لِلَّهِ﴾: «أي يكون دين الله هو الظاهر العالي على سائر الأديان، كما ثبت في الصحيحين: «مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^(٢)»^(٣).

وبهذا يتم الجواب عما ذكره صاحب المنار وغيره من المخالفين من أصحاب القول الأول في مفهوم الجهاد^(٤).

وأما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١]، وقولهم: إن الآية دلت الآية على أن الأصل في علاقة المسلمين بالكافرين هو المسألة

(١) ينظر: فتح الباري (٣١١/٨)، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني (٢٥١/١٨)، وينظر أيضاً: تفسير المنار (٥٥٣/٩)، (٥٥٤).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب فرض الخمس، باب من قاتل للمغنم هل ينقص أجره (٨٦/٤) ح (٣١٢٦)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا (١٥١٢/٣) ح (١٩٠٤).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (٢٢٧/١).

(٤) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب، للسفياني ص ١٥٤-١٥٦ بتصرف.



والموادة، وأن الجهاد إنما هو مشروع لرد العدوان الواقع أو المتوقع، فالجواب عن ذلك:

أن حاصل قولهم أن المعاهدة الدائمة والموادة المؤبدة تقع صحيحة، وأن الأصل في علاقة المسلمين بالكافرين هو السلم الدائمة... ولا يغير هذا الأصل إلا اعتداء الكافرين على المسلمين.

وهذا خلاف ماذهب إليه جمهور الفقهاء إلى أن المعاهدة الدائمة والموادة المؤبدة ليست لازمة بل باطلة، وأن الأصل في علاقة المسلمين بالكافرين هو الجهاد - بعد الدعوة إلى الدين الحق - ولا يجوز تأخير الجهاد إلا حين الضرورة - كالضعف والقلّة - ونحو ذلك، وأن الموادة لا تجوز إلا لضرورة وحيث جاز تأخير الجهاد^(١).

وهم في هذا يفرقون بين حال القوة والكثرة، وحال الضعف والقلّة واستندوا على ما يأتي:

أن الأصل وجوب الجهاد ابتداء لمن امتنع عن قبول ما دعى إليه من الدين الحق، وقد سبق عرض الأدلة على هذا الأصل^(٢)؛ فلا تجوز السلم إلا حين يضعف المسلمون عن إقامة هذا الأصل.

(١) ينظر: شرح السير الكبير لشمس الدين السرخسي (١٦٨٩/٥)، وبدائع الصنائع للكاساني (١٠٨/٧)، وشرح فتح القدير لابن الهمام (٢٩٣/٤)، وحاشية الطحاوي على الدر المختار، لأحمد بن محمد الطحاوي (٤٤٣/٢، ٤٤٤)، دار المعرفة - بيروت، ط ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢٠٦/٢)، والخرشي على مختصر خليل (٣/١٥٠، ١٥١)، والأم (٤/١٨٩، ١٩٠)، والمجموع شرح المذهب (١٨/٢٢١ - ٢٢٢)، وحاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب، عبد الله بن حجازي الشرقاوي (٢/٤٦٦ - ٤٦٨)، المطبعة الأميرية - القاهرة، ط ٣ - ١٢٩٨ هـ، ونهاية المحتاج (٨/١٠٦ - ١٠٨)، وكشاف القناع (٣/١٠٣، ١٠٤)، والمغني (٩/٢٩٧)، وزاد المعاد (٢/٢٠٧، ٢٠٨)، وتفسير ابن كثير (٢/٣٢٢، ٣٢٣).

(٢) ينظر ما سبق مما ذكره أصحاب القول الثاني من الأدلة وذكر أقوال الفقهاء ص ٣٥٣ وما بعدها.

أن عقد المودعة الأصل فيه الجواز^(١)، وتتوقف صحته على شرطين:

أ - تحقيق الضرورة والمصلحة^(٢).

ب - أن لا يكون مؤبداً^(٣).

ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: ٣٥].

فالآية نص في النهي عن الدعوة إلى السلم، ووصف للسلم بأنها وهن ومنهي عنها.

وهذه الآية التي استند الفقهاء إليها، في اشتراط الضرورة أو المصلحة، وهي التي

قيدوا بها الآية السابقة: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَأَجْنَحْ لَهَا﴾^(٤).

وأقوال المفسرين لا تعدو في الحقيقة أقوال الفقهاء، فإن آية: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ﴾

هي في حال الضعف، وآية: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ﴾ هي في حالة القوة^(٥).

(١) جاء في نهاية المحتاج (١٠٦/٨): «وهي جائزة لا واجبة أصالة».

(٢) قال الحافظ ابن حجر في الفتح (٢٧٦/٦): «ومعنى الشرط في الآية أن الأمر بالصلح مقيد بما إذا كان الأحظ للإسلام المصالحة. أما إذا كان الإسلام ظاهراً على الكفر ولم تظهر المصلحة فلا». وينظر ما نقله عن الأوزاعي في هذا المعنى.

(٣) ينظر: المرجع السابق. وسيأتي بحث هذه المسألة بشيء من التفصيل عند الحديث عن الشروط في المعاهدات ص ٤٩٨ وما بعدها.

(٤) ينظر: شرح السير الكبير (١٦٨٩/٥)، وشرح العناية على الهداية (٢٩٣/٤)، وبدائع الصنائع (١٠٨/٧)، وشرح مختصر خليل للخرشي (١٥٠/٣)، وحاشية الدسوقي (٢٠٦/٢)، والمجموع شرح المذهب (٢٢١/١٨)، والمغني (٢٩٦/٩)، كشف القناع (١٠٣/٣)، (١٠٤)، شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي (١٢٥/٢)، قال الخرشي (١٥١/٣): «فإن لم تكن مصلحة لم تجز المهادنة، وإن على مال يدفعه العدو لنا؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾»، وينظر أيضاً: مجموعة بحوث فقهية، لعبد الكريم زيدان ص ٥٨، ٥٩.

(٥) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٨٦٤/٤)، وينظر ما نقله عنه القرطبي (٤٠/٨)، (٢٥٦/١٦)، وينظر أيضاً: تفسير الطبري (٦٣/٢٦)، و تفسير ابن كثير (٣٢٢/٢)، (٣٢٣)، و (١٨١/٤)، تفسير ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ﴾، وأحكام القرآن للجصاص (٦٩/٣)، (٧٠)، وروح المعاني (٢٧/١٠)، والتفسير الكبير (١٨٧/١٥)، وفتح القدير للشوكاني (٣٢٢/٢).



وقال السيوطي في الإتيقان حين الكلام عن أنواع النسخ: «الثالث: ما أمر به لسبب ثم يزول السبب؛ كالأمر حين الضعف والقلّة بالصبر والصفح، ثم نسخ بإيجاب القتال. وهذا في الحقيقة ليس نسخاً بل هو من قسم المنسأة؛ كما قال تعالى: «أو ننسأها» فالمنسأة هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى.

وبهذا يضعف ما لهج به كثيرون من أن الآية في ذلك منسوخة بآية السيف، وليس كذلك بل هي من المنسأة، بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما؛ لعلّة تقتضي ذلك الحكم، بل ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة للحكم»^(١).

فالأصل هو جهاد الكفار حتى يكون الدين كله لله، ويزول سلطان الشرك والكفر من الأرض. وأما المسألة فهي على خلاف الأصل ولا تجوز إلا حال الضرورة، والضعف. وأصحاب القول الأول جعلوا المسألة هي الأصل، والجهاد - حتى تخضع دور الكفر لأحكام الإسلام - هو على خلاف الأصل! وقولهم هذا مغاير تمام المغايرة لما انعقد عليه الإجماع من وجوب الجهاد ابتداءً، وأنه هو الأصل في علاقة المسلمين بالكافرين. ونصوص الفقهاء والمفسرين في مفهوم الجهاد ومفهوم المسألة تؤكد ما سبق نقله من انعقاد هذا الإجماع»^(٢).

(١) ينظر: الإتيقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (٢/ ٢١)، وبهامشه كتاب إعجاز القرآن. المكتبة التجارية الكبرى وتوزيع دار الفكر - بيروت، وينظر أيضاً: البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد ابن عبد الله الزركشي (٢/ ٤٢)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة - بيروت، مصورة من: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط ١ - ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م.

(٢) ينظر ما سبق ص ٣٧١ وما بعدها.



ومنهج أصحاب هذا القول في إعمال آية ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا ﴾ دون مراعاة الآيات الأخرى التي وردت في تحديد غاية الجهاد، ودون إعمال آية ﴿ فَلَا تَهْثُثُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ ﴾ هو من أهم الأسباب التي أدت إلى مخالفتهم في مفهوم الجهاد والخروج عن الإجماع^(١).

وأما احتجاجهم بقوله تعالى في سورة النساء: ﴿ فَإِنْ أَعَزَّ لُوكُمُ فَلَمْ يُقَبِّلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمُ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ٩٠]، وقولهم: قد دلت هذه الآية بوضوح على أن الأصل السلم والجهاد لرد العدوان؛ فالجواب عنه من أحد وجهين:

الوجه الأول: ما سبق ذكره في الجواب عن استدلالهم بالآية السابقة: ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلْسَّلَامِ فَأَجْجَحْ لَهَا ﴾ ، من أن الأصل الجهاد ابتداءً بعد الدعوة إلى الدين الحق، ولا تجوز المسألة إلا حال الضعف والقلّة، وهذه الآية من هذا القبيل، فإن الكف عمن كفّ لم يكن إلا حين القلّة والضعف، أما بعد أن قويت شوكة الإسلام؛ فإن الله أمر بنبذ العهود - كما جاء في سورة براءة - ولم يجز عقدها بعد ذلك إلا لمصلحة أو ضرورة وحيث جاز تأخير الجهاد.

فهذه الآية إذاً في حال الضعف، وإنما جاز للمسلمين العمل بها لأنهم حينئذ لم تكن لهم قدرة على الجهاد حتى يكون الدين كله لله، وأما بعد ذلك لم يجز العمل بها لورود النهي عن المسألة في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَهْثُثُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ ﴾ ولأنه يلزم على العمل بها تعطيل الجهاد^(٢).

الوجه الثاني: أن هذه الآية - كما جاء في السياق - نزلت في خاص من القوم، ولم

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب للسفياي ص ١٥٧-١٦٦ بتصرف.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ١٧٠.



تنزل في الكفار مطلقاً، فهي لم تجئ لتحديد علاقة المسلمين بالكافرين، وإنما جاءت لتحديد علاقة المسلمين بالمرتدين عن دينهم أو المنافقين، فهي في غير محل النزاع، فلا تصلح سنداً لأصحاب القول الأول^(١).

والآية على جميع الأسباب التي ذكرها المفسرون لا تصلح سنداً لأصحاب القول الأول على دعواهم؛ لأنها في غير موضع النزاع، فهي في خاص من الكفار؛ إما أن يكونوا المرتدين أو المنافقين، وحتى الأسباب الأخرى، مع أنها بعيدة عن السياق - إلا أنها تدل على أن هذه الآية في خاص من القوم، فهي إذا لم ترد لتحديد علاقة المسلمين بالكافرين مطلقاً، وإنما وردت لتحديد علاقة المسلمين بطائفة معينة من الكفار ذكرت الآية صفاتهم.

فلا يقال: إنها تدل على أن الأصل في العلاقة مع الكافرين هو السلم، والجهاد لرد العدوان، فضلاً أن يقال إنها تدل دلالة قاطعة على ذلك!.

وناقش أصحاب القول الأول ذلك؛ فقالوا: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ ولا يمتنع أن يكون هذا الحكم عاماً في كل كافر غير معتد، ولا يضمرون نية الاعتداء على المسلمين.

وأجاب الفريق الثاني: أن معنى القاعدة السابقة هو إجراء حكمها على ما مائلها، وليس في الكفار مطلقاً.

وأما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَقَ إِلَيْكُمْ أَسْلَمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤] على أن الأصل في العلاقات الإسلامية مع الأمم هو السلم حتى

(١) ينظر: تفسير الطبري (١٩٢/٥ - ١٩٦)، وتفسير القرطبي (٣٠٦/٥، ٣٠٧)، وأحكام القرآن لابن العربي (٤٦٨/١، ٤٦٩)، والتفسير الكبير للرازي (٢١٨/١٠)، والاستيعاب في بيان الأسباب، سليم الهلالي ومحمد بن موسى آل نصر (٤٤٤/١)، دار ابن الجوزي - الدمام، ط ١ - ١٤٢٥ هـ، وفتح الباري (٣٥٦/٧)، والمحلى لابن حزم (١٤٤/١٣).

يكون اعتداء؛ فالجواب عن ذلك: إننا لا نسلم لهم الاستدلال بهذه الآية على أن الأصل السلم؛ لأن لفظ السلام الوارد في الآية المراد منه «الإسلام» والمعنى الذي جاءت به هذه الآية هو النهي عن نفي الإيمان من غير بينة عمن ادعى الإسلام وقتاله، بدعوى أنه غير مؤمن^(١).

وأما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: ٢٠٨]، وقولهم: إن الآية دلت على أن الأصل في العلاقة هو السلم؛ حيث دعا القرآن الكريم إلى السلم عامة؛ فالجواب عن ذلك: أننا لا نسلم لهم أن الآية تدل على أن الأصل السلم؛ وذلك أن المراد بـ«السلم» في الآية «الإسلام» و«الطاعة». قال ذلك ابن عباس ومجاهد وقتادة والسدي وابن زيد والضحاك^(٢).

فهذه الآية لا تدل على أن المواجهة والمسالمة الدائمة واجبة، ولا تصلح سنداً لأصحاب القول الأول. والله أعلم.

وأما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقِنَّاكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِينِكُمْ أَنَّ تَبْرُوهُمْ وَنُقَسِّطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: ٨]، وقولهم: إن هذه الآية تمثل دستور علاقة المسلمين بغيرهم، وهي نص صريح في أن أصل العلاقة مع غير المعتدين والمظاهرين والمتآمرين هو السلم وليس العدوان؛ فالجواب عن ذلك من وجوه:

الوجه الأول: إن هذه الآية باتفاق ليست ناسخة ولا مخصصة للآيات التي وردت

(١) ينظر: تفسير الطبري (٥/ ٢٢١-٢٢٣)، (٥/ ٣٣٦)، وينظر أيضًا: تفسير ابن كثير (١/ ٥٣٨، ٥٣٩)، وأحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٤٨٠). وينظر: فتح الباري (٨/ ٢٥٨).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٢/ ٣٢٢، ٣٢٣)، وتفسير ابن كثير (١/ ٢٤٧، ٢٤٨)، وتفسير القرطبي (٣/ ٣٢-٣٤)، وينظر أيضًا: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، للسفياي ص ١٨٥.



في بيان علة الجهاد وغايته والتي وردت في الجزية؛ لأن هذه الآيات متأخرة عن آية سورة الممتحنة التي نزلت قبل الفتح^(١).

والمقدم لا ينسخ المتأخر، وقد تقرر بالكتاب والسنة أن غاية القتال ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله، وأن الجهاد واجب ابتداء، وأن المسالمة والمواذعة لا تجوز إلا حال الضرورة والمصلحة.

فلا تكون الآية دليلاً لأصحاب القول الأول؛ لأنها وردت لبيان موقف المسلمين من الكفار المعاهدين؛ فالآية تنص على جواز البر والقسط لمن بينهم وبين المسلمين عهد يلزمهم بكف القتال عن المسلمين، وهذا المعنى لا ينافي ما جاءت آيات القتال من وجوب الجهاد حتى يزول سلطان الشرك والكفر. ولا بأس ببر الكفار والقسط لهم، ما لم يكن في ذلك معونة على المسلمين.

وأما العدل فواجب في كل حال، وهذا يدل عليه الوجه الثاني:

الوجه الثاني: أن هذه السورة التي وردت فيها هذه الآية جاءت ببيان موقف المسلمين من الكافرين، ويشمل هذا الموقف قضية الولاء والمودة والبر والقسط. ونصت الآيات الواردة في هذه السورة على ما يأتي:

نصت على تحريم الولاء والمودة بين المسلمين والكافرين، ومن هذه الآيات ما ورد في أول السورة^(٢) ومنها ما ورد في سور أخرى^(٣).

(١) ينظر: أسباب النزول للواحدي ص ٢٨١، دار الحديث - القاهرة، ط ٢-١٩٩٥ م.
(٢) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ لَهُمُ الْبُحْدَ﴾ ، والكافرون المقاتلون وغير المقاتلين هم أعداء الله. سورة الممتحنة: آية (١).
(٣) وورد في سور أخرى آيات كثيرة منها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾ [المائدة: ٥١]، ومنها قوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].



وهذا الحكم يشمل الكفار المقاتلين وغير المقاتلين، فلا تجوز موالاتهم ولا مودتهم، لا حين القتال ولا في غير حالة القتال^(١).

كما نصت على جواز البر والقسط للذين كفروا، ما لم يكن ذلك معونة لهم على المسلمين. ويدل على هذا الآية التي استدل بها أصحاب القول الأول؛ فآية ﴿لَا يَنْهَكُكُمْ﴾ لم تجب لتقرر أن الأصل السلم وأن الجهاد لرد العدوان كما يقولون... ولم تجب لتقرر أن المودة موصولة لا تنقطع، كما يقول الشيخ أبو زهرة^(٢).

وإنما جاءت كما يقول الحافظ ابن حجر ل«بيان من يجوز برّه، ومن هذه المادة قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان: ١٥] الآية.

ثم البر والصلة والإحسان لا يستلزم التحاب والتوادد المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ٢٢] الآية؛ فإنها عامة في حق من قاتل ومن لم يقاتل^(٣).

الوجه الثالث: أنه لا منافاة بين وجوب جهاد المسلمين للكافرين من جميع أصناف الملل والأديان، وبين برّهم والقسط لهم إذا رغبوا في ذلك، كما لا منافاة بين تحريم مودتهم ومحبتهم وبين جواز البر والقسط لهم. ولا ينافي ذلك إلا إذا كان في صلتهم معونة لهم على المسلمين، وهذا مما لا يجوز^(٤).

(١) لأن النهي وارد في حق من حاد الله ورسوله، وجميع الكفار محادون لله ورسوله ﷺ، فلا يتصور بحال جواز المودة لا بين المسلمين والكفار المعاهدين، حتى يقول بعض المعاصرين: إن المودة موصولة بينهم. ولا بين المسلمين والكفار المقاتلين من باب أولى.

(٢) ينظر كلامه في كتابه: هدي القرآن ص ٣٤٠.

(٣) ينظر: فتح الباري (٥/ ٢٣٢، ٢٣٣).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (٦٦/ ٢٨)، وفتح الباري مع صحيح البخاري (٥/ ٢٣٤). وينظر أيضًا: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، للسفياي ص ١٨٧-١٩٤.



وأما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، على أن الأصل في العلاقة هي السلم، وأن الجهاد لا يشرع إلا لرد العدوان؛ فالجواب عن ذلك: أن الآية في غير محل النزاع؛ لأن الابتداء بالقتال ليس إكراهاً على الاعتقاد، بل هو لإخضاع دار الكفر لسلطان الإسلام، ومما يدل على ذلك ما قاله المفسرون في أسباب نزول هذه الآية.

قال ابن جرير الطبري: «وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في خاص من الناس، وقال: عني بقوله تعالى ذكره: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أهل الكتائب والمجوس، وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق، وأخذ الجزية منه، وأنكروا أن يكون شيء منها منسوخاً»^(١).

وهذا الفهم الذي يقرره المحققون من المفسرين حاصله: أن الآية تنهى عن إكراه من تقبل منه الجزية، وأن الإكراه على الدخول في الإسلام واعتقاده غير متصور؛ لأنه لا سلطان لأحد - غير الله سبحانه وتعالى - على القلوب، وأن الإكراه لا فائدة فيه؛ ومن ثم فهدف الإسلام إقامة سلطان الله في الأرض كلها، ويبطل ما ذهب إليه القائلون بمنع دار الإسلام من ابتداء دار الكفر بالقتال لكي تخضع لسلطان الإسلام ونظامه^(٢).

ثانياً: الرد على احتجاجهم بالسنة:

أما احتجاجهم بقوله ﷺ: «لَا تَتَمَتَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَسَلُّوْا اللَّهَ الْعَافِيَةَ...» - على أن الأصل في العلاقة هو السلم؛ بدليل نهي النبي ﷺ عن تمني لقاء العدو؛ فجوابه: أن

(١) تفسير الطبري (٣/ ١٧)، وينظر أيضاً: تفسير القرطبي (٣/ ٢٨١)، تفسير ابن كثير (١/ ٣١٠)، وتفسير الشوكاني (١/ ٢٤٦، ٢٤٧)، وتفسير الرازي (٧/ ١٦)، وفتح البيان (١/ ٤٢٦، ٤٢٧)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٣٣).

(٢) وينظر: بحث د. عبد الكريم زيدان في دفع القول بحرية السلطة لدار الكفر، وتقديره وجوب ابتداء دار الكفر بالقتال، ومناقشته الأقوال المعارضة - مجموعة بحوث فقهية ص ٥٣-٥٧ وما بعدها.



ذلك لا يفهم منه النهي عن ابتداء الكفار بالقتال؛ وإلا كان معارضا لآيات سورة التوبة المحكمة، ولذلك حمله كافة شراح الحديث على معاني بعيدة كل البعد عن الدعوة إلى الانعزال وترك القتال، فقالوا: أمر بترك التمني لما فيه من التعرض للبلاء وخوف اغترار النفس؛ إذ لا يؤمن غدرها عند الوقوع^(١)، وقيل غير ذلك.

وجميع ما قيل في شرح هذا الحديث بعيد تماما عن ذلك الذي ذهب إليه القائلون بأن الأصل السلم.

وليس هناك تعارض بين أن يأمر الله عباده بأن يخرجوا لجهاد الأمم الكافرة حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، وبين أن ينهاهم النبي ﷺ عن تمني لقاء العدو، لأن الأمر الأول تكليف بواجب، والثاني تربية لنفس هذا المكلف بالواجب.

ولأنه بالإمكان أن يتمنى الخارجون عدم لقاء العدو، كأن يسلم العدو إذا علم بمسير المسلمين إليه فيعفي المسلمين من اللقاء المسلح، وقد خرج النبي ﷺ فاتحا وهو يتمنى ألا يحدث صدام مسلح في مكة، حيث اتخذ كافة التدابير لذلك، وعندما وقعت مواجهة من خالد لبعض فرق مكة قال: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدٌ»^(٢).

وأما احتجاجهم بقوله ﷺ: «دَعُوا الْحَبْشَةَ مَا وَدَّعُوكُمْ، وَاتْرُكُوا التُّرْكَ مَا تَرَكُوكُمْ»^(٣). على أن أصل العلاقة هي السلم؛ لأمره ﷺ بعدم التعرض للفريقين وكانوا وثنيين ونصارى - فالجواب: أن قول النبي ﷺ: «دَعُوا الْحَبْشَةَ مَا وَدَّعُوكُمْ،

(١) ينظر: فتح الباري (١٠/ ١٩٠)، وعمدة القاري (١٤/ ٢٧٤)، وشرح النووي على مسلم (١٢/ ٤٥)، وشرح السيوطي لمسلم (٤/ ٣٤٤)، وعون المعبود (٧/ ٢١١)، وفيض القدير (٦/ ٣٨٨).

(٢) أخرجه البخاري، كتب الدعوات، باب رَفَعَ الْأَيْدِي فِي الدُّعَاءِ (٤/ ٧٨) ح (٦٣٤٠)، من حديث عبد الله بن عمر.

(٣) تقدم تخريجه ص ٣٤٨.



وَاتْرَكُوا التَّرِكَ مَا تَرَكُوكُمْ»، استثناء من القاعدة العامة في قتال الناس جميعاً؛ وعلته التخفيف عن الأمة الإسلامية، وسبب هذا التخفيف هو خوف النبي ﷺ على أمته؛ لأن الحبيشة بلاد وعرة مهلكة، وبينها وبين المسلمين بحار وقفار.

ولأن الترك بلادهم بعيدة وشديدة البرد، والعرب هم جند الإسلام يخشى عليهم من الإفناء^(١)، ولم يقصد النبي ﷺ الترك الدائم في المدة الأولى التي تكون فيها الأمة أضعف عن غزو تلك البلاد الوعرة؛ لذلك قال: «مَا وَدَّعُوكُمْ»، «مَا تَرَكُوكُمْ»، أي: اتركوهم في أول الأمر، وهي المدة التي ستركونكم فيها.

والذي يدل على ذلك ويؤكد أنه أن النبي ﷺ أخبر بأن المسلمين سيقاتلون الترك فقال: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا التَّرِكَ»^(٢) وقد قاتلهم المسلمون في عقر دارهم، وفتحوا بلادهم وأدخلوهم في دين الله.

وقال الخطابي في هذا الحديث: «والجمع بين هذا الحديث ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]، أن الآية مطلقة، والحديث مقيد، فيحمل المطلق على المقيد، ويجعل الحديث مخصصاً لعموم الآية»^(٣). وقال الطيبي رحمه الله: «ويحتمل أن تكون الآية ناسخة للحديث لضعف الإسلام»^(٤).

(١) ينظر: عون المعبود (٢٧٦/١١)، وحاشية السندي (٤٤/٦).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب في قتال الترك (٤٣/٤) ح (٢٩٢٨)، ومسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت... (٢٢٣٣/٤) ح (٢٩١٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، واللفظ للبخاري.

(٣) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم (٢٧٦/١١)، وفيض القدير (٥٣٠/٣).

(٤) ينظر: عون المعبود (٢٧٦/١١)، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملا علي القاري (٤١٦/١٥).



وأما احتجاجهم بأحاديث النهي عن قتل النساء والصبيان والرهبان والشيخ الكبير والأعمى والزمنى ونحوهم؛ لأنهم ليسوا من المقاتلة، على ما ذهبوا إليه؛ فالجواب عن ذلك: أن هذا في غير محل النزاع؛ فأدلة النهي عن قتل هؤلاء يعتبر دليلاً على مسألة أخرى غير هذه المسألة التي نحن بصددتها، وهي مسألة: السبب الموجب للقتل: أهو الكفر أم الحرابة؟

بينما هذه المسألة المعروضة مغايرة لتلك؛ فالقتل غير القتال، والسبب الموجب للقتل غير السبب الباعث على القتال، فالأمة يجب عليها أن تقاتل ابتداءً، وأن تطلب الأمم الكافرة وإن لم تبدأها هذه الأمم بالقتال أو العدوان، فإن وقع قتال فلا خلاف بين العلماء في جواز قتل من مارس القتال من الكفار أو أعان عليه، حتى ولو كان امرأة أو شيخاً أو راهباً.

أما من لم يشارك في القتال مع الكفار من أهل الكفر فهل يباح قتله أم لا؟ فهذا الذي فيه الخلاف، والنصوص تدل على النهي عن قتل هؤلاء^(١)، والله أعلم.

ثالثاً: الرد على احتجاجهم بالسيرة النبوية وتاريخ خلفاء المسلمين، وقولهم: إن الرسول ﷺ لم يكن هو البادئ بالهجوم أبداً لمن سالموه، وكفوا أيديهم عنه، وألقوا إليه السلم؛ وأن فتوحات المسلمين ومعاركهم عبر تاريخ الإسلام الطويل لم تكن إلا ردّاً

(١) ذهب الجمهور إلى أن علة القتل هي الاعتداء، وذهب الشافعي إلى أنها الكفر، والصحيح مذهب الجمهور لورود الأحاديث الصحيحة بالنهي عن قتل بعض من تحقق فيهم وصف الكفر؛ فلو كان هو الموجب للقتل لجاز قتلهم، ومن وردت النصوص بالنهي عن قتله النساء والرهبان ونحو ذلك كما تقدم. وينظر على سبيل المثال: شرح فتح القدير (٤/ ٢٩٠، ٢٩١)، وكذا بداية المجتهد (١/ ٣٢٦-٣٢٨). وينظر أيضاً: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما لعابد السفيني من ص ٩١ إلى ٩٨، وص ١٩٧.



لعدوان، أو منعاً لفتنة المؤمنين، أو تأميناً لدولة الإسلام من المتربصين والمتآمرين، أو تحريراً لشعوب مستضعفة من ظالمهم، ونسبة ذلك إلى الإمام ابن تيمية في رسالته - المنسوبة إليه - (قاعدة في قتال الكفار)، وإلى تلميذه ابن القيم - فالجواب عن ذلك:

أن المعروف المشهور من سيرة الرسول ﷺ وخلفائه خلاف ما ذكروه، وما ذكره عنه ﷺ في ذلك إنما كان قبل أن يستقر الأمر على جهاد المشركين كلهم حتى يكون الدين كله لله، أو يعطي أهل الكتاب الجزية عن يد وهم صاغرون.

فقد مر المسلمون في علاقتهم مع غيرهم بثلاث مراحل: مرحلة الدعوة إلى الإسلام بصفة سلمية دون الرد على اعتداءات الأعداء، ومرحلة الدعوة السلمية مع الرد على اعتداءات العدو بالمثل فقط، وأخيراً مرحلة الإذن في قتال المشركين كافة حتى يعلنوا إسلامهم أو يستسلموا للمسلمين^(١).

قال ابن القيم: «فصل في ترتيب سياق هديه مع الكفار... (إن النبي ﷺ) أقام بضع عشرة سنة بعد نبوته ينذر بالدعوة بغير قتال ولا جزية، ويؤمر بالكف والصبر والصفح. ثم أذن له بالهجرة وأذن له في القتال، ثم أمره أن يقاتل من يقاتله ويكف عمن اعتزله ولم يقاتله، ثم أمره بقتال المشركين حتى يكون الدين كله لله»^(٢).

وهذه المراحل ذكرها العلماء في مذاهب الفقه المختلفة^(٣).

(١) ينظر: شريعة الحرب في السيرة النبوية الشريفة، عبد السلام بلاجي ص ١١٦، بحث ضمن كتاب التشريع الدولي في الإسلام تنسيق فاروق حمادة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط ١ - ١٩٩٧م.

(٢) ينظر: زاد المعاد لابن القيم (٢/٢٠٧، ٢٠٨).

(٣) ينظر: المبسوط للرخسي (١٠/٢، ٣)، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام (١/٢٨٢)، وأحكام القرآن للشافعي (٢/٩-١٩)، ومقدمات ابن رشد (١/٣٧١-٣٧٢)، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (١/٧٤)، وزاد المعاد لابن القيم (٣/٦٩-٧١).

وأما ما نسب إلى شيخ الإسلام ابن تيمية في الرسالة المنسوبة إليه (قاعدة مختصرة في جهاد الكفار ومهادنتهم):

فأولاً: لم يثبت نسبة هذه الرسالة إلى شيخ الإسلام، وذلك من وجهين:

الأول: ما قاله جامع الفتاوى الكبرى من أن هذه الرسالة لا يعرفها لابن تيمية^(١).

الثاني: أن رأي شيخ الإسلام ابن تيمية في العلاقة بين المسلمين والكافرين يناقض ما ورد في الرسالة المنسوبة إليه؛ حيث إن مذهبه في الجهاد هو مذهب الفقهاء، بل هو نفسه الذي نقل الإجماع على وجوب بداءة الكفار بالقتال حتى يزول سلطان الشرك والكفر من الأرض، ومن ذلك:

قوله في مجموع الفتاوى: «أصل القتال المشروع هو الجهاد ومقصوده أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين، وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة كالنساء والصبيان.. فلا يقتل عند جمهور العلماء إلا أن يقاتل.. (وهو) الصواب»^(٢).

قوله في موضع آخر من مجموع الفتاوى أيضاً: «ولهذا أوجبت الشريعة قتال الكفار، ولم توجب قتل المقدور عليهم منهم... فإنه يفعل فيه الإمام الأصلح من قتله أو استعباده أو المنّ عليه أو مفاداته بهال أو نفس عند أكثر الفقهاء كما دل عليه الكتاب

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٥/٨). وينظر أيضاً: ما كتبه الشيخ سليمان بن عبد الرحمن بن حمدان في رسالة له بعنوان: «كتاب دلالة النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع» حيث أوضح فيها بطلان ما نسب إلى شيخ الإسلام في رسالة القتال. طبعة دار الطباعة والنشر بعمان. ومن نقل عنه كذلك الشيخ محمد بن إبراهيم، مفتي المملكة العربية السعودية، كما جاء في مجموع فتاواه (٦/١٩٨-٢٠١)، وكذلك الشيخ عبد العزيز بن باز، مفتي المملكة العربية السعودية، كما جاء في مجموع فتاواه (٣/١٧١-٢٠١).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٣٥٤/٢٨).



والسنة...»^(١) لأن «القتال أوسع من القتل»^(٢).

بل إن ابن تيمية ينص على وجوب جهاد من لم يلتزم جهاد الكفار ابتداء ودفعاً، ومن لم يقل به بطريق الأولى؛ حيث قال: «فأيا طائفة امتنعت... عن التزام جهاد الكفار (والجهاد يشمل عنده جهاد الابتداء وجهاد الدفع)، أو ضرب الجزية على أهل الكتاب؛ (فإنها) تقاتل عليها وإن كانت مقررة بها، وهذا لا أعلم فيه خلافاً بين العلماء»^(٣).

فهذه نصوص ابن تيمية، وغيرها مما جاء في كتبه^(٤) تدل دلالة واضحة على بطلان ما نسب إليه في تلك الرسالة، ومن ثم يبطل كل رأي استند عليها^(٥)، وكذلك كل ما نسب أصحاب القول الأول - سواء ما نسبته الشيخ أبو زهرة، أم ما نسبته د. الزحيلي - أم ما نسبته غيرهما؛ كالقرضاوي - إلى ابن تيمية؛ اعتماداً منهم على تلك الرسالة.

ثانياً: على فرض صحة نسبتها إليه؛ فإنه ليس فيها ما ينفي جهاد الطلب - كما تصور البعض ممن لم يفهموا مقصد شيخ الإسلام منها، الذي أنشأ هذه الرسالة للرد على قول من يرى قتل (كل كافر)؛ سواء كان قادراً على القتال أو عاجزاً عنه، وسواء كان مسلماً أو محارباً، وسواء كان من الرهبان أو لم يكن، وسواء كان شيخاً كبيراً أو شاباً فتياً.

(١) ينظر: المرجع السابق (٣٥٥ / ٢٨).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٤٧٦، ٤٧٥ / ٢٨).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى الكبرى (٥٠٣ / ٢٨).

(٤) وينظر إضافة إلى ما ذكر - مما يبين بطلان ما نسب إلى ابن تيمية - الفتاوى الكبرى (٣٤٩ / ٢٨)،

٣٥٤، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٦، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٠٢-٥٠٦، ٥١٠، ٥١١،

٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٦، ٥٥٧) حيث تحدث ابن تيمية عن مفهوم الجهاد في جزء كامل سوى أماكن

متفرقة (٣٥ / ٣٦، ٣٧، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٧٢)، وكذا الجواب الصحيح (١ / ٧٣، ٧٤، ١٠١، ١١٢،

٧٥، ١٥٧)، (٢ / ٣٥، ٧٢، ٧٤)، والصارم المسلول (٣٤٤، ٢١٣، ١١٢، ٣٤٥.

(٥) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب، وأصل العلاقة بينهما، لعابد السفيناني ص ٢٢٧-٢٢٨.



ولا يستثنى هؤلاء من القتل إلا الصبيان لعدم بلوغهم، وكذا النساء؛ لأنهن يصبحن سبيًا بنفس الاستيلاء عليهن؛ فهن كالمال. ولهذا قال ﷺ في أول هذه الرسالة مبينًا سبب كتابتها:

«فصل في قتال الكفار : هل هو سبب المقاتلة أو مجرد الكفر؟

وفي ذلك قولان مشهوران للعلماء :

الأول : قول الجمهور، كما لك، وأحمد بن حنبل، وأبي حنيفة وغيرهم.

الثاني: قول الشافعي وربما علل به بعض أصحاب أحمد....

وقول الجمهور: هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار»^(١).

وقد رد ﷺ على هذا القول الضعيف في رسائله الأخرى بما يوافق ما في هذه الرسالة لمن تأمله. فلا جديد فيها^(٢)!

الرد على احتجاجهم بالمعقول:

لا جدال في أن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى دين الله، ولكن من قال إن الجهاد في سبيل الله تعالى يهدف إلى إكراه الناس على الدين أو حملهم بالقهر على العقيدة، إن الجهاد في سبيل الله يهدف إلى إزالة الإكراه الذي تمارسه الإمبراطوريات الشريرة، وإلى إتاحة حرية العقيدة للناس؛ وذلك بكسر عمود فسطاط الباطل، فإذا ما خرَّ على عروشه وتحرَّر الناس من سجنه قيل لهم: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾.

وتفسير الرازي خارج عن محل النزاع؛ فهو يتحدث عن أن جبر الناس على الإيمان

(١) ينظر: قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم ص ٨٧-٩٠.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية، لابن تيمية ص ١٠٦، ومجموع الفتاوى (٢٨/٦٥٩-٦٦١)، (١٠١/١٠٣).



ينافي التكليف، ويضاد الحكمة من جعل الدنيا دار امتحان وإبتلاء، وهذا حديث عن حكمة الله القدرية، لا عن الحكم الشرعي الذي كلفت به الأمة الإسلامية.

مناقشة أصحاب القول الثاني:

ناقش الفريق الأول القائلون بأن الأصل في العلاقة هي السلم وأن القتال لا يشرع إلا لرد الاعتداء ما احتج به الفريق الثاني على النحو التالي:

أولاً: مناقشة احتجاجهم بالآيات: أن آيات القتال منها ما هو مقيد ومبين للسبب كآية البقرة، ومنها ما هو مطلق عن السبب كآيات الأنفال والتوبة، «ومن حمل الأمر بالقتال فيها على عمومها ولو مع انتفاء شرطه فقد أخرجها عن أسلوبها وحملها ما لا تتحمل»^(١).

بل المطلق يحمل على المقيد ويصبح المعنى أن مشروعية الجهاد - كما جاءت بها آيات القتال - هي دفع العدوان فقط، وأما قتال الممتنعين - عن الخضوع لسلطان الإسلام - ابتداء ممنوع، بل هو من العدوان المنهي عنه؛ لأن شرط جواز القتال هو الاعتداء من الكافرين الواقع أو المتوقع.

أجاب الفريق الثاني على هذا الاعتراض فقالوا: دعوى أن الآيات المتأخرة جاءت مطلقة عن السبب غير صحيحة، حيث نصت - كما قال المفسرون والفقهاء - على غاية القتال ومقصوده، وسببه أن يكون الدين لغير الله، ومتى كان الدين كله لله فإن غاية القتال تتحقق ويزول سببه^(٢)، فكيف يقال: إن الآيات المتأخرة جاءت مطلقة عن السبب، ويمكن الجمع بينها وبين الآيات المتقدمة؟!.

فلازم قول هذا الفريق أن الكفار إذا كفوا عن الاعتداء - حتى مع عدم الاستجابة

(١) ينظر: تفسير المنار (٢/ ٢١٥).

(٢) ينظر ما سبق ص ٣٥٣-٣٥٤.

للدین الحق والخضوع لسلطان الإسلام فلا قتال.

ولازم قول الفقهاء والمفسرين أن الكفار إذا كفوا عن الاعتداء، ولم يستجيبوا للدین الحق والخضوع لسلطانه؛ وجب قتالهم حتى يكون الدین كله لله.

بينما قول هذا الفريق يشمل قول الفقهاء والمفسرين؛ لأننا إذا قلنا: إن مقصود الجهاد هو أن يكون الدین كله لله، دخل فيه رد الاعتداء بطريق الأولى، أما إذا قلنا: إن مقصود الجهاد هو رد العدوان؛ فإنه لا يتضمن المعنى الوارد في الآيات المتأخرة، وهو ما ذهب إليه الفقهاء والمفسرون^(١).

ويؤكد هذا أن الذين ذهبوا إلى أن آية الجهاد في سورة البقرة تدل على جهاد الدفع فقط؛ ذهبوا إلى القول بالنسخ... ولو كان الجمع ممكناً لذهبوا إليه.

والحاصل أن دعوى - أصحاب القول الأول - أن الجهاد إنما شرع لرد الاعتداء منقوضة بالكتاب والسنة والإجماع^(٢).

واعترض أصحاب القول الأول على استدلال أصحاب القول الثاني بقوله تعالى في آية الأنفال: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ على وجوب بداءة الكفار بالقتال، وأن الفتنة في الآية هي الشرك والكفر، فقالوا: لا نسلم بدلالة الآية على ما ذهبتم إليه، وقد فسر جمع من أئمة التفسير الفتنة المذكورة في الآية بخلاف ما ذكرتم.

قال الإمام أبي بكر الرازي (الخصائص) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ﴾: «روى جماعة من السلف: أن المراد بالفتنة ههنا: الكفر. وقيل: إنهم كانوا

(١) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب، وأصل العلاقة بينهما للسفياي ص ١٤٤-١٤٧.

(٢) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب، وأصل العلاقة بينهما للسفياي ص ١٤٦.



يفتنون المؤمنين بالتعذيب، ويكفرونهم على الكفر، ثم عيروا المؤمنين بأن قتل واقد بن عبد الله - وهو من أصحاب النبي ﷺ - عمرو بن الحضرمي - وكان مشركاً - في الشهر الحرام، وقالوا: قد استحل محمد القتال في الشهر الحرام، فأنزل الله: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾، يعني: كفرهم وتعذيبهم المؤمنين - في البلد الحرام وفي الشهر الحرام - أشد وأعظم إثمًا من القتل في الشهر الحرام^(١) اهـ.

قال الدكتور يوسف القرضاوي: «يشير إلى الآية الكريمة من سورة البقرة: ﴿يَسْتَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكَفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧]، فأقر بأن القتال في الشهر الحرام أمر كبير، ولكن أكبر منه عند الله: الصدد عن سبيل الله والمسجد الحرام وإخراج أهله منه، وفتنتهم في دينهم بالأذى والتعذيب، وهذا أشد من القتل، وأكبر من القتل. وهذا هو الصحيح في تفسير معنى الفتنة^(٢).

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا: إن جمهور مؤلفي التفاسير المشهورة من السلف والخلف قالوا في تفسير: ﴿وَقَتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾: أي حتى تزول الأديان الباطلة وتكون الغلبة لدين الإسلام، وذكر أن هذا قول ابن عباس وأبو العالية ومجاهد والسدي ومقاتل وزيد بن أسلم وغيرهم. وهؤلاء هم أئمة التفسير من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهم أعلم بلغة العرب وبمعاني القرآن من غيرهم، واستندوا أيضًا على نفس الآيات في تفسير معنى الفتنة.

(١) ينظر: أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الجصاص (٢٥٩/١)، وينظر أيضًا: التفسير الكبير (١٥/١٦٨، ١٦٩)، ومحاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي (٢/٥٧-٥٩)، تحقيق: محمد باسل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤١٨ هـ.

(٢) ينظر: فقه الجهاد، للقرضاوي (١/٢٦٠).

تفسيرهم هو الصحيح وغيره مخالف للسياق. وقد سبق ذكر الأدلة على ذلك^(١).
وأما ما نقله الدكتور يوسف القرضاوي عن الرازي فتعرف حقيقته بالرجوع إلى
تفسير الرازي، حيث قال في تفسيره لآية: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ
وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾، قال: «فهذا يدل على حمل الفتنة على الشرك؛ لأنه ليس
بين الشرك وبين أن يكون الدين لله واسطة، والمراد منه أن يكون تعالى هو المعبود المطاع
دون سائر ما يعبد ويطاع، فصار التقدير كأنه تعالى قال: وقاتلوهم حتى يزول الكفر
ويثبت الإسلام»^(٢).

هذه هي نظرة الإمام الرازي لمفهوم الجهاد فلا استدلال بكلامه على أن الجهاد لرد الاعتداء
والأصل - السلم - أي سلم - دون أن يحقق مقصد الرازي من كلامه خطأ بلا ريب.
فإذا تبين أن الإمام الرازي لا يعدو رأيه في الجهاد رأي غيره من المفسرين، وأن
غاية الجهاد عنده هي أن يكون الدين كله لله، وأن أهل الكتاب يقاتلون حتى يعطوا
الجزية عن يد وهم صاغرون. وأن معنى الفتنة في آيات الجهاد الشرك والكفر، وأن الله
أمر بقتال الكفر سواء قاتلوا أو لم يقاتلوا إذا تبين هذا فلا يجوز لأحد أن يأخذ بعض
كلامه، ويحاول أن يستند عليه لإثبات أمور لا يقول بها.

كما ناقش أصحاب القول الأول احتجاج أصحاب القول الثاني بقوله تعالى من
سورة براءة: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ
وَأَحْضَرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا
سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥]. وقولهم: إن هذه الآية من العمومات الصارفة

(١) كما تقدم عند مناقشة أدلة أصحاب القول الأول من الكتاب ص ٣٤٣ وما بعدها.

(٢) ينظر: التفسير الكبير لفخر الدين الرازي (٥/١٤٦).



الناسخة لما قبلها من مراحل تشريع الجهاد؛ لكونها عامة ومتأخرة؛ فقالوا: الجواب عن ذلك من وجهين:

الأول: أن الآية تتحدث عن فريق خاص من المشركين نقضوا عهدهم مع رسول الله ﷺ وظاهروا عليه أعداءه، وليست الآية عامة في كل المشركين^(١).

الوجه الثاني: إن دعوى أن هذه الآية ناسخة للآيات التي تنهى عن ابتداء القتال على المعتدين لا دليل عليها.

ودعوى النسخ في كتاب الله من غير برهان ولا بينة لا تجوز، كما هو مقرر عند علماء الأصول^(٢).

قالوا: ومن شروط قبول النسخ عند مَنْ سَلَّمَ به: أن يكون هناك تعارض حقيقي بين النصّ الناسخ، والنصّ المنسوخ، بحيث لا يمكن الجمع بينهما بحال من الأحوال، أما إذا أمكن الجمع ولو في حال من الأحوال، فلا يثبت النسخ، لأنه خلاف الأصل.

ولهذا رأينا شيخ المفسرين ابن جرير الطبري في تفسيره (جامع البيان) يرفض كثيراً من دعاوى النسخ المروية عن بعض المفسرين؛ إذ لم يجد تنافياً كاملاً بين الناسخ والمنسوخ.

انظر قوله فيما روي عن قتادة في الآية الكريمة من سورة الأنفال: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١]، فقد ذهب قتادة إلى أن هذه الآية كانت قبل نزول سورة (براءة)، فلما نزلت نسخت ذلك، بمثل قوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا لِلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ

(١) ينظر: النسخ في القرآن الكريم لمصطفى زيد (٢/٦-٧)، عناية: د. محمد يسري إبراهيم، دار اليسر-القاهرة، ط ١-١٤٢٧ هـ.

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٤/٨٣، ٨٤).



كَأَفَّةً ﴿[التوبة: ٣٦]، فأمرت بقتالهم على كل حال حتى يقولوا: لا إله إلا الله.

وورد عن عكرمة والحسن البصري ما يوافق قول قتادة، وإن جعلنا الآية الناسخة من براءة: ﴿فَلْيُلْأَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا يَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

قال الطبري رحمه الله يردُّ هذه الدعوى: «فأما ما قاله قتادة ومَن قال مثل قوله - من أن هذه الآية منسوخة - فقول لا دلالة عليه من كتاب، ولا سنة، ولا فطرة عقل، وقد دللنا - في غير موضع من كتابنا هذا وغيره - على أن الناسخ لا يكون إلا ما نفى حكم المنسوخ من كل وجه، فأما ما كان بخلاف ذلك، فغير كائن ناسخاً»^(١).

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا:

أما الوجه الأول: ودعوى أن الآية خاصة بأقوام معينين من المشركين وليست عامة في كل مشرك؛ فقول لا دليل عليه؛ وسياق الآيات لا يدل عليه؛ حيث قسمت الآيات المشركين المعاهدين إلى قسمين:

الأول: من له عهد مطلق أو له عهد دون الأربعة أشهر.

الثاني: من له عهد مؤقت فوق الأربعة أشهر.

وبينت الآيات حكم كل قسم منهما، كما قال ابن كثير واختاره ابن جرير الطبري^(٢).

فالآيات عامة في كل المشركين على نحو ما سبق؛ فأين دعوى الخصوصية؟!

وأما الوجه الثاني: فلا تلازم بين ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من جعل

(١) ينظر: تفسير الطبري (١٤/٤٠-٤٢) بتحقيق شاکر.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (٤/١٠٢).



أصل العلاقة السلم، وبين القول بكون الآيات محكمة غير منسوخة؛ ودليل ذلك أن من ذهب إلى عدم النسخ؛ لم يذهب إلى ما يقوله أصحاب القول الأول؛ فالطبري الذي نقل عنه أصحاب القول الأول اعترضه على دعوى النسخ في الآية؛ بل ذهب إلى العمل بالآيتين؛ فقال: «وقول الله في براءة: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، غير نافٍ حكمه حكم قوله: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]؛ لأن قوله: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ﴾، إنما عني به بنو قريظة، وكانوا يهودًا أهل كتاب، وقد أذن الله جل ثناؤه للمؤمنين بصلح أهل الكتاب ومطاركتهم الحرب على أخذ الجزية منهم. وأما قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] فإنما عني به مشركو العرب من عبدة الأوثان، الذين لا يجوز قبول الجزية منهم. فليس في إحدى الآيتين نفي حكم الأخرى، بل كل واحدة منهما محكمة فيما أنزلت فيه»^(١).

فمذهب ابن جرير - مع رده ما نقل عن قتادة في النسخ - ترك حرب أهل الكتاب على أخذ الجزية منهم؛ وليس مطلقًا كما يقول أصحاب القول الأول^(٢). فلا تلازم إذن بين القول بالنسخ أو عدمه، وبين ما ذهب إليه أصحاب هذا القول.

(١) ينظر: تفسير الطبري (١١/ ٢٥٤).

(٢) وينظر أيضًا قوله في تفسير سورة براءة، بعد نقله قول قتادة بنسخ آية سورة محمد: ﴿حَتَّىٰ إِذَا تَخَمُّضُوا فَتُدْرَأُ الْوَقَاقِ﴾ [محمد: ٤]: نسخها قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]. حيث قال: «والصواب من القول في ذلك عندي، قول من قال: «ليس ذلك بمنسوخ». ثم قال: «وقد دللنا على أن معنى "النسخ"، هو نفي حكم قد كان ثبت بحكم آخر غيره. ولم تصح حجة بوجوب حكم الله في المشركين بالقتل بكل حال، ثم نسخه بترك قتلهم على أخذ الفداء، ولا على وجه المنّ عليهم. فإذا كان ذلك كذلك، وكان الفداء والمنّ والقتل لم يزل من حكم رسول الله ﷺ فيهم من أول حرب حاربهم، وذلك من يوم بدر كان معلومًا أن معنى الآية: فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، وخذوهم للقتل أو المنّ أو الفداء، واحصروهم. وإذا كان ذلك معناه، صح ما قلنا في ذلك دون غيره»؛ تفسير الطبري (١١/ ٣٤٩).

كما ناقش أصحاب القول الأول احتجاج أصحاب القول الثاني بقوله تعالى من سورة براءة: ﴿فَتِلْكَ الْأَیُّمُ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلَا یَوْمُ الْآخِرِ وَلَا یُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا یَدِیْنُونَ دِیْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

وقولهم: إن هذه الآية واضحة الدلالة في تقرير حق الدولة الإسلامية في قتال أهل دار الحرب ابتداء حتى يخضعوا لسلطان الدولة الإسلامية ولقانونها الإسلامي، وحيث إن هذه الآية متأخرة في النزول عن آية: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ الَّذِينَ يَقْتُلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠]، فتكون هي واجبة التطبيق، باعتبارها ناسخة لما قبلها، فقالوا: إن الآية تتحدث عن طائفة مخصوصة من أهل الكتاب وهم الذين بدؤوا المسلمين بقتل دعائهم والتحرش بهم، وليس كل أهل الكتاب؛ ومن ثم فلا يصح تعميم الحكم على جميع أهل الكتاب. يقول الدكتور يوسف القرضاوي: «ومن الواضح لمن تدبر آيات القرآن، وربط بعضها ببعض: أن هذه الآيات نزلت بعد غزوة تبوك، التي أراد النبي ﷺ فيها مواجهة الروم، والذين قد واجههم المسلمون من قبل في معركة مؤتة، واستشهد فيها القادة الثلاثة الذين عيّنهم النبي ﷺ على التوالي: زيد بن حارثة، وجعفر بن أبي طالب، وعبد الله بن رواحة.

فالمعركة مع دولة الروم كانت قد بدأت، ولا بد لها أن تبدأ، فهذه الإمبراطوريات الكبرى لا يمكن أن تسمح بوجود دين جديد يحمل دعوة عالمية لتحرير البشر، من العبودية للبشر، وخلاصة دعوته: ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللّٰهِ﴾ [آل عمران: ٦٤]. وهؤلاء يريدون أن يكونوا أرباباً لشعوبهم من دون الله!



وهم الذين بدءوا المسلمين بقتل دعايتهم والتحرُّش بهم، وهو المعهود والمتنظر منهم، فهذه معركة حتمية لا بد أن يخوضها المسلمون، وهي كره لهم.

وقد رأينا الرسول الكريم ﷺ أقدم على غزوة تبوك حين بلغه أن الروم يعدُّون العدة - بوساطة حلفائهم من قبائل العرب - لغزوه في عقر داره في المدينة، فأراد أن يغزوهم قبل أن يغزوه، ولا يدع لهم المبادرة، ليكون زمامها بأيديهم. وهذا من الحكمة وحسن التدبير. وهو مما اعتبره الكتاب العسكريون في عصرنا من (العبقريّة العسكرية) ^(١) للرسول الكريم ﷺ.

فالآية الكريمة هنا تأمر باستمرار القتال لهؤلاء الروم الذين يزعمون أنهم أهل كتاب، وأنهم على دين المسيح، وهم أبعد الناس عن حقيقة دينه. فقد حرّفوا النصرانية الأصيلة عن التوحيد، وأدخلوا فيها عناصر من وثنيّتهم القديمة...

وهذه الآية لا يجوز أن تقرأ منفصلة عن سائر الآيات الأخرى في القرآن، فإذا وجد في أهل الكتاب من اعتزل المسلمين، فلم يقاتلوهم، ولم يظاهروا عليهم عدوّاً، وألقوا إليهم السلم، فليس على المسلمين أن يقاتلوهم، وقد قال الله تعالى: في شأن قوم من المشركين: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا عَنْكُمْ فَلَمْ يَقْبَلُوا إِلَيْكُمْ أَلْسَلَمَ فَأَجْعَلِ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠]. ولا ريب أن أهل الكتاب أقرب إلى المسلمين من المشركين الوثنيين. فلا يُعقل أن يحرم القرآن قتال الوثنيين إذا كفوا أيديهم عن المسلمين وألقوا إليهم السلم، ثم

(١) ينظر: على سبيل المثال: الرسول القائد، وبين العقيدة والقيادة، ودروس عسكرية في السيرة النبوية، وجيش الرسول، ودروس في الكتمان، لمحمود شيت خطاب، والعبقرية العسكرية في غزوات الرسول ﷺ، والمدرسة العسكرية الإسلامية، ومحمد المحارب والإستراتيجية العسكرية الإسلامية، لمحمد فرج، واقتباس النظام العسكري في عهد النبي ﷺ لمحمود شيت خطاب وآخرين، وغيرها من الكتب التي تناولت هذا الجانب من السيرة النبوية.

يأمر بقتال أهل الكتاب إذا هم فعلوا ذلك»^(١)!

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا: لا نسلم لدعوى خصوصية الآيات بقوم معينين وهم الروم؛ بل الآيات عامة في أهل الكتاب كلهم؛ كما دل على ذلك سياق الآيات، وهو كلام جمهور المفسرين سلفاً وخلفاً.

ولم تقيد الآيات أو تخصص الأمر بقتال أهل الكتاب بكونهم معتدين، وإنما ذكرت أن علة قتالهم هي عدم إيمانهم^(٢).

ثانياً: مناقشة احتجاجهم بالسنة:

ناقش أصحاب القول الأول احتجاج أصحاب القول الثاني بالسنة، على النحو التالي:
- قالوا: أما احتجاجهم بقول النبي ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابِهِمْ عَلَى اللَّهِ»^(٣)، على ما ذهبوا إليه، وأن الحديث يدل بعمومه على وجوب قتال الكفار حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وذلك حتى يزول السبب الموجب للقتال وهو عدم كون الدين كله لله؛ فالجواب عن ذلك: أن كلمة (الناس) في هذا الحديث عام يراد به خاص، فالمراد بهم مشركو العرب الذين عادوا الدعوة منذ فجرها، وعذبوا المسلمين في مكة ثلاثة عشر عاماً، وحاربوا

(١) ينظر: فقه الجهاد للقرضاوي (١/ ٢٩٥، ٢٩٦). وينظر أيضاً: تفسير المنار (١٠/ ٢٧٨، ٢٧٩)، والقرآن والقتال، محمود شلتوت ص ٣٧، ٣٨، دار الفتح - بيروت.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (١٤/ ١٩٨-١٩٩)، وينظر أيضاً: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) (٨/ ١٠٩-١١٠)، وتفسير ابن كثير (٤/ ١٣٢)، والتحرير والتنوير لابن عاشور (١٠/ ١٦٤)، والتفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي (٦/ ٢٥٢)، دار نهضة

مصر - القاهرة، ط ١- ١٩٩٧ م إلى ١٩٩٨ م.

(٣) تقدم تخريجه ص ٣٥٧.



الرسول ﷺ تسعة أعوام في المدينة، وغزوه في عمر داره مرتين، يريدون استئصاله وأصحابه، والقضاء على دعوته.

فالحديث ليس معناه قتال البشر جميعًا حتى يدخلوا في الإسلام، ولم يقل بهذا أحد من علماء الأمة، لا فقيه ولا مفسر ولا محدث ^(١).

فليس في الحديث دلالة على أنه مأمور بقتال كل الناس حتى يُسلموا، بل هو مأمور بقتال الذين يقاثلون إلى هذه الغاية.

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا: سلمنا أن الحديث سيق لبيان الغاية التي أبيع إليها القتال، بحيث إذا فعلوها حرّم قتالهم، أي: لم أوامر بقتالهم إلا إلى أن يقع منهم هذا القول، فإذا قالوه حرّم قتالهم.

فالحديث ذكر إحدى غايات القتال وموجبات تركه، وهي: الإتيان بكلمة التوحيد، وترك الغاية الأخرى، وهي: إعطاء الجزية، للعلم بها من القرآن ^(٢).

ومما يدل على ذلك ويوضحه قول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقوله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» حق؛ فإن من قال لا إله إلا الله لم يقاتل بحال، ومن لم يقلها قاتل حتى يعطي الجزية».

وهذا القول هو المنصوص صريحًا عن أحمد. والقول الآخر الذي قاله الشافعي ذكره الخرقي في مختصره ووافقه عليه طائفة من أصحاب أحمد.

(١) ينظر: فقه الجهاد للقرضاوي (١/٣٢٧، ٣٢٨). وينظر أيضًا: علل وأدوية للشيخ محمد الغزالي

ص ٢٦٠-٢٦٢، دار الشروق-القاهرة، ط ١-١٩٩٧م

(٢) ينظر: بحث في قتال الكفار لابن الأمير الصنعاني، وهو منشور ضمن مجموعة (ذخائر علماء اليمن) اختيار القاضي عبد الله بن عبد الكريم الجرافي. جمع وإعداد محمد عبد الكريم الجرافي ص ١٥٤-١٦٣، مؤسسة دار الكتاب الحديث-بيروت، د.ت.



ومما يبين ذلك أن آية براءة لفظها يخص النصارى، وقد اتفق المسلمون على أن حكمها يتناول اليهود والمجوس.

والمقصود أنه لم يكن الأمر في أول الإسلام منحصرًا بين أن يقاتلهم المسلمون وبين إسلامهم؛ إذا كان هنا قسم ثالث وهو معاهدتهم، فلما نزلت آية الجزية لم يكن بد من القتال أو الإسلام، والقتال إذا لم يسلموا حتى يعطوا الجزية؛ فصار هؤلاء إما مقاتلين وإما مسلمين، ولم يقل: تقاتلونهم أو يسلمون، ولو كان كذلك لوجب قتالهم إلى أن يسلموا، وليس الأمر كذلك بل إذا أدوا الجزية لم يقاتلوا...»^(١).

فالحديث حدد غاية المقاتلة وهي: «حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله». وقد انعقد الإجماع على أن هناك غاية أخرى مانعة للسبب الموجب للقتال، وهذه الغاية هي أخذ الجزية^(٢).

- ونوقش حديث أنس: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوهَا وَصَلُّوا صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلُوا قِبَلَتَنَا وَذَبَحُوا ذَبِیحَتَنَا، فَقَدْ حَرُمَتْ عَلَيْنَا دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»^(٣) بمثل ما نوقش به هذا الحديث، وأجاب أصحاب القول الثاني بما أجابوا به عن مناقشة الحديث الأول.

- وأما حديث بريدة: «... وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلَالٍ فَإِنَّهُمْ مَا أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ... فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْلُهِمُ الْجِزْيَةَ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ»

(١) ينظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٨/ ٥١٦).

(٢) ينظر: شرح الكرمانى لصحيح البخارى (١/ ١٢٢)، وبداية المجتهد (١/ ٣٣١)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ١).

(٣) تقدم تخريجه ص ٣٥٧.



فَإِنْ هُمْ أَبَوْا، فَاسْتَعِزْ بِاللَّهِ وَقَاتِلْهُمْ»^(١)؛ فنوقش: بأن التخيير بين ثلاث خصال وهي الإسلام أو الجزية أو القتال ليس واجباً، ووجوبه متوقف على وقوع الاعتداء أو تحقق بوادره^(٢).

والجزية خصلة من ثلاث خصال، ولا يجوز تخيير الكفار بينها ابتداء إلا أن يعتدوا، ومن المعاصرين من يستبدل لفظ «الجزية» بلفظ «العهد».

قال د. الزحيلي: «... فهذا يؤكد أن القتال في الإسلام كان لحماية الدعوة، وليس للعدوان؛ بإنذار أي طرف نازع المسلمين بإحدى ثلاث خصال هي الإسلام أو العهد أو القتال، وإنما كان شائعاً في الفتوحات الأولى بعد استنفاد الوسائل السلمية.

إذن فنحن نرى أن هذه الحالات الثلاث ليست واردة على سبيل الحصر... وليس هي من قواعد النظام العام والقواعد الآمرة، بدليل أن مشروعية الجزية كانت على سبيل المعاملة بالمثل...»^(٣).

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا: أما ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من أن جواز القتال مشروط بتحقيق الاعتداء أو ظهور بوادره؛ فإنه لا يمكن الجمع بين هذا القول وبين القول بأن مقصود الجهاد هو أن يكون الدين

(١) تقدم تخريجه ص ٣٥٨.

(٢) ينظر: تفسير المنار (١٠/٣٤١، ٣٤٢)، وينظر أيضاً: (١٠/٣٣٢).

ومثل هذا الرأي رأي شلتوت في كتابه من هدي القرآن ص ٣٣٨، ونقله عنه المستشار علي منصور في كتابه الشريعة الإسلامية والقانون الدولي ص ٢٦٤، ٢٦٥، وسيد سابق في فقه السنة (٣/٢٤، ٢٦)، وغيرهم من المخالفين - لجهاد الابتداء - الذين يشترطون لجواز القتال وقوع الاعتداء أو تحقق بوادره.

(٣) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي ص ١٠٥. وينظر أيضاً: العلاقات الدولية في الإسلام، لأبي زهرة ص ٥١.

كله لله، كما ذهب إليه الفقهاء والمفسرون - كما تقدم -، وكما جاءت به آيات الأنفال، والآيات الأخرى المتأخرة^(١).

وأما ما جاء من الأحاديث التي احتج بها أصحاب القول الثاني، وقالوا: إنها تصف النبي ﷺ وتصف طبيعة رسالته، بما يدل على أن الأصل الحرب والجهاد والقتال للناس كافة حتى يعبدوا الله وحده، فأجاب عنها أصحاب القول الأول؛ على النحو التالي:

فقالوا: أما حديث: «بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُحْمِي، وَجُعِلَ الذُّلُّ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي...»؛ فحديث ضعيف سندًا ومتنًا لا يصلح للاحتجاج به^(٢).

أما من جهة إسناده: فإن مدار الحديث على عبد الرحمن بن ثابت، وهو مختلف فيه؛ فقد أورده الهيثمي في مجمع الزوائد، وقال: «رواه أحمد، وفيه: عبد الرحمن بن ثابت، وثقة ابن المديني وغيره، وضعفه أحمد وغيره، وبقيّة رجاله ثقات»^(٣).

وقال عنه أحمد: «أحاديثه منكير. وقال أيضًا: لم يكن بالقوي في الحديث»^(٤). وقال الحافظ في (التقريب): «صدوق، يخطئ، وتغير بأخرة»^(٥).

قالوا: ومثل هذا الراوي لا يؤخذ منه حديث يحمل مثل هذا المضمون الخطير: الإسلام دين السيف! وأن الرسول يرتزق من رحمه!

-
- (١) وينظر كذلك جواب د. عبد الكريم زيدان عن هذا الرأي في مجموعة بحوث فقهية ص ٥٧، ٥٨.
- (٢) ينظر: فقه الجهاد للقرضاوي (١/ ٣١٥-٣٢٦)، والحديث تقدم تخريجه ص ٣٦٣.
- (٣) ينظر: مجمع الزوائد (٥/ ٢٦٧).
- (٤) ينظر: الضعفاء والمتروكون، لابن الجوزي (٢/ ٩١)، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١٤٠٦ هـ.
- (٥) ينظر: تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر ص ٣١٠، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد - الرياض، ط ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.



وأما من جهة متنه: فقالوا: وإذا غضضنا الطرف عن سند الحديث وما فيه من كلام، ونظرنا في متنه ومضمونه، وجدناه كذلك منكراً، لا يتفق مع ما قرره القرآن بخصوص ما بُعث به محمد ﷺ.

فالقرآن لم يقرر في آية واحدة من آياته أن محمداً رسول الله ﷺ بعثه الله بالسيف، بل قرر في آيات شتى أن الله بعثه بالهدى ودين الحق والرحمة والشفاء والموعظة للناس. يقول تعالى في سورة التوبة: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: ٣٣]، وتكررت الآية بلفظها في سورة الصف [الآية: ٩].

وقال تعالى في سورة الفتح: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: ٢٨].

وهذا كله في القرآن المدني، وفي القرآن المكي نقرأ قوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. وفي سورة يونس: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٥٧]. وفي سورة النحل: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

وفي سورة المائدة: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥ - ١٦].

قالوا: فهذه مهمته مع أهل الكتاب، أما مهمته مع الأميين - مشركي العرب - فقد



بيتها الآية الكريمة من سورة الجمعة: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ، وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢].

وهذه الآيات كلها مكية ومدنية، بصيغها المختلفة، تدل دلالة جلية على أن الرسول الكريم لم يُبعث إلا بالهدى وبالحق وبالتبشير وبالإنذار، والبيان والشفاء لما في الصدور، والرحمة العامة للعالمين، ولم يُبعث بالسيف ولا بالرمح، كما هو منطوق الحديث.

وليس هناك أصدق ولا أبلغ من آيات القرآن العظيم تؤخذ منها المفاهيم الحقيقية والأساسية لهذا الدين»^(١).

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا:

أما إسناد الحديث: فقد حسنه غير واحد من علماء الحديث؛ ومن ذلك:

قال الحافظ في الفتح: «وله شاهد مرسل بإسناد حسن أخرجه ابن أبي شيبة من طريق الأوزاعي عن سعيد بن جبلة عن النبي ﷺ بتمامه»^(٢).

وقال الشيخ أحمد شاكر في تخريجه: «إسناده صحيح. ابن ثوبان: هو عبد الرحمن بن ثابت ابن ثوبان»^(٣).

وقال الشيخ الألباني: «وهذا إسناد حسن رجاله كلهم ثقات غير ابن ثوبان هذا، ففيه خلاف، وقال الحافظ في (التقريب): «صدوق، يخطئ، وتغير بأخرة»^(٤).

ولم يتفرد به ابن ثوبان، فقال الطحاوي: «حدثنا أبو أمية، حدثنا محمد بن وهب بن

(١) ينظر: فقه الجهاد للقرضاوي (١/ ٣٢٥-٣٢٦).

(٢) ينظر: فتح الباري (٦/ ٩٨).

(٣) ينظر: المسند بتحقيق أحمد شاكر (٧/ ١٢١) في تخريجه على حديث (٥١١٣).

(٤) ينظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني (٥/ ١٠٩).



عطية، ثنا الوليد بن مسلم، ثنا الأوزاعي، عن حسان بن عطية به^(١).

وأما اعتراضهم على متن الحديث؛ فالجواب من وجوه:

الأول: أن الحديث إذا صححه أئمة هذا الفن، فإنه لا مجال للحكم عليه بالنظر المجرد والرأي؛ بدعوى مخالفة القرآن؛ فإن هذا منهج لا يخضع لقواعد البحث العلمي وأصول النقد الحديثي؛ إضافة إلى أن دعوى التناقض إنما هي فقط في أذهان أصحابها؛ إما نتيجة وقوعهم تحت تأثير ضغط الواقع، أو نتيجة مخالفتهم قواعد البحث العلمي في دراساتهم، وعدم تأهل أكثرهم للبحث في علوم الحديث، وقلة معرفتهم بأبجديات نقد المتن؛ فوقعوا في التناقض ومخالفة القرآن والسنة والإجماع واللغة والعقل، وإلا فإن الفهم الصحيح للحديث لا يتعارض مع مذكروه من آيات، وهو الوجه الثاني.

الوجه الثاني: أنه لا تعارض بين مفهوم الحديث ومعناه وبين مذكروه من الآيات؛ فكونه ﷺ رحمة للعالمين لا يتنافى أبداً مع قيامه بالجهاد حتى يكون الدين كله لله؛ بل هذا مقتضى رحمته للعالمين؛ حيث يبذل نفسه ومهجته وروحه حتى ينقذ هؤلاء من النار؛ إن هم بقوا على كفرهم وشركهم؛ فإذا بلغت الدعوة وقد أزال ما يحول بينهم وبين فهمها والاستجابة لها طوعية ورغبة، وأصروا على ما هم فيه؛ فإن مقتضى الرحمة العامة للعالمين أن يحاصر الفساد والشرك ويضيق عليه حتى لا يكون فتنة لغيره.

وهذه الرحمة لا يمتنع أن تتمثل في قتال هؤلاء حتى يكون الدين كله لله؛ تماماً كما لا تمنع الرحمة من القصاص من القاتل؛ رحمة بالناس؛ حتى لا تسود شريعة الغاب.

والذي قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. وهو الذي قال:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ

(١) ينظر: مشكل الآثار، الطحاوي (١/ ٨٨).



الْمُشْرِكُونَ ﴿ [التوبة: ٣٣]. وقال: ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾ [الفتح: ٢٨]. وهو الذي قال: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ جِهْدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيُسَّ الْمَصِيرُ ﴾ [التوبة: ٧٣].

وقد جمع ﷺ بين الأمرين الرحمة والجهد في حديث واحد؛ فقال: «أَنَا مُحَمَّدٌ، وَأَحْمَدُ، وَالْمُقَفِّي، وَالْحَاشِرُ، وَنَبِيُّ الرَّحْمَةِ، وَنَبِيُّ الْمَلْحَمَةِ»^(١).

ولا تعارض بين هذه وتلك، كما لا تعارض بين ما ذكروه من الآيات وبين الحديث؛ فهو رحمة للعالمين في جهاده كله؛ حرباً أو غير حرب؛ سواء قبل الحرب في بواعثها وأهدافها أو أثناءها في آدابها وأخلاقيها أو بعدها في نتائجها وثمراتها.

فأما رحمته قبل الحرب في بواعثها وأهدافها؛ فمن ذلك تعليماته وتوجيهاته ﷺ عندما بعث علي بن أبي طالب عليه السلام إلى خيبر حيث أوصاه قائلاً: «انْفُذْ عَلَى رِسْلِكَ حَتَّى تَنْزِلَ بِسَاحَتِهِمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ وَأَخْبِرْهُمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ؛ فَوَاللَّهِ لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلًا خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَكَ مُحْرَمُ النَّعَمِ»^(٢).

وأما رحمته أثناء الحرب في آدابها وأخلاقيها؛ فمن ذلك ما جاء عن ابن عباس قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا بَعَثَ جُيُوشَهُ قَالَ: «اخْرُجُوا بِسْمِ اللَّهِ تَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ لَا تَغْدِرُوا وَلَا تَغْلُوا وَلَا تَمْتَلُوا وَلَا تَقْتُلُوا الْوِلْدَانَ وَلَا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ»^(٣). وجاء مثل ذلك في حديث بريدة - كما سبق -^(٤).

(١) تقدم تخريجه ص ٣٦٤.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر (١٣٤/٥) ح (٤٢١٠)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علي (١٨٧٢/٤) ح (٢٤٠٦).

(٣) تقدم تخريجه ص ٣٧٣.

(٤) تقدم تخريجه ص ٢٣٣.



وبمثل ذلك أوصى رسول الله ﷺ عبد الرحمن بن عوف ؓ عندما أرسله في شعبان سنة ست من الهجرة إلى قبيلة كلب النصرانية الواقعة بدومة الجندل؛ فقال له: «اغزوا جميعاً في سبيل الله، فقاتلوا من كفر بالله، لا تَغْلُوا، ولا تَغْدِرُوا، ولا تُمَثِّلُوا، ولا تَقْتُلُوا وَلِيداً، فهذا عهدُ الله وسيرة نبيه فيكم»^(١).

كانت تلك هي وصاياه ﷺ لأصحابه ؓ جميعاً، عندما كان يُرسلهم لدعوة الناس إلى الإسلام، والأخذ بأيديهم إلى طريق الله تعالى، وفَتْحِ الأبواب أمام الدعوة الإسلامية حتى تصل لكل البشر، وحتى لا يُحَرِّمَ أحدٌ من نُور الإسلام العظيم... وأما رحمته بعد الحرب في نتائجها وثمارها؛ فمن ذلك رحمته بالقتلى وذويهم حيث كان ينهى عن التمثيل بهم حتى لو فعلوا هم ذلك؛ فعن عبد الله بن زيد ؓ قال: «نهى النبي ﷺ عن النهي^(٢)، والمثلة^(٣)».

كما ناقش أصحاب القول الأول ما احتج به أصحاب القول الثاني من الأحاديث في الحث على الجهاد، وبيان فضله وفضل المجاهدين؛ فقالوا: إن هذه الأحاديث محمولة على إذا كان جهاداً لدفع العدوان، وليس فيها ما يدل على أنها في ابتداء المشركين وأهل الكتاب بالقتال، ولو بدون اعتداء منهم.

وأجاب أصحاب القول الثاني على ذلك؛ بأن الأحاديث جاءت مطلقة، بل جاءت

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك (٤/٥٨٢)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُجَرَّجْهُ، وَقَالَ الذَّهَبِيُّ فِي التَّلْخِصِ: صَحِيحٌ. وأخرجه أبو نعيم في معرفة الصحابة (١/١٢١) ح (٤٨٢). وينظر: السيرة النبوية لابن هشام (٢/٦٣١).

(٢) النَّهْيُ: أَخَذُ الْمَرْءُ مَا لَيْسَ لَهُ جَهَاراً، والمُثَلَّةُ: التَّنْكِيلُ بِالْمَقْتُولِ، بَقِيعُ بَعْضِ أَعْضَائِهِ. ينظر: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا على صحيح البخاري (٢/٨٧٥).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المظالم، باب النهي من غير إذن صاحبه (٣/١٣٥) ح (٢٤٧٤).

ألفاظ كثير منها دالة على أن المقصود هو ابتداء الكفار والمشركين بالقتال؛ ومن ذلك الأحاديث تأمر بالغزو والجهاد، والغزو هجوم وليس دفاعاً، ولا يفهم من الأمر بالغزو إلا الهجوم، ويؤكد قوله ﷺ في حديث بريدة: «وإذا حاصرت أهل حصن».

ثالثاً: مناقشة احتجاجهم بالإجماع؛

ناقش أصحاب القول الأول احتجاج أصحاب القول الثاني بالإجماع؛ فقالوا: لا نسلم بهذا الإجماع؛ من وجوه:

الأول: ما جاء عن ابن عمر^(١) والثوري^(٢)؛ مما يدل على أنهم لا يرون جهاد الكفار ابتداء وأنه تطوع وليس فرضاً.

الثاني: أن مذهب جمهور الفقهاء أن الأصل في العلاقة هو السلم؛ فكيف يُدعى الإجماع رغم ذلك^(٣)!

الثالث: ما نقله الأستاذ رشيد رضا عن الحافظ ابن حجر في الفتح من الخلاف في مسألة ابتداء الحربين بالقتال لأجل الجزية والدخول في حكمنا؛ مما يؤكد أنه ليس في مسألة جهاد العدو بالسيف إجماع من المسلمين إلا في حال اعتداء الأعداء على المسلمين.

(١) أخرج البخاري ومسلم عن عكرمة بن خالد المخزومي أن رجلاً قال لعبد الله بن عمر: ألا تغزو؟ فقال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ الْإِسْلَامَ بُنِيَ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَصِيَامِ رَمَضَانَ، وَحَجِّ الْبَيْتِ» البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ» (١/ ١١) ح (٨)، ومسلم فيه، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام (١/ ٤٥) ح (١٦) واللفظ لمسلم.

(٢) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية (١/ ٢٧٥)، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٣/ ٣٨).

(٣) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص ٥٢، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي للزحيلي ص ١٠٦، وص ٣٥٤، والسياسة الشرعية لخلاف ص ٧١، ٧٢، وتفسير المنار (١٠/ ٣٠٨، ٣٠٩)، والعلاقات الدولية والنظم القضائية، د. عبد الخالق النواوي ص ٩٦.



قال الأستاذ رشيد رضا: «يقول بعض العلماء: إنه لا يجب بدء الحربين بالقتال لأجل الجزية والدخول في حكمنا إذا لم يوجد سبب آخر خلافاً لما يظن أن هذا واجب في الإسلام بالإجماع لما يراه في بعض كتب الفقه.

وقد لخص الحافظ ابن حجر أقوال علماء الإسلام في حكم الجهاد - التي يحتج ببعضها هؤلاء القليلو الاطلاع - في شرح البخاري عند قوله: «باب وجوب النفير وما يجب من الجهاد والنية» فذكر أولاً أن الكلام في حالين: زمن النبي ﷺ وما بعده. فأما زمنه: فالتحقيق من عدة أقوال، إن وجوبه فيه كان عيناً على من عينه رسول الله ﷺ في حقه.

وأما بعده: «فهو فرض كفاية على المشهور إلا أن تدعو الحاجة إليه؛ كأن يدهم العدو ويتعين على من عينه الإمام (أي الأعظم) ويتأدى فرض الكفاية بفعله في السنة عند الجمهور.

ومن حجتهم أن الجزية تجب بدلاً عنه ولا تجب في السنة أكثر من مرة اتفاقاً؛ فليكن بدلها كذلك.

وقيل: يجب كلما أمكن وهو قوي.

والذي يظهر أنه استمر على ما كان عليه في زمن النبي ﷺ إلى أن تكاملت فتوح معظم البلاد وانتشر الإسلام في أقطار الأرض ثم صار إلى ما تقدم ذكره.

والتحقيق أن جنس جهاد الكفار متعين على كل مسلم؛ إما بيده أو بلسانه وإما بقلبه. والله أعلم»^(١).

(١) ينظر: تفسير المنار (١٠/٣٠٨، ٣٠٩).

ثم قال: «فعلم من هذا التفصيل أنه ليس في مسألة جهاد العدو بالسيف إجماع من المسلمين إلا في حال اعتداء الأعداء على المسلمين»^(١).

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا:

أولاً: أما نسب إلى ابن عمر والثوري؛ فمقصودهما أنه ليس فرضاً عينياً على كل مسلم، وإنما هو فرض كفائي، والفرض الكفائي إذا قام به من يكفي سقط الوجوب عن الباقي وصار في حقهم مستحباً لهم^(٢).

ثانياً: وأما نسب إلى جمهور الفقهاء؛ فتعرف صحة ذلك بمعرفة مذهب جمهور الفقهاء في تحديد علة القتال، ومذهبهم في تحديد الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم. أما تحرير مذهب الجمهور في بيان علة القتال؛ فينبغي التفريق بين أمرين في هذه المسألة وهي العلة في القتل والعلة في القتال؛ حيث إن الخلط بينهما يؤدي إلى الخلط والخلل في فهم علة القتال، وفي نسبة ذلك إلى الجمهور؛ فالمسألة التي تكلم فيها الفقهاء هي «العلة في القتل» والمسألة التي تكلم فيها أصحاب القول الأول في استدلالهم واعتراضهم هي «العلة في القتال» وفرق بينهما كبير.

وهذا الخلط بين المسألتين وجعلها مسألة واحدة هو الذي حمل بعض الكتاب أن ينسبوا إلى جمهور الفقهاء ما ليس في كتبهم، وغاية ما في الأمر أن الفقهاء مختلفون على تحديد العلة الموجبة للقتل. فمنهم من ذهب إلى أنها الاعتداء وهم الجمهور. ومنهم من ذهب إلى أنها الكفر وهو مذهب الشافعي^(٣).

(١) ينظر: المرجع السابق (٣٠٩/١٠).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (١١٦/٣)، وتفسير ابن عطية (٢٨٩/١)، وفتح القدير شرح الهداية لابن الهمام (٤٣٧/٥).

(٣) والصحيح مذهب الجمهور، كما تقدم ص ٣٥٣.



ونقل د. الزحيلي قول الجمهور هنا إلى مسألة أخرى وهي تحديد العلة في القتال، وقال: إن الجمهور يقولون إن العلة في القتال هي الاعتداء.

ونص بعد ذلك مباشرة على ما يدل على أنه لم يفرق بين القتل والقتال - هنا - فقال: «قرر جمهور الفقهاء من مالكية وحنفية وحنابلة أن مناط القتال هو الخرابة والمقاتلة والاعتداء، وليس الكفر فلا يقتل شخص لمجرد مخالفته، للإسلام أو لكفره»^(١).

وفرق بين القتال والقتل وعلة كل منهما، والعجيب أنه هو نفسه نصَّ على الفرق بينهما - حال استشهاده بقول الشافعي - قال: «حكى البيهقي عن الشافعي أنه قال: ليس القتال من القتل بسبيل، قد يحل قتال الرجل ولا يحل قتله»^(٢).

وهذا المعنى هو نفسه الذي يكفل لنا الإدراك الواضح لنصوص الفقهاء. فقتال الكفار علته هي امتناعهم عن قبول ما دعوا إليه من الدين الحق، وهذا يُحُلُّ قتالهم ابتداءً؛ فسبب قتالهم ليس هو اعتداءهم أو عدم اعتدائهم، وإنما سببه هو امتناعهم عن قبول ما دعوا إليه من الإسلام أو الجزية.

وأما قتل الواحد منهم - حال القتال - فعلته هي المقاتلة والمحاربة؛ فمن كان من أهلها حل قتله ومن لم يكن من أهلها لا يحل قتله^(٣).

وقد حكى ابن رشد اتفاق الفقهاء على ذلك فقال: «فأما الذين يحاربون فاتفقوا - يعني الفقهاء - على أنهم جميع المشركين بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾»^(٤).

(١) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي ص ١٠٦.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ١٢٢.

(٣) ينظر: دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما لعابد السفيناني من ص ٩١ إلى ٩٨، وص ١٩٧.

(٤) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد (١/ ٣٢٥).

وما يبين ذلك ما جاء في كلام فقهاء المذاهب المختلفة:

فيقول الحنفية: إن «الجهاد هو دعوة الكفار إلى الدين الحق وقتالهم على ذلك إن لم يقبلوا»^(١).

وقالوا: «وقتل الكفار واجب وإن لم يبدءونا»^(٢).

وعند المالكية؛ جاء في مختصر خليل ما نصه: «ودعوا - أي الكفار - للإسلام ثم جزية بمحل يؤمن، وإلا قوتلوا وقتلوا إلا المرأة، قال في الشرح: أي أخذ في قتالهم، وإذا قدر عليهم قتلوا؛ أي جاز قتلهم، إلا سبعة لا يجوز قتلهم»^(٣).

وجاء في منح الجليل شرح مختصر خليل: «(الجهاد): أي قتال مسلم كافراً غير ذي عهد؛ لإعلاء كلمة الله تعالى، أو حضوره له، أو دخوله أرضه له»^(٤).

وقال الإمام الشافعي: «أصل الفرض قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية»^(٥)، ولم يقل حتى يكفوا عن الاعتداء.

وعند الحنابلة؛ جاء في كشف القناع: «وإذا ظفر بهم (أي بأهل الحرب) حرم قتل صبي وامرأة.. إلا أن يقاتلوا أو يجرضوا عليه»^(٦).

ويقول ابن تيمية: «أصل القتال المشروع هو الجهاد، ومقصوده أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فمن امتنع عن هذا قوتل باتفاق المسلمين، أما من لم

(١) ينظر: شرح فتح القدير (٤/ ٢٧٧، ٢٨٢).

(٢) ينظر: شرح فتح القدير (٤/ ٢٧٧، ٢٨٢).

(٣) ينظر: مختصر خليل (٣/ ١١٢).

(٤) ينظر: منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد عlish (٣/ ١٣٥).

(٥) ينظر: الأم (٤/ ١٦٧، ١٨٩)، وينظر: المهذب (٢/ ٢٢٧)، وتحفة المحتاج في شرح المنهاج للهيتمي (٩/ ٢١٣).

(٦) ينظر: كشف القناع (٤/ ٤٤، ٤٥).



يكن من أهل الممانعة والمقاتلة فلا يقتل عند جمهور العلماء»^(١).

ويقول ابن القيم: «والمقصود (من القتال) إنما هو أن تكون كلمة الله هي العليا، ويكون الدين كله لله»^(٢).

فلا يجوز إذن أن يقال: إن جمهور الفقهاء يقولون: إن العلة في القتال هي الاعتداء؛ بل الصحيح أن يقال إنها الامتناع عن قبول ما دعي الكفار إليه من الدين الحق. أما تحرير مذهب الجمهور فيما نسب إليهم أن الأصل عندهم هو السلم؛ فيعرف صحته بمعرفة ما ذكره الفقهاء من نصوص حول موضوع طبيعة هذه العلاقة. فأما فقهاء الحنفية:

فقالوا: «الجهاد وهو دعوة (الكفار) إلى الدين الحق وقتالهم على ذلك إن لم يقبلوا»^(٣). فالأصل في العلاقات عند علماء الحنفية هو: «دعوة الكفار إلى الدين الحق وقتالهم على ذلك إن لم يقبلوا»^(٤).

وأما المالكية؛ فقد قال الإمام القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٨، ٣٩] - قال: «قوله تعالى: «قاتلوهم» وهو أمر بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾»^(٥).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٣٥٤/٢٨).

(٢) ينظر: أحكام أهل الذمة (١٨/١).

(٣) ينظر: شرح فتح القدير (٢٧٧/٤)، والفتاوى الهندية (١٨٨/٢).

(٤) ينظر: شرح فتح القدير (٢٧٧-٢٨٢)، وبدائع الصنائع (٩٨، ١٠٩/٧)، وحاشية الطحاوي (٤٣٧/٢)، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (٢٤١/٣)، وشرح السير الكبير (١٦٨٩/٥)، والمبسوط (٧/١٠).

(٥) ينظر: تفسير القرطبي (٣٥٣-٣٤٦/٢).



فالأصل عند المالكية هو الجهاد، ومنه ما هو فرض كفاية ومنه ما هو فرض عين.
وأما السلم والمهادنة فهي على خلاف الأصل^(١).

وأما فقهاء الشافعية فينصون على أن الأصل الجهاد، وليس السلم.
قال الإمام الشافعي: «أصل الفرض قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية»^(٢).
أما الحنابلة: فمذهبهم لا يعدو ما ذكرته سابقاً عن الحنفية والمالكية والشافعية.
وفقهاء الحنابلة - كغيرهم - يقسمون الجهاد إلى قسمين:

القسم الأول: هو فرض كفاية: «وأقل ما يفعل مع القدرة عليه كل عام مرة، إلا أن تدعو الحاجة إلى تأخيره لضعف المسلمين»^(٣) أو نحو ذلك. «وإن دعت الحاجة إلى القتال في عام أكثر من مرة وجب»^(٤).

والقسم الثاني: فرض عين، ويتعين إذا حصر البلدة عدو، أو حضر المقاتل الصف، أو استنفر الإمام الناس^(٥).

وأما الهدنة والمسالمة - فليست الأصل في العلاقة، بل «لا تصح - الهدنة - إلا حيث جاز تأخير الجهاد - ولمصلحة»^(٦).

وينظر: فتح البيان في مقاصد القرآن للإمام صديق حسن خان (١٠/٣١٠)، وأحكام القرآن لابن العربي (٢/٣٩٩).

(١) ينظر: الخرشبي على مختصر خليل (٣/١٠٧، ١٥١، ١٥٠، ١١١، ١١٠، ١٠٨)، وحاشية الدسوقي (٢/٢٠٦، ١٧٣)، وحاشية الرهوني على شرح الزرقاني (٣/١٢٩).

(٢) ينظر: الأم (٤/١٦٧، ١٨٩). وينظر أيضاً: المذهب (٢٠/٢٢٧، ٢٦٠)، والمجموع شرح المذهب (١٨/٢٢١، ٢٢٢)، ونهاية المحتاج (٨/١٠٦، ١٠٧).

(٣) ينظر: كشف القناع عن متن الإقناع (٣/٣٢).

(٤) ينظر: كشف القناع عن متن الإقناع (٣/٣٣)، والمغني (٩/١٩٦، ١٩٧).

(٥) ينظر: كشف القناع عن متن الإقناع (٣/٣٧)، والمغني (٩/١٩٧).

(٦) ينظر: كشف القناع (٣/١٠٣، ١٠٤).



وجاء في المغني: «ولا تجوز المهادنة مطلقاً من غير تقدير مدة؛ لأنه يفضي إلى ترك الجهاد بالكلية»^(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «... فكل من بلغته دعوة رسول الله ﷺ إلى دين الله الذي بعثه به فلم يستجب له، فإنه يجب قتاله؛ ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الَّذِينَ كُلُّهُمُ لِلَّهِ﴾»^(٢).

وأيضاً مما يؤكد خطأ أصحاب القول الأول فيما نسبوه إلى جمهور الفقهاء: ما نص عليه الشيخ أبو زهرة من أن من الفقهاء من ذهب إلى أن السلم ليست هي الأصل في العلاقة وهؤلاء هم: «الإمام محمد بن الحسن.. والأوزاعي وأبو يوسف والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم ومن جاء بعدهم»^(٣).

بل نصّ د. النواوي على أنه «لا يمكن أن يكون بين المسلمين وغيرهم سلم وأمان إلا بسبب طارئ وتحقيقاً لمصلحة إسلامية، وعلى هذا الأئمة الأربعة وكثير غيرهم»^(٤). والشيخ أبو زهرة في قوله ذلك يرد على نفسه بنفسه. وكذلك د. النواوي؛ فقد نسب إلى الإمام أبي حنيفة والإمام أحمد أنهما أجازا الصلح الدائم، وأجاب بعد ذلك عن قوله هذا بأن الأئمة الأربعة لا يجيزون ذلك!!

أما د. الزحيلي فكما ذكر أن الجمهور يقولون أن العلة في القتال هي الاعتداء وأن

(١) ينظر: المغني (٢٩٧/٩). ومن هنا يتبين بطلان ما نسبته د. عبد الخالق النواوي إلى الإمام أحمد بن

حنبل من أنه يجيز السلم الدائمة. ينظر: العلاقات الدولية والنظم القضائية، للنواوي ص ٨٠.
(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٣٤٩/٢٨). وينظر أيضاً: زاد المعاد (١٥١/٢)، و(٢٠٧/٢)، و(٢٠٨)، و أحكام أهل الذمة (١٨/١).

(٣) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، لأبي زهرة ص ٧٩.

(٤) ينظر: العلاقات الدولية والنظم القضائية، د. عبد الخالق النواوي ص ٩٦.

الأصل السلم، فقد قال في موضع آخر: «يرى جمهور فقهاء المذاهب أن الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم هو الحرب»^(١)!!

وذكر أيضًا أن كلام الشافعي يدل على أن الأصل هو السلم^(٢). ثم نقض قوله هذا في موضع آخر فقال: «قال الشافعي رحمه الله: أصل الفرض قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية»^(٣).

فنجد أن منهج أصحاب هذا القول ومذهبهم في مفهوم الجهاد منهج مضطرب، سواء في الاستدلال على دعواهم، أم في الإسناد إلى جمهور الفقهاء. ويصلح قول بعضهم جوابًا عن قول بعضهم الآخر، بل إن منهم من ينقض قوله بنفسه^(٤)!!

ومن خلال هذه النقول عن أئمة فقهاء المذاهب الأربعة، وكذا الاضطراب

(١) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي ص ١٣٠.

(٢) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي ص ١٣٢.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص ١٣٠.

(٤) وليت الأمر اقتصر على عدم صحة الدليل على ما ادعوه، وخطئهم فيما نسبوه إلى جمهور الفقهاء - بل إن الشيخ "أبو زهرة" اتهم جمهور الفقهاء بأنهم لم يعتمدوا في دراستهم لقضية الجهاد على الكتاب والسنة - فيما دونوه في العلاقات الدولية -، وإنما خضعوا في كثير من أقوالهم إلى حكم الواقع لا مجرد الحكم القرآني والنبوي!، ويزيد د. وهبة الزحيلي أن هذا الواقع هو واقع العلاقات القديمة بين الأمم أي قبل الإسلام، وأن هؤلاء الفقهاء يتمشون مع منطق رؤساء الدول في العصر الحاضر، ومن ثم فإن أقوالهم ليست حجة على أحد؛ إذ لا دليل عليها من قرآن أو سنة وإنما هي حكم زمني!!

ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص ٧٨، و آثار الحرب في الفقه الإسلامي للزحيلي ص ١٣٠. ولا شك أن هذه دعوى غير صحيحة ومردود عليها وهذا محل بحثها ويمكن الرجوع في الرد على ذلك إلى مجموع الفتاوى (٢٠/ ٢٣٢، ٣٠٤، ٣٣٠)، ودار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما لعابد السفيناتي ص ٢١٤ وما بعدها.



الحاصل في كلام أصحاب القول الأول؛ فيما نسبوه إلى الجمهور؛ يتبين بطلان ما نسبته أبو زهرة والزحيلي إلى جمهور الفقهاء.

وأما احتجاج صاحب المنار على ما نسبته لابن حجر وأنه ينفي وقوع الإجماع على مشروعية ابتداء الكفار بالقتال من غير اعتداء منهم؛ فجوابه: أن حاصل ما ذكره الإمام ابن حجر أن الجهاد يختلف حكمه في عهد النبي ﷺ عن حكمه فيما بعد ذلك. وذكر أن حكمه أولاً كان فرض عين على من عينه النبي ﷺ، وأما بعده فهو فرض كفاية على المشهور، إلا أن تدعو الحاجة إليه؛ كأن يدهم العدو ويتعين على من عينه عليه الإمام.

وهذا الجزء من كلام الحافظ ابن حجر لا يؤيد ما ذهب إليه المؤلف؛ إذ إن الجهاد استقر على كونه فرض كفاية، إلا أن يُعتدى على المسلمين؛ فحينئذ يصبح فرض عين. وهذا الذي قاله ابن حجر قاله الفقهاء أيضاً^(١). فلا خلاف في المسألة.

وأما الجزء الثاني من كلام ابن حجر؛ فحاصل ما ذكره فيه أن الفقهاء اختلفوا في عدد المرات التي يجب فيها الجهاد كل عام - بعد اتفاقهم على أنه فرض كفاية. ومما سبق يتبين عدم صحة اعتراض أصحاب القول الأول على الإجماع المنعقد في المسألة.

رابعاً: مناقشة احتجاجهم بالمعقول؛

ناقش أصحاب القول الأول أصحاب القول الثاني في احتجاجهم بالمعقول؛ فقالوا: إن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى الدين؛ لأن الدين أساسه الإيمان القلبي والاعتقاد الوجداني، وهذا الأساس توجد الحجة لا السيف^(٢).

(١) ينظر ما سبق نقله عن فقهاء المذاهب الأربعة ص ٣٤٣ وما بعدها، وما ذكره الحافظ في فتح الباري (٦/٣٧، ٣٨).

(٢) ينظر: السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف ص ٨١.



فمنهج الإسلام وطريقته تقوم على كسب الناس بالسلم، والدعوة بالحجة والإقناع والأسوة الحسنة؛ وبهذا ساد الإسلام وانتشر.

وأجاب أصحاب القول الثاني على هذا الاعتراض فقالوا: لا جدال في أن وسائل القهر والإكراه ليست من طرق الدعوة إلى دين الله، ولكن من قال إن الجهاد في سبيل الله تعالى يهدف إلى إكراه الناس على الدين، أو حملهم بالقهر على العقيدة، فالجهاد في سبيل الله يهدف إلى إزالة الإكراه الذي تمارسه الإمبراطوريات الشريرة، وإلى إتاحة حرية العقيدة للناس؛ وذلك بكسر عمود فسطاط الباطل، فإذا ما خر على عروشه وتحرر الناس من سجنه قيل لهم: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾.

«فمبدأ «لا إكراه في الدين» أي لا إكراه على اعتناق العقيدة بعد الخروج من سلطان العبيد والإقرار بمبدأ أن السلطان كله لله أو أن الدين كله لله هذا الاعتبار»^(١).

ولم يكره المسلمون -يوماً- أحداً من الناس على الدخول في الإسلام، تقول المستشرقة الألمانية «زغريد هونكة»: «العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتية واليهود -الذين لا قوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها- سُمح لهم جميعاً دون أيّ عائق يمنعهم ممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأجبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى، أوليس هذا منتهى التسامح...؟

فبطريك بيت المقدس يكتب في القرن التاسع لأخيه بطريك القسطنطينية عن العرب: إنهم يمتازون بالعدل، ولا يظلموننا البتة، وهم لا يستخدمون معنا أيّ عنف»^(٢).

(١) ينظر: في ظلال القرآن لسيد قطب (٩/ ١٤٤٠-١٤٤٣).

(٢) ينظر: شمس العرب تسطع على الغرب، زغريد هونكة، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي ص ٣٦٤، دار الجليل، دار الآفاق العربية، بيروت، ط ٨-١٣١٣ هـ - ١٩٩٣ م.



ويقول غوستاف لوبون: «في كتابه» حضارات العرب : «إن القوة لم تكن عاملاً في انتشار الإسلام، فقد ترك العربُ المغلوبين أحراراً في دياناتهم، فإذا حدث أن انتحل بعض الشعوب النصرانية الإسلام، واتخذ العربية لغة له؛ فذلك لما كان يتصف به العرب الغالبون من ضروب العدالة التي لم يكن للناس عهد بمثلها، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم تعرفها الأديان الأخرى»^(١).

وهناك عشرات الشهادات لكتّاب غربيين مختلفي الجنسيات يؤكدون أن المسلمين لم يكرهوا أحداً على الدخول في الإسلام.

الترجيح والاختيار:

من خلال ما سبق عرضه من أدلة الفريقين ومناقشة أدلة كل فريق؛ نجد أن القول الثاني هو ما استقر عليه أئمة المذاهب على مر تاريخ الإسلام، وهو ما تقرر في كتبهم؛ وأكدته الأدلة التي ساقوها، ومن خلال الإجابة على ما أثاره الأولون من اعتراضات، وفي المقابل لم تسلم أدلة أصحاب القول الأول من اعتراضات جوهرية وإشكالات حقيقية، بل وتناقضات من خلال كلام أصحابها أنفسهم.

وإذا كنا نرجح هذا القول باعتبار أن الجهاد لم يشرع فقط لرد العدوان ودفع المعتدين، وإنما شرع لذلك ولأمر آخر أكثر منه أهمية وألصق منه بطبيعة هذا الدين، وبطبيعة هذه الأمة ووظيفتها، وهو نشر الإسلام وإدخال الناس فيه، وهذا هو الذي تدل عليه النصوص من القرآن والسنة.

وكذلك نرجح قولهم: إن الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول ليس

(١) ينظر: حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر ص ١٢٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، ط ١ - ١٩٦٩ م.



هو السلم؛ لأن هذا القول يفضي إلى تعطيل الجهاد؛ ومن ثم تأخير البيان، وإهدار أمانة إبلاغ هذا الدين للعاملين.

ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بالدول غير الإسلامية هو الحرب؛ لأن هذا القول لا يعبر بدقة عن وضع الدولة الإسلامية، ولا يعكس بصدق صورة الجهاد الإسلامي.

فالدولة الإسلامية حاملة لرسالة سماوية، ومنفذة لشرعية ربانية، ومقررة لسيادة إلهية، وهي مكلفة بحمل البشرية بالدعوة والبيان ثم بالسيف والسنان على قبول الرسالة وتنفيذ الشريعة والخضوع والدينونة للسيادة، هذا هو وضع الدولة الإسلامية. أما صورة الجهاد الإسلامي فتتمثل في أنه وسيلة لا غاية، ومن شأن الوسيلة أن تكون محكومة لا حاکمة.

وفي حين حاول بعض الباحثين المعاصرين الجمع بين هذه الأقوال بالقول بتعدد الأصول، بالنظر إلى الدائرة التي يحكمها كل أصل؛ فجعلها مجموعة من الأصول تختلف باختلاف دائرة العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول؛ فقال:

« - الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول قبل تبليغها الدعوة على وجه التبليغ المبين هو السلم لا الحرب؛ وذلك لأن النبي ﷺ منع من قتال الكفار قبل تبليغهم الدعوة كما تقرر في الأدلة الكثيرة... »

-الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول بعد تبليغها الدعوة، ورفضها الدخول في طاعة المسلمين هو الحرب لا السلم؛ وذلك لقوله تعالى:

﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ... ﴾ [التوبة: ٢٩].

-الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول المعاهدة هو



السلم؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسْتَضَرُّوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

-الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول المعتدية- ولو كانت معاهدة هو الحرب؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدْوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، ولأن النبي ﷺ سار إلى قريش لحربهم بعد صلح الحديبية؛ لأنهم نقضوا الصلح، ووجد منهم الاعتداء كما هو معروف في كتب السيرة.

وهكذا على هذا النحو نلاحظ عدة أصول تحكم العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول، لا أصلاً واحداً.

ولكن قد يراد بالأصل هنا هو الأصل الأول، لا الأصول المشتقة من غيرها لاعتبارات خاصة؛ فإذا كان ذلك كذلك؛ نستطيع أن نقول: إن الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين الدول التي لم تبلغ دعوة الإسلام، أو إلى الدخول في ذمة المسلمين- هذا الأصل هو السلم لا الحرب.. وهذه الحالة في الحقيقة هي أصل كل الحالات التي يمكن أن تكون عليها الدول الأخرى؛ لأن حالة عدم التبليغ سابقة على حالة التبليغ.

فإذا قلنا: الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين غيرها من الدول الأخرى هو السلم لا الحرب، كان هذا القول صحيحاً في نظرنا، ولكن مع ملاحظة الشرط المذكور آنفاً، وهو قبل تبليغها الدعوة ذلك التبليغ المبين^(١).

بينما حاول باحثون آخرون أن يجدوا صياغة لا تتعارض مع القول بوجوب جهاد الطلب والابتداء، ولا يترتب عليها القول بأن الأصل هو السلم، ولا ينتج عنها تعطيل الجهاد أو تأخير البلاغ، وتكون معبرة عن وضع الدولة الإسلامية بين أمم الأرض؛

(١) ينظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل (١/٨٢٦-٨٢٧).

فقالوا، إن الأصل هو الدعوة إلى الله ﷻ^(١).

وأحسب أن هؤلاء وأولئك قد استفرغوا وسعهم في البحث؛ حتى إذا ما اقتربوا كثيراً من الحقيقة، ولم يعد بينهم وبينها سوى ضربة معول، قبضوا أيديهم وقنعوا بما بذلوه. إن الدعوة إلى الله تعالى هي أصل العلاقة بين الأمة الإسلامية والأمم غير الإسلامية، قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، والدولة الإسلامية باعتبارها من الأمة الإسلامية داخله معها في هذا الأصل ومشاركة لها فيه، ولكنها تختص بشيء آخر يتعلق بوظيفتها؛ هذا الشيء هو الذي يرسم السياسة الخارجية لها ويحدد طبيعة العلاقة مع الدول والأنظمة.

هذا الشيء نستطيع أن نلتمسه إذا نحن أعدنا النظر في الغاية التي ينتهي إليها الجهاد، وهي التي اشترك في تحديدها ورسم معالمها آيتان: الأولى قول الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]. والثانية قوله ﷻ: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

فالغاية كما توضحها الآيتان هي إماطة فتنة الكفر وإحلال سيادة الدين، وذلك إن لم يتحقق بالدخول في الإسلام فإنه يتحقق بالدخول في الطاعة لدولة الإسلام.

(١) ينظر: الدولة الإسلامية، تقي الدين النبهاني ص ١٤٨، ١٤٩، دار الأمة-بيروت، ط ٥-١٩٩٤م، والعلاقات الدولية في الشريعة والقانون في السلم والحرب، عبد اللطيف المميم (١٧/١-٢١)، دار عمار-الأردن، ط ٢٠٠٦م.



ومعنى هذا أن الغاية هي باختصار (تحقيق السيادة)، سيادة الدين وسيادة الشرع، وسيادة المنهج الرباني، وسيادة الدولة التي تخضع للدين وتستظل بالشرع وتسير وفق المنهج الرباني^(١).

هذه الغاية هي الأولى بأن تكون هي أصل العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية؛ لأنها قد تتحقق بدون جهاد، ولأنها إن تحققت بالجهاد -وهو الغالب- فإنه يتوقف عندها ولا يتجاوزها.

لذلك نقول: إن الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية هو (تحقيق السيادة للدين).

وأحسب أن ما آل إليه أمر الجهاد في صدر الإسلام هو هذا، يقول ابن القيم بعد أن شرح مراحل الجهاد:

«فاستقر أمر الكفار معه بعد نزول براءة على ثلاثة أقسام: محاربين له، وأهل عهد، وأهل ذمة، ثم آلت حال أهل العهد والصلح إلى الإسلام؛ فصاروا معه قسمين: محاربين وأهل ذمة، والمحاربون له خائفون منه، فصار أهل الأرض معه ثلاثة أقسام: مسلم مؤمن به، ومسالم له آمن، وخائف محارب»^(٢).

وعلى ضوء هذا الأصل ترسم الدولة الإسلامية سياستها الخارجية، فإن كانت في وضع يؤهلها لتحقيق سيادة الدين على العالمين؛ خيرت الأمم بين الدخول في الإسلام، أو الدخول في الطاعة لدولة الإسلام بدفع الجزية والالتزام بأحكام الشرع، فإن أبت أمة أن تختار أحدهما جاهدتها حتى ترغمها على الرجوع إلى أحد هذين الخيارين، وإن

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، عطية عدلان (٢/ ٥١٨-٥١٩) بتصرف.

(٢) ينظر: زاد المعاد (٣/ ١٦٠).



كانت في حال ضعف حققت سيادة الشرع على أرضها، وهي تعتقد وجوب إدخال العالمين تحت سلطانه، وعليها أن تسعى في الإعداد وتجهيز لتتمكن من بسط هذه السيادة على الأرض كلها.

والقول بأن الأصل هو تحقيق السيادة للدين لا يتنافى مع وجوب جهاد الطلب؛ لأن جهاد الطلب هو الوسيلة لتحقيق سيادة الدين؛ فهما متلازمان وليسا متنافيين. والله تعالى أعلم.

ومع اعتبار هذا الأساس المقصدي الذي تقوم عليه حقيقة العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها، فإنه ينبغي للدولة الإسلامية مراعاة ظروف الزمان والمكان والحال.

كما أنه من الخطأ تعميم الحكم على الجميع، دون اعتبار موقف تلك الدول والكيانات من الدعوة الإسلامية، والذي لا يخلو من الأحوال التالية:

الحال الأول: أن تقتنع تلك الدول والكيانات بالدعوة الإسلامية، وتتحول إلى الإسلام؛ وحينئذ فتعامل معاملة بقية المسلمين تمامًا؛ دون أي اعتبار للعرق أو اللون أو حتى المواقف السابقة من الدعوة الإسلامية.

الحالة الثانية: أن تبقى تلك الدول والكيانات على ما كانت عليه؛ وتقبل العيش في ظل الحكم الإسلامي، والانضمام إلى الدولة الإسلامية؛ وهنا تتمتع رعاياها بحقوق رعايا الدولة الإسلامية من غير المسلمين؛ من الحماية الإسلامية والحرية الدينية، في ضوء ما تقرره أحكام الشريعة الإسلامية.

الحال الثالثة: أن تبقى تلك الدول والكيانات على ما كانت عليه، ولا تقبل العيش في ظل الحكم الإسلامي، وهي على أضرب:

الضرب الأول: أن تكون تلك الدولة أو ذلك الكيان قوميًا، فهذا لا يُعطى حكمًا



تطبيقاً واحداً، وإنما يختلف التعامل معه باختلاف ظروف الزمان والمكان والحال؛
وحيثئذ فهو على أقسام:

القسم الأول: الدول والكيانات التي يكون بينها وبين الدولة الإسلامية معاهدات،
فهذه يجب التعامل معها وفق ما تم الاتفاق عليه في بنود تلك المعاهدات؛ والوفاء
بذلك وفاء تاماً، فإنه متوعد من يخل به - في الشرع الإسلامي - من فرد أو دولة،
بالإثم الأخروي والعقوبة شديدة.

وحيثئذ، يجب على المسلمين دولاً ومنظمات وأفراداً الاستمرار في أداء رسالة
الدولة الإسلامية في الدعوة، بسلوك الطرق السلمية الممكنة، للدعوة إلى الله في تلك
الدول والكيانات، وسلوك جميع السبل السلمية التي تسلكها الدولة الإسلامية في
تقوية إيمان المسلمين في الداخل والخارج، وإقناع غير المسلمين من رعاياها، والإفادة
من جميع القوانين المعمول بها في تلك الدولة أو الكيان المعاهد في ذلك، ودعم
الجمعيات والمنظمات والأحزاب التي تقدم خدمات للجانبات الإسلامية، وتتعاطف
مع قضايا المسلمين، ولا يجوز سلوك طرق حربية عسكرية في ذلك.

القسم الثاني: الدول والكيانات التي ليس بينها وبين الدولة الإسلامية معاهدات؛
وهذا لا تخلو:

أ- إما أن تعلن الحرب على الدولة الإسلامية، وحيثئذ فيجب على الدولة
الإسلامية، وعلى المسلمين ردّ الاعتداء ودفع العدوان، واسترداد ما قد يؤخذ من
الحقوق وما قد يحتل من الأراضي، وهذا الوجوب على نوعين: وجوب عيني على
الدولة التي اعتدي عليها مباشرة، ووجوب كفائي على بقية المسلمين (الأمة).

ب- وإما أن لا تعلن تلك الدول والكيانات الحرب على الدولة الإسلامية، لكنها

تمنع انتشار الدعوة الإسلامية، وتحجبها عن الشعب، وتمنع رعاياها من الدخول في الدين الإسلامي، وبهذا السلوك وهذه السياسة، يعدّ نظام هذه الدولة نظامًا استبداديًا، يعارض حقوق الإنسان؛ فيسلب الإنسان حقه في حريته الدينية، ومن ذلك حقّه في اختيار الإسلام؛ وهنا يراعى حال الدولة الإسلامية:

-فإنّما أن تكون الدولة الإسلامية في حال قوة وتمكّن؛ وهنا تسلك الدولة الإسلامية الطرق السلمية أولاً، للتأثير على هذا النظام وهذا الكيان - مع إشعاره بطريق ثالثة تفرض عليه إن لم يقبل - من خلال عرض الخيارين التاليين عليه، وهما:

التحول إلى المنهج الإسلامي عقيدة وشريعة؛ ويتم بذلك الحصول على جميع مزايا النظام الإسلامية، ومنها المزايا: السياسية، والعسكرية، والقضائية، والاقتصادية.

القبول بالحكم الإسلامي، والانضواء تحت رعاية الدولة الإسلامية؛ مع بقاء من شاء من الرعايا على الديانة التي هو عليها؛ ويتم بذلك هؤولاء الحصول على جميع مزايا النظام الإسلامي الخاصة بالرعايا غير المسلمين، والتي سبق الإشارة إليها.

فإن لم يقبل بذلك، فإن الدولة الإسلامية تسلك طريق فرض العدل المفقود والحرية المسلوقة، للتأثير على هذا النظام من خلال خيار الدولة الإسلامية الثالث، وهو:

اللجوء إلى الجهاد (القتال المشروع)؛ لحماية حق الإنسان في اختيار أن يكون الله ﷻ هو إلهه، وأن يتخلص من الحكم الاستبدادي الظالم، ويتمتع بالحكم الإسلامي العادل، والجهاد يتميز عن غيره من أنواع القتال بأنه: يتصف بالمثالية الواقعية؛ لما يشتمل عليه نظامه من ضمانات إنسانية واقعية؛ فلا عنصرية ولا عرقية ولا إبادة.

ففي حال قوة الدولة الإسلامية قد تبدأ هي بالقتال، ولا تقبل المسالمة ولا المهادنة، حتى يُزال الكيان الظالم الجائر، الذي يقف في وجه إبلاغ الرسالة، ويمنع الناس من



التعرف عليها واتباعها؛ وفي هذا إعمال للآيات الواردة في ذلك، والتي اتفق العلماء على الأخذ بها وتطبيقها عند تحقق ظروفها.

ولكن هذا الخيار ليس حتمًا في حال قوة الدولة الإسلامية، فقد تكون المهادنة والمسالمة لفترة من الزمن تحقق مكاسب عظيمة تفوق مكاسب الحرب والقتال؛ كما حدث في صلح الحديبية^(١)، ومن ثمّ يشرع للقيادة الإسلامية مهادنة العدو حتى مع القوة.

- وإما أن تكون الدولة الإسلامية في حال ضعف، وهنا يجب عليها سلوك الطرق السلمية الممكنة، للدعوة إلى الله وإبلاغ الرسالة الخاتمة والدين الحق، وسلوك جميع السبل السلمية التي تسلكها الدولة الإسلامية في تقوية إيمان المسلمين في الداخل والخارج، والسعي في إقناع غير المسلمين من رعاياها باعتماد الدين الحق، كما هو الشأن في حال الدولة المعاهدة.

وفي هذه الحال تقتضي المصلحة الشرعية - في الغالب - عقد معاهدة مع الدول والكيانات الأخرى؛ فيشرع لها حيثنذ الصلح والمسالمة؛ وتكتفي بالرد على من يبدؤها بالقتال، مع العمل على تقوية الجيش الإسلامي، ونصر المستضعفين ونشر الدين قدر المستطاع.

وهذا يعني أن جهاد الطلب قد يتأخر مدة الإعداد للقوة الطالبة، ولكن جهاد الدفع لا يسقط في هذه الحال ولا يؤخر؛ لأنه فرض عين، ولا تصح معه المهادنة^(٢).

ومما يندرج تحت ذلك: حال الضرورة، وذلك أن الضرورة قد توجد مع قوة الدولة الإسلامية وظهورها على غيرها؛ فقد تمر بضائقة مالية وحالة تزيد الحرب فيها

(١) ينظر: مسائل من فقه الكتاب والسنة، عمر سليمان الأشقر ص ٢١١، ٢١٢، دار النفائس - عمان، ط ١٤١٤ هـ.

(٢) ينظر: المعيار المعرب للونشريسي (٢/ ٢٠٧ - ٢٠٩).

الحال سوءاً، ومع توافر الجند وكثرة العتاد قد يحصل انشغال بحروب المصالح، كمقاتلة مرتدين، أو بغاة، أو نحو ذلك مما لا يسمح بخروج الجند إلى ما وراء الثغور، لتحقيق أهداف الدولة الإسلامية في نشر الحق والعدل، وإزالة الكيانات التي تتبنى الظلم والجور، وتقف في وجه الحرية والعدل.

فهنا قد تهادن الدولة الإسلامية تلك الكيانات، بهال يدفع إليها وتتقوى به، أو بغير مال، أو بهال تدفعه هي دفعاً لما هو أشد ضرورة وأعظم ضرراً؛ كل ذلك حسب ما تقتضيه الضرورة الشرعية؛ على النحو الذي سبق بيانه في مشروعية الهدنة، وبيان مناط تلك المشروعية.

وهكذا تبقى قاعدة: ارتكاب أدنى المفسدين لتفويت كبراهما، إذا لم يتيسر السلامة منها جميعاً^(١)؛ وتحصيل أعلى المصلحتين ولو بتفويت الدنيا منها إذا لم يتيسر تحصيلهما جميعاً^(٢). ولعل عدم فهم هذه الحقائق وتلك الضوابط يفسر بعض مظاهر الشذوذ الفكري في تصرفات بعض المسلمين، ولا سيما ممن ليس لديهم فهم كافٍ لذلك، سواء من ناحية التنظير أو التطبيق^(٣).

(١) ينظر: المنشور في القواعد، بدر الدين محمد بن هادر الزركشي (١/٣٤٨ وما بعدها)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط ٢-١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، والأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم، المعروف بابن نجيم ص ٩٨، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١- ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، وقواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبدالعزيز بن عبد السلام، الملقب بسلطان العلماء (١/٦٠-٦١، ٧٤) وما بعدها، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط ١٤١٤ هـ - ١٩٩١ م.

(٢) ينظر: المنشور في القواعد للزركشي (١/٣٤٥)، وقواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/٦٠-٦١، ٧٤) وما بعدها.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/٨٢٨-٨٣٢) بتصرف.



المطلب الثاني

المنظومة الدولية والعلاقات المعاصرة

تهديد:

من المسلّم به أن واقع معظم دول العالم اليوم لم يُبنَ على صيغة الوحدة القائمة على الرابطة الدينية، إنما صيغ وفق نظام لا ديني في الجملة، اعتبر فيه معنى جديد للسيادة، وفق مقاصد المخلوق صاحب شرعة هذا النظام، تلك الشرعة التي لا يكاد يوجد فيها نصيب للأمة المسلمة.

وبناء على تفسير ذلك المشرّع لمفهوم السيادة قامت أرجاء المعمورة. والدول الإسلامية اليوم دون استثناء هي جزء من هذه المنظومة، وإن بقيت لها بقية ضمن نظامها الداخلي لم تزل تملك تصريحها وفق بعض أحكام الشريعة.

وهذا يحتم دراسة وتوصيف الحالة الراهنة لعالمنا المعاصر في مقابلة ما تقدم من البيان بخصوص تقسيم المعمورة، وأصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر؛ وذلك من أجل الوصول إلى الموقف الصحيح والمقبول شرعاً، والذي يمكن من خلاله التعامل مع هذا الواقع بما يناسبه، وفق القدر المتاح الذي يقدمه فقه الضرورة وقواعدها وضوابطها.

وقد اختلف الباحثون المعاصرون لهذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: لا يرى تعارضاً بين هذا الواقع وإفرازاته وقوانينه، وبين مبادئ الإسلام العامة وقواعده؛ بغض النظر عن تصادم وتناقض كثير من مبادئ هذا الواقع وقوانينه مع الإسلام؛ جملة وتفصيلاً؛ ومن ثم فلا يرى أصحاب هذا الاتجاه أية غضاضة في قبول هذا الواقع والرضا به والتعامل معه والاستفادة منه

لتقديم المشروع الإسلامي الحضاري.

ومن قال بذلك: الشيخ أبو زهرة^(١)، والدكتور وهبة الزحيلي^(٢)، والدكتور محمد البهي^(٣)، والدكتور محمد رأفت عثمان^(٤)، والدكتور صبحي محمصاني^(٥)، والدكتور عدنان السيد حسين^(٦)، والدكتور محمد سيد البازياني^(٧)، والباحث عبد الله الجديع^(٨).

والفريق الآخر: يرفض هذا النظام جملة وتفصيلاً، ويعتبره مناقضاً لشرعية الإسلام، وأن الرضا به رضا بالطاغوت وتحكيم له.

ومن ذهب إلى هذا القول من الباحثين المعاصرين: الدكتور علي بن نفيع العلياني^(٩)، والدكتور عابد بن محمد السفيني^(١٠)، والدكتور عبد العزيز كامل^(١١).

-
- (١) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، الإمام محمد أبو زهرة ص ٦٠.
 - (٢) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث، د. وهبة الزحيلي ص ٩٣، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١-١٤٠١هـ-١٩٨١م.
 - (٣) ينظر: الإسلام في حياة المسلم، د. محمد البهي ص ٤٨٢-٤٨٣، مكتبة وهبة-القاهرة، ط ٥-١٩٧٧م.
 - (٤) ينظر: الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، د. محمد رأفت عثمان ص ١٨٩-١٩٠، دار الضياء-القاهرة، ط ٤-١٩٩١م.
 - (٥) ينظر: القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، د. صبحي محمصاني ص ٥٠-٥٤، وص ٧٦، دار العلم للملايين، ط ٢-١٩٨٢م.
 - (٦) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، د. عدنان السيد حسين ص ١٤٦-١٥٠، وص ٢٣٤، مجد؛ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع-بيروت، ط ١-١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.
 - (٧) ينظر: مفهوم السلم في الفكر الإسلامي، دراسة تحليلية مقارنة بين الشريعة والقانون، د. محمد سيد نوري البازياني ص ٢٦١-٢٧٢، دار المعرفة-بيروت، ط ١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
 - (٨) ينظر: تقسيم المعمورة للجديع ص ٢٠٥-٢٠٨.
 - (٩) ينظر: أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، والرّد على الطوائف الضالة فيه، د. علي العلياني ص ٤٥٩.
 - (١٠) ينظر: العولة وخصائص دار الإسلام ودار الكفر، د. عابد بن محمد السفيني ص ٦، ٧، دار الفضيلة-الرياض، ط ١-١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
 - (١١) ينظر: مجلة البيان ص ٥٤-٥٩، مجلة إسلامية شهرية جامعة، تصدر عن المنتدى الإسلامي-لندن، العدد (١٠٢) صفر ١٤١٧هـ-يوليو ١٩٩٦م.



والباحث محيي الدين إبراهيم عيسى^(١).

أدلة الفريقين ومناقشتها:

أولاً: أدلة أصحاب القول الأول: احتج أصحاب هذا القول بالكتاب والسنة والمعقول.

أ- الأدلة من الكتاب:

أ- قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

ب- قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٤].

ج- قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْآيْمَنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١].

وجه الدلالة من الآيات:

قالوا: نصت الآيات على وجوب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية، سواء مع غيرها من الدول أو مع المنظمات العالمية والهيئات الدولية اليوم، والتي تقوم على صيغ واضحة من المعاهدات والاتفاقات على ما فيه جلب للمصالح الراجحة، ودفع للمفاسد الراجحة، لا تأتي شريعة الإسلام إلا بموافقتها في ذلك؛ إذ ذاك مطابق لمقصد الشريعة في حفظ الضروري^(٢).

قال الشيخ أبو زهرة: «العالم الآن تجمع له منظمة واحدة، قد التزم كل أعضائها بقانونها ونظمها، وحكم الإسلام في هذه أنه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية، عملاً بقانون الوفاء بالعهد الذي

(١) ينظر: المصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين إبراهيم ص ٣٣٧، دار طيبة - الرياض، ط ١- ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

(٢) ينظر: تقسيم المعمورة للجديد ص ٢٢١، ٢٢٢، والعلاقات الدولية في الإسلام، د. عدنان حسين ص ٢٢٨- ٢٢٩.

قرره القرآن الكريم، وعلى ذلك لا تعد ديار المخالفين التي تنتمي لهذه المؤسسة العالمية دار حرب ابتداء، بل تعتبر دار عهد»^(١).

ب- الأدلة من السنة:

أ- ما جاء عن أَبِي رَافِعٍ، قَالَ: بَعَثَنِي قُرَيْشٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: فَلَمَّا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَقَعَ فِي قَلْبِي الْإِسْلَامُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: لَا أَرْجِعُ إِلَيْهِمْ، قَالَ ﷺ: «إِنِّي لَا أَحِيسُ بِالْعَهْدِ، وَلَا أَحْبِسُ الْبُرْدَ أَرْجِعُ إِلَيْهِمْ، فَإِنْ كَانَ فِي قَلْبِكَ الَّذِي فِيهِ الْآنَ، فَارْجِعْ»^(٢).

وجه الدلالة:

قال الشوكاني: «ففي هذا الحديث دليل على أنه يجب الوفاء بالعهد للكفار كما يجب للمسلمين؛ لأن الرسالة تقتضي جواباً يصل على يد الرسول فكان ذلك بمنزلة عقد العهد»^(٣).

(١) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام لمحمد أبو زهرة ص ٦٠.

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٢٨٢/٣٩) ح (٢٣٨٥٧)، وأبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في الإمام يستجن به في العهود (٢/٩١) ح (٢٧٥٨). وابن حبان في صحيحه، كتاب السير - ذكر الإخبار عن نفي جواز حبس الإمام أهل العهد وأصحاب بردهم في دار الإسلام (١١/٢٣٣) ح (٤٨٧٧)، وأحمد كلهم من طريق علي بن أبي رافع عن أبي رافع بمثله. وصحح الأرنؤوط إسناده في تحريجه على المسند (٢٨٣/٣٩)، والألباني في الصحيحة (٢/٣١٥) ح (٧٠٢).

وقوله: «لَا أَحِيسُ بِالْعَهْدِ» أي: لا أنقضه، يقال: خَاسَ يَخْسُ ويَخُوسُ، إِذَا غَدَرَ وَنَقَضَ الْعَهْدَ. و«الْبُرْدُ» بضمّتين، جمع بريد، بمعنى الرسول، أي: لا أحبس الرسل الواردين عليّ، فإن ذلك يؤدي إلى قطع الطرق، ورجوعه إلى الكفرة لا يمنع البقاء على الإسلام، ولا يُوجب الارتداد، فلا يقال: كيف أمره بذلك. ينظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي (٣/١٨)، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط ١-١٣٥٦ هـ.

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٨/١٢٩).



وقال صاحب عون المعبود في قوله: «لا أخيس بالعهد»: «إن العهد يراعى مع الكافر كما يراعى مع المسلم، وإن الكافر إذا عقد لك عقد أمان فقد وجب عليك أن تؤمنه ولا تغتاله في دم ولا مال ولا منفعة»^(١).

ب- ما جاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أَدَّ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنْ إِيْتَمَنَكَ، وَلَا تُخْنِ مَنْ خَانَكَ»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على عظم الوفاء بالعهد ووجوب احترام العهود والعقود، حتى وإن لم يف الطرف الآخر بعهده ووعدته.

قال الشوكاني: «فيه دليل على أنه لا يجوز مكافأة الخائن بمثل فعله؛ فيكون مخصصاً لعموم قوله تعالى: ﴿وَحَزَّوْاْ سَيِّئَةً سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّيْ عَلَيْكُمْ فَأَعِدَّوْاْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّيْ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]»^(٣).

ج- ما ثبت عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه، قال: ما منعني أن أشهد بذراً إلا أنني

(١) ينظر: عون المعبود (٣١١/٧).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الإجارة، باب في الرجل يأخذ حقه من تحت يده (٣١٢/٢). ح (٣٥٣٥)، والترمذي في سننه، كتاب البيوع، باب ٣٨ (٥٦٤/٣) ح (١٢٦٤)، والدارمي في سننه، كتاب البيوع، باب في أداء الأمانة واجتنب الخيانة (٢٥٩٧) ح (٢٥٩٧)، والحاكم في المستدرک کتاب البيوع (٥٣/٢) ح (٢٢٩٧)، والبيهقي في سننه الكبرى كتاب الدعوى والبيّنات، باب أخذ الرجل حقه ممن يمنعه إياه (٢٧١/١٠)، كلهم من حديث أبي هريرة. وقال الحاكم في المستدرک (٥٣/٢): صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وله شاهد عن أنس. وقال الذهبي في التلخيص: على شرط مسلم وشاهده.. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٤٢٣٠).

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٢٩/٦).



خَرَجْتُ أَنَا وَأَبِي حُسَيْنٌ. قَالَ: فَأَخَذْنَا كُفَّارَ قُرَيْشٍ، قَالُوا: إِنَّكُمْ تُرِيدُونَ مُحَمَّدًا، فَقُلْنَا: مَا نُرِيدُهُ، مَا نُرِيدُ إِلَّا الْمَدِينَةَ، فَأَخَذُوا مِنَّا عَهْدَ اللَّهِ وَمِيثَاقَهُ؛ لَنَنْصَرِفَنَّ إِلَى الْمَدِينَةِ وَلَا نُقَاتِلَ مَعَهُ، فَاتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْنَاهُ الْخَبَرَ؛ فَقَالَ: «انْصَرِفَا؛ نَفِي هُم بِعَهْدِهِمْ، وَنَسْتَعِينُ اللَّهَ عَلَيْهِمْ»^(١)!!

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على وجوب الوفاء بالعهد الذي قطعه المسلم على نفسه، حتى إن كان هذا العهد لمشرك.

د- إقراره ﷺ لحلف الفضول الذي كان لنصرة المظلوم والتعاون على البر؛ فقال فيه: «لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا مَا أَحَبُّ أَنْ لِي بِهِ مُحَمَّدٌ النَّعَمَ، وَلَوْ أَدْعَى بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على مشروعية دخول الدولة الإسلامية في أية معاهدة يعقدها غير المسلمين، إذا كانت لتحقيق أهداف نبيلة، ولا تعارض أحكام الإسلام؛ بل قد أكد ﷺ هذا المفهوم ونص عليه حيث قال: «أَوْفُوا بِحِلْفِ الْجَاهِلِيَّةِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَزِيدُهُ -يَعْنِي الْإِسْلَامَ- إِلَّا شِدَّةً، وَلَا تُحْدِثُوا حِلْفًا فِي الْإِسْلَامِ»^(٣).

(١) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب الوفاء بالعهد (٣/ ١٤١٤) ح (١٧٨٧).

(٢) تقدم تخريجه ص ٣١.

(٣) أخرجه أحمد في المسند (١١/ ٥٢٥-٥٢٦) ح (٦٩٣٣)، والترمذي، كتاب أبواب السير، باب ما جاء في الحلف (٤/ ١٤٦) ح (١٥٨٥) من حديث عَمْرُو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، وَقَالَ الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وحسنه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (١١/ ٥٢٦)، والألباني في صحيح الجامع (٢٥٥٣).



ولاشك أن ارتباط الدول الإسلامية وانضمامها لميثاق الأمم المتحدة، الذي يهدف إلى التعاون على إقرار السلام العالمي ومنع العدوان، من هذا القبيل، ويشبه حلف الفضول الذي لم يزد الإسلام إلا توثيقاً وشدة^(١).

ج- الأدلة من المعقول:

احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من وجهين:

الأول: أن القانون الدولي وإن كان تقنياً أَرْضِيّاً، إلا أن مشرعه قصد به ما هو أرجى في تحقيق مصالح الإنسان. والشرعية التي تأتي على وفاق ما أذن الله فيه، وكانت من العدل الذي أمر به، فهي حق، لا يوصف العدل بالباطل لكونه وقع من غير مسلم، كما لا يوصف الظلم بالحق لكونه وقع من مسلم، بل العدل محمود مطلقاً، وهو حكم الله الذي لأجله شرع الشرائع. فإذا كانت فلسفة القانون الدولي عامه وخاصه تقوم على اعتبار العدل ومنع الظلم، فهذا مما يأتي على مقاصد الإسلام.

ولا ريب أن شريعة الإسلام لا تأتي على خلاف مشروع يقوم تأسيساً على جلب المصالح ودرء المفاسد.

الثاني: أن الوضع السياسي التاريخي للأمة المسلمة لا وجود له اليوم، كذلك الوضع السياسي التاريخي لغير العالم الإسلامي، لا وجود له اليوم. وإنما هي حالة سياسية مغايرة من كل وجهٍ للصفة الدولية التاريخية.

(١) ينظر: الرسالة الخالدة، عبد الرحمن عزام ص ١٢٧، دار الشروق-بيروت، ط ٤- ١٩٦٩م، وآثار الحرب للزحيلي ص ٣٣٠، وأحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي، ص ٦٣-٦٤.

كما أن العلاقات الدولية المعاصرة تقوم على صفة مغايرة للصفة التي كانت عليها في عصر الدولة الإسلامية الواحدة، حين كان التقنين للعلاقات الخارجية بين الدول قائمًا على الحرب، إلا في حالات استثنائية.

فدول المنظومة العالمية اليوم تخضع لقانون دولي ينظم علاقاتها ببعضها، ويساوي بينها في الحقوق والواجبات، وعدم تدخل الدولة في الشؤون الداخلية للدولة الأخرى، وقيم العلاقات الدبلوماسية التي تؤمن رعايا الدول الأخرى وتحميهم، بصيغة لم تعهد في التقنين الأرضي من قبل.

كما أن الإنسانية أصبحت خاضعة له بإرادتها أو بغير إرادتها، والأمة المسلمة جزء من هذه الحالة، فقد سيقت بوضعها الدولي المعاصر إلى أن تكون جزءًا محكومًا بهذه الصيغة.

فالقانون الدولي اليوم هو الحاكم للواقع الدولي المعاصر. والدولة المعترف بها هي الدولة الخاضعة لنظامه، والذي يعتبر جميع الدول، بما فيها الإسلامية، مستقلة ومتساوية^(١).

ثانيًا: أدلة أصحاب القول الثاني: احتج أصحاب هذا القول بالكتاب والسنة والمعقول.

أ- الكتاب:

- قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهْتَفُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْآعْلُونَ﴾ [محمد: ٣٥].

وجه الدلالة:

قالوا: دلت الآية على منع الدخول في معاهدات يكون المسلمون فيها في خنوع

(١) ينظر: القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، د. صبحي محمصاني ص ٧٦، وتقسيم المعمورة للجديع ص ٢٠٣-٢٠٨، والعلاقات الدولية في الإسلام، لعبدنان حسين ص ١٤٦-١٥٠.



واستسلام، وهذه المعاهدات والمواثيق - كما شهد بذلك الواقع - عقدت و قامت تأسيساً من أجل الإضرار والظلم ومنع دعوة الحق، والاستغلال للشعوب، واستباحة موارد أرزاقها، فتلک معاهدات باطلة في حکم الله، ولا قدسية لها^(١).

ب- السنة:

أ- ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﷻ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةً شَرْطٍ، كِتَابُ اللَّهِ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللَّهِ أَوْثَقُ»^(٢).

ب- ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»^(٣).

وجه الدلالة من الحديثين:

قالوا: كل معاهدة تتضمن شروطاً مخالفة للكتاب والسنة وقواعد الإسلام ومبادئه وشريعته؛ فهي باطلة مردودة على صاحبها، غير معتد بها، ولا يجوز الالتزام بها أو الوفاء بها.

(١) ينظر: التحرير والتنوير للطاهر ابن عاشور (٢٦/ ١٣٠)، في ظلال القرآن، سيد قطب (٢٠٢/ ٣٣٠) وما بعدها، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي (١٣/ ٢٤١)، والتفسير الوسيط، الشيخ محمد سيد طنطاوي (١٣/ ٢٤٧).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب المكاتيب وما لا يحل من الشروط التي تحالف كتاب الله (٣/ ١٩٨) ح (٢٧٣٥)، ومسلم، كتاب الطلاق، باب إنما الولاء لمن أعتق (٢/ ١١٤٢) ح (١٥٠٤) من حديث عائشة في قصة برة.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (٣/ ١٨٤) ح (٢٦٩٧)، ومسلم، كتاب الحدود، باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور (٣/ ١٣٤٣) ح (١٧١٨).



قال في المجموع شرح المذهب: «وإن عقدت الهدنة على ما لا يجوز مما ذكرناه (رد من جاء من المسلمات)، أو عقدت الذمة على ما لا يجوز من النقصان عن دينار في الجزية، والمقام في الحجاز، أو الدخول إلى الحرم، أو بناء كنيسة في دار الإسلام، أو ترك الغيار، أو إظهار الخمر والخنزير في دار الإسلام وجب نقضه، لقوله ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»؛ ولما روي عن عمر رضي الله عنه أنه خطب الناس وقال: «رُدُّوا الْجَهَالَاتِ إِلَى السُّنَّةِ»^(١)، ولأنه عقد على محرم فلم يجوز الإقرار عليه كالبيع بشرط باطل أو عوض محرم»^(٢).

ج- المعقول:

- أنه لا معنى للاستتار بحقائق الدين خلف جدران الوهن، وترديد مقولة المهزومين بأنه لا مخرج عن تلك الولاية الدولية القسرية، ولا مناص بالتالي من النزول على شرعيتها؛ فإن هذه إن وقعت قدرًا، فليس معناها أن تسوغ شرعًا؛ فالاضطرار إلى أكل جزء من الميتة لا يجعل لحمها من الطيبات، واللجوء إلى استبقاء النفس بجرعة خمر؛ لا يجعل الخمر من المباحات، وكذلك الوقوع تحت حكم الكفار اضطرارًا؛ لا يجعلهم من الأخيار، الذين نتسابق إلى تحكيمهم في رقاب الأمة ودمائها وأموالها!!^(٣).

(١) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (٣٥٥/١) ح (١٣٢٦)، عن مسروق عن عمر، وإسناده منقطع، وأخرجه البيهقي في الكبرى (٧٢٦/٧) ح (١٥٥٤٥)، من طريق أسباط بن محمد ثنا أشعث عن الشعبي عن عمر، وإسناده ضعيف لضعف أشعث وهو ابن سوار، مع إرساله، كما في التكميل لما فات تحريجه من إرواء الغليل، صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار العاصمة - الرياض، ط ١ - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

(٢) ينظر: المجموع شرح المذهب (٢٢٥/١٨).

(٣) ينظر: الحكومة العالمية والشرعية الدولية، د. عبد العزيز كامل، مجلة البيان ص ٦٤، العدد (١٠٣)، ربيع الأول ١٤١٧ هـ - أغسطس ١٩٩٦ م.



- سواء أكانت المعاهدات الدولية عقوداً أو عهوداً، فإن العقود والعهود تحل أو تحرم بحسب المعقود عليه، ولا يتصور حل التعاقد على إهانة أمة الإسلام على يد الظالمين، أو التعاهد على تسليم الكافرين زمام أمر العالمين.

- أن النزول على كل أحكام تلك الشرعية الدولية، سيعني التسليم لولاتها الدوليين بحقوق ليست لهم، ولا هي مقبولة منهم، مثل: إلغاء الجهاد الإسلامي لنشر الدين الحق أو حتى حمايته، إن طلباً أو دفعاً، وإلغاء القسمة الإسلامية لدول الأرض إلى ديار إسلام وديار كفر، واستبدال ذلك بدول مستقلة أو غير مستقلة بحسب ارتضاء الغرب عنها^(١).

- أن الأمة الإسلام لم يكن لها أي دور في صياغة هذا (الدستور) الذي يطبق على دولها في شؤونها الدولية، ولم تستشر في وضع مبادئه، ولم ينظر لمصلحة الشعوب الإسلامية في أثناء وضع أهدافه؛ فكيف يطلب منها احترام نظام جاء ليمنح الدول الكبرى النصرانية أن تظل قائدة إلى الأبد، وفي القمة إلى الأبد، ويراد منه في الوقت نفسه: أن تظل الدول الصغرى التي يمثل المسلمون غالبيتها مقودة إلى الأبد، وفي القاع إلى الأبد؟ !

والفرضية التي انطلق منها الغرب وهو يؤسس لحكومته العالمية، وهي بقاء أمم العالم الثالث (وأكثرها من العالم الإسلامي) مستضعفة، هذه الفرضية لا ينبغي أن تغير من قناعة الأمة الإسلامية في أحقيتها الأصيلة في أخذ الزمام وتسلم الدفة، ومحاولة البعض إضفاء الشرعية على هذا الوضع ومحاولة

(١) كما جاء ذلك في ميثاق الأمم المتحدة ومبادئها؛ ينظر: القانون الدولي العام لأبي هيف ص ٩٢٣-٩٢٤، وأهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، للعلاني ص ٤٥٤-٤٥٩.

الاستدلال له والتأصيل لمشروعيته وزعم التقائه مع مبادئ الإسلام، يساعد على ترسيخ مفهوم التبعية لدى شعوب المسلمين.

- أن ما تهدف إليه المنظمة الدولية لا يتعلق بأمر ثانوي بالنسبة لأمة الإسلام، بل يتعلق بأصل كيائها ووظيفتها التي أنيطت بها في حاضرها ومستقبلها. وجاءت مبادئ هذه المنظمة وقواعد ذلك النظام مصادمة جملة وتفصيلاً لكثير من ثوابت الإسلام ومبادئه^(١).

- إن استقراء واقع هذه المنظمة وتاريخها وتعاطيها في أرض الواقع مع القضايا الإسلامية يثبت بما لا يدع مجالاً للشك زيف هذه المبادئ وتناقضها مع نفسها قبل أن تصادم مبادئ الإسلام وثوابته.

والممارسات هي التي تفصح عن الشعارات، فتفضحها أو تمدحها، وقد لا يتفطن كثير من الناس لخفايا وخبايا الشعارات؛ لدقة حبكتها أو التواء صياغتها أو استتار غايتها، ولكن سرعان ما يكشف الظاهر الباطن.

وقد تبنت الأمم المتحدة منذ أبرم ميثاقها سبعة مبادئ، حوتها المادة الثانية منه^(٢)، فلنستعرض تلك المبادئ، ولنقرأ ما بين سطورها غير مخدوعين بظواهرها، ولنسأل الأيام والليالي... لأي شيء وضعت؟.

(١) ينظر: مجلة البيان العدد (١٠٣) ص ٦٤ وما بعدها، مقال بعنوان: الحكومة العالمية، د. عبد العزيز كامل، و العدد (١٠٢) ص ٥٤، وما بعدها، مقال بعنوان: الشرعية الدولية .. هل لها شرعية إسلامية؟، د. عبد العزيز كامل، والعدد (١٨٣) ص ٦ وما بعدها، مقال بعنوان: المشروعية العليا في الإسلام وأثرها في العلاقات الدولية، د. عثمان جمعة ضميرية.

(٢) ينظر: القانون الدولي العام لأبي هيف ص ٩٢٣-٩٢٤، وأهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، للعلواني ص ٤٥٤-٤٥٩.



المبدأ الأول: المساواة السيادية بين الدول، فتنص الفقرة الأولى من المادة الثانية على أن (الأمم المتحدة تقوم على مبدأ المساواة في السيادة بين جميع أعضائها، سيادة قانونية في الحقوق والواجبات)!!

وقد نقضت المنظمة واقعياً هذا المبدأ الذي خطته نظرياً، فلم تتردد في هدمه بإعطاء الدول الكبرى وحدها مزايا خاصة، أهمها الحق في مقعد دائم في مجلس الأمن الذي يبت في القضايا الدولية، وكذلك أعطت الدول الكبرى لنفسها حق النقض^(١) الذي يمكن كل دولة كبرى عملياً من الحيلولة دون صدور أي قرارات تتعلق بمسائل موضوعية إذا كانت لا ترغب في صدورها^(٢)!

المبدأ الثاني: وقد قررته الفقرة الثانية من المادة الثانية، إذ يشترط لكي يكفل للأعضاء جميع الحقوق والمزايا المترتبة على صفة العضوية بأن يقوموا بتنفيذ الالتزامات التي تعهدوا بها على أنفسهم (بحسن نية)، وهي التزامات قد تكون مادية أو في شكل تسهيلات لتمكين الأمم المتحدة من الدفاع أو الهجوم في العمليات التي تدور في فلك المصالح العليا للقوى العظمى.

و(حسن النية) المشترط لكسب مزايا العضوية، قد ضربت الدول الكبرى فيه (أروغ) الأمثلة، وبخاصة في القضايا الإسلامية.

(١) حق النقض أو الفيتو (veto): وهي كلمة لاتينية معناها: أنا أمنع، وهو حق يتيح للدول الخمس دائمة العضوية في مجلس الأمن الاعتراض على إجازة أي قرار صادر من المجلس، أو حتى عرض أي مشروع قانون من بقية الدول الأعضاء على المجلس. ينظر: الموسوعة العربية العالمية، موسوعة الأمير سلطان بن عبد العزيز آل سعود (١٧/٦٤٦-٦٤٧)، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع - الرياض، ط ٢-١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

(٢) ينظر: القانون بين الأمم، جير هارد فان، تعريب: عباس العمر (١/١٤٣)، دار الآفاق - بيروت، ط ٢-١٩٧٠ م.

وأما إذا لم يتوفر (حسن النية) من الضحية صاحبة العضوية، فلا حقوق ولا مزايا ولا مكافآت، ولا مناص من العقوبات.

المبدأ الثالث: فرضت الفقرة الثالثة من المادة الثانية على الدول الأعضاء الالتزام بمبدأ (إنهاء المنازعات بالطرق السلمية، على نحو لا يجعل السلم والأمن والعدل الدولي عرضة للخطر)!!

وهذا بالطبع من باب التوجيه والنصيحة من الدول الكبرى لأخواتها الصغرى؛ أن تحل النزاعات بالطرق السلمية، لا بالقنبلة الذرية كما فعلت أمريكا في (هروشيما)، ولا بالغزو المباشر كما فعلت بريطانيا في (جرينادا)، ولا بالاجتياح السافر كما فعلت روسيا في (أفغانستان) و (الشيستان)، وأمريكا في (العراق) و (أفغانستان)، ولا بإبادة الآلاف من الثوار كما فعلت فرنسا في الجزائر!!

المبدأ الرابع: في الفقرة الرابعة من المادة الثانية، وهو يلزم الأعضاء (بتحريم التهديد باستخدام القوة أو استخدامها فعلاً ضد سلامة الأراضي والاستقلال السياسي على وجه لا يتفق ومقاصد الأمم المتحدة).

ولكن ماذا لو اتفق مع مقاصد الأمم المتحدة ومن هم وراء الأمم المتحدة؟ إن الأمر وقتها يختلف، ودولة اليهود مثال على ذلك، فهي تمرغ هذا المبدأ في التراب كل ساعة وكل دقيقة وثانية، بعدد ما في ترساناتها من أسلحة نووية وكيمياوية وجراثومية، وبعدد الأشبار والأمطار التي استولت عليها بالقوة العسكرية، كل هذا تحت مظلة الشرعية الدولية!!

المبدأ الخامس: تلتزم جميع الدول بموجب الفقرة الخامسة من المادة الثانية من الميثاق بتقديم (كل ما في وسعها من عون إلى الأمم المتحدة في أي عمل تتخذه وفق هذا الميثاق).



وأيضًا: (تلتزم بالامتناع عن مساعدة أي دولة تتخذ الأمم المتحدة إزاءها أي عمل من أعمال الردع)!!

ليس هذا فحسب، بل فرض الميثاق على الدول الأعضاء بموجب المادة (٤٣) أن (يضعوا تحت تصرف مجلس الأمن ما يلزم من القوات المسلحة والمساعدات والتسهيلات الضرورية، ومنها حق المرور) إذا تطلب الأمر! إن كل دول الإسلام مثلاً لا تملك إسعاف شعب مسلم، ولو مات أطفاله جوعاً أو هلكوا مرضاً؛ لأن الأمم المتحدة قررت فرض حصار عليه، لخلافات سياسية حقيقية أو وهمية مع قاداته، ودول العالم الإسلامي كلها لا تستطيع أن تخرج على الشرعية الدولية؛ فتهب لنجدة شعب مستضعف يُستأصل على مرأى ومسمع من العالم كما في البوسنة أو الشيشان، لأن الأمر لا بد أن يُترك لعدالة الأمم المتحدة والقانون الدولي.

إن هذا البند بالذات يفسر لنا حالة الموات التي تصيب العالم الإسلامي ودوله في تعاملها مع القضايا الدولية الإسلامية.

المبدأ السادس: يوجب الميثاق حتى على الدول غير الأعضاء أن تلتزم قسراً بمبادئ وقرارات الأمم المتحدة، وأسند الميثاق لها بموجب الفقرة السادسة من المادة الثانية أن (تعمل على أن تسير الدول غير الأعضاء على هدي المبادئ الواردة في الميثاق)، وأكدت في هذا الصدد أن (الأمن الدولي لا يتجزأ)، والمعنى: اشتركوا في العضوية أو لا تشاركوا، فسوف تشملكم مظللتنا..

ومعنى هذا أيضاً: أن الصورة التي يراها الكبار للعالم ينبغي ألا تتغير، ومواضع النفوذ غير قابلة للمناقشة، وأن من يخرج عن الخط الأحمر، فلا بد من

المبدأ السابع: ليست للمنظمة الدولية مسؤولية تجاه الشؤون الداخلية في الدول، ومع هذا قيد هذا الإطلاق بشرط، هو: (على أن هذا المبدأ لا يحول دون تطبيق تدابير الردع الواردة في الميثاق)!!

ولم يتضمن الميثاق تعريفاً أو حصراً للمسائل التي تقع تحت طائلة تحمل المسؤولية أو عدم تحملها، فالأمر متروك ل (ذكاء) و (نزاهة) القائمين على المنظمة الدولية، لتقدير من يستحق العقوبة والردع لانحرافاته الداخلية ومن لا يستحق^(١)!!

فلا وجه للتسليم بهذه المبادئ وغيرها من تفصيلات (الميثاق الدولي) بدعوى التفائه مع مبادئ الإسلام العامة وقواعده الكلية!! مناقشة أدلة الفريقين:

ناقش أصحاب القول الثاني أدلة أصحاب القول الأول على النحو التالي:
أ- نوقشت أدلتهم من الكتاب والسنة على وجوب الوفاء بالعهود والمواثيق: بأن هذه النصوص إنما هي في وجوب الوفاء بالعهود والعقود التي لم تشمل على شرط باطل أو التزام محرم؛ حيث إن كل عقد أو عهد أو نذر اشتمل على معصية؛ فإن طاعة الله إنما تكون في نقضه إذا مضى ولا ينبغي للإمام أن يعقده؛ لأن «مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﷻ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةً شَرْطٍ...»^(٢).

قال الإمام الشافعي: «...إِنَّمَا يَوْفَى بِكُلِّ عَقْدٍ نَذَرٍ وَعَهْدٍ لِمُسْلِمٍ أَوْ مُشْرِكٍ كَانَ

(١) ينظر: مقال بعنوان الحكومة العالمية، د. عبد العزيز كامل، مجلة البيان ص ٦٤، عدد (١٠٣) صفر ١٤١٧هـ.

(٢) جزء من حديث متفق عليه، تقدم تخريجه ص ٤٤٧.



مُبَاحًا لَا مَعْصِيَةَ لِلَّهِ ﷻ فِيهِ، فَأَمَّا مَا فِيهِ لِلَّهِ مَعْصِيَةٌ؛ فَطَاعَةُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِي نَقْضِهِ إِذَا مَضَى، وَلَا يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ يَعْقِدَهُ»^(١).

وقال الإمام الشوكاني: «ولا يجوز الدخول في الصلح الذي يحل حرامًا أو يجرم حلالًا كما ورد بذلك الدليل الصحيح، وأيضًا المحظور محظور بحكم الشرع؛ فيكف يجوز شرطه للكفار فضلًا عن أن يجوز الوفاء به لهم؟!»^(٢).

ويقرر الشيخ شلتوت رحمته الله أن من شروط المعاهدة في الإسلام: «ألا تمس قانونه الأساسي وشريعته العامة التي بها قوام الشخصية الإسلامية، وقد جاء في ذلك قوله ﷺ: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل»^(٣) ومعناه أن كتاب الله يرفضه ويأباه.

ومن هذا الشرط لا يعترف الإسلام بشرعية "معاهدة" تستباح الشخصية الإسلامية، وتفتح للأعداء بابًا يمكنهم من الإغارة على جهات إسلامية، أو يضعف من شأن المسلمين بتفريق صفوفهم وتمزيق وحدتهم»^(٤).

وأما قياسهم انضمام الدول الإسلامية لميثاق الأمم المتحدة على حلف الفضول؛ بدعوى أن كلاً منهما اتفاق على نصرته المظلوم ورد العدوان وإشاعة السلام؛ فقياس مع الفارق من وجوه:

(١) ينظر: الأم، محمد بن إدريس الشافعي (١٨٥/٤)، دار المعرفة-بيروت، طبعة ١٣٩٣هـ.

(٢) ينظر: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، للشركاني (٩٦٣/١)، وينظر أيضًا: نيل الأوطار (٢٥٦/٥)، وفتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، المعروف بفتاوى ابن عليش، محمد ابن أحمد عليش (٣٩١/١).

(٣) جزء من حديث متفق عليه، تقدم تخريجه ص ٤٤٧.

(٤) ينظر: الإسلام عقيدة وشرعية، الشيخ محمود شلتوت ص ٤٥٦، ٤٥٧.



الأول: أن حلف الفضول لم يشتمل على بنود تصادم أحكام الشريعة؛ بل جاءت بنود هذا الحلف متفقة مع أحكام الإسلام من منع الظلم وردع المعتدي.

الثاني: أن الموقعين على بنود حلف الفضول لم يكن لأحدهم مزية تجعله فوق غيره وتتيح له التملص من التزاماته.

الثالث: أن المسافة بين الواقع التاريخي لكل من حلف الفضول وميثاق الأمم أبعد مما بين المشرقين؛ حيث لم يحن المسلمون من هذا الميثاق إلا تكريس الظلم وتوطيد أركانه؛ بينما الأمر لم يكن كذلك بالنسبة لحلف الفضول.

فهذا ما تقرر لدى فقهاء المسلمين أن المعاهدات الدولية التي تخالف القواعد الإسلامية العليا سبب لنقض المعاهدة وعدم الالتزام بها^(١).

ب- مناقشة احتجاجهم بالمعقول:

أما قولهم: إن القانون الدولي قصد به مشرعه ما هو أرجى في تحقيق مصالح الإنسان، وأن شريعة الإسلام لا تأتي على خلاف مشروع يقوم تأسيساً على جلب المصالح ودرء المفاسد؛ فأجابوا عن ذلك على النحو التالي:

أولاً: لا ننكر أن بعض هذه المبادئ والمقاصد تلتقي إجمالاً مع مقاصد

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ٨٥)، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم الحنفي (٥/ ١٠٧)، وشرح كتاب السير الكبير للشيباني (٥/ ١٧٨٨-١٧٨٩)، حيدر آباد الدكن، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للشافعي الصغير (٨/ ١٠٢)، مكتبة عيسى البابي الحلبي - القاهرة، ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م، والحاوي الكبير للماوردي (١٨/ ٤١١-٤١٢)، وينظر أيضاً: الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية، أحمد أبو الوفاء (١/ ٣١٧-٣٢٤)، دار النهضة العربية - القاهرة، ط ١- ٢٠٠١ م، وأحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، د. إسماعيل العيساوي ص ١٦٣-١٦٤، والمعاهدات غير المتكافئة في وقت السلم، دراسة قانونية سياسية، خليل إسماعيل الحديثي ص ١٩-٢٠، بغداد، ط ١- ١٩٨١ م.



ومبادئ في الشريعة الإسلامية، إلا أنها اشتملت أيضًا على كثير من المبادئ التي تصادم أحكام الشريعة الإسلامية صراحة، بل إن ميثاق الأمم المتحدة الذي أفرزه هذا القانون يعلن واضعوه أنه أعلى مراتب المعاهدات الدولية وأكثر قواعد القانون الدولي سمومًا ومكانة؛ لذا نصت المادة (١٠٣) من الميثاق: (أنه متى تعارضت التزامات الدول الأعضاء الأخرى مع مائصّ عليه في الميثاق؛ فالعبرة بالتزاماتهم المترتبة على هذا الميثاق)!!

ومن ثم فإن الاعتراف بهذا الميثاق والرضا به دون أي تحفظ على هذه المبادئ التي تصادم صراحة أحكام الإسلام - معناه إبطال بعض أو كل التشريعات الإسلامية بحجة مخالفتها أو معارضتها لميثاق الأمم المتحدة! ^(١)

ثانيًا: أن العبرة بالحقائق في أرض الواقع لا بالشعارات الجوفاء، والواقع فيه مرارة كثيرة، فقوانين السلم والسلام في القانون الدولي هي بمعزل عن ممارسات كثيرة في العالم على خلاف هذا القانون الذي دخلت في موافق لالتزامه! وإلا فإين هذه المبادئ وتلك القوانين من نصرة آلاف الأبرياء من المسلمين الذين تم تشريدهم بأيدي المعتدين من اليهود والنصارى والهندوس والشيوعيين؟! ^(٢)

(١) ينظر: المصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين عيسى، ص ٣١٢-٣١٤، ومقال بعنوان الشرعية الدولية، د. عبد العزيز كامل، مجلة البيان، عدد (١٠٢) ص ٥٤، صفر ١٤١٧ هـ.

(٢) بلغ مجموع قرارات المنظمة الدولية الصادرة بشأن القضية الفلسطينية (٢٤٨) قرارًا حتى أبريل ٢٠٠٢م، لم تنفذ (إسرائيل منها قرارًا واحدًا)!! وحتى عام ١٩٩٢م أصدر مجلس الأمن الدولي - وهو الجهة التنفيذية في المنظمة - نحوًا من (٦٩) قرارًا ضد (إسرائيل) لم ينفذ منها قرار واحد!! وخلال أزمة البوسنة والهرسك - وهو إقليم للمسلمين في يوغسلافيا تمت فيه تصفية عرقية للمسلمين من قبل النصارى عام ١٩٩٤م - أصدرت المنظمة (٦٣) قرارًا لم ير قرار واحد منها النور. ومنذ أزمة كشمير الإسلامية - وهي مقاطعة للمسلمين تحت الاحتلال الهندي - (عام ١٩٤٧م) م

بل لم تعد تمارس المنظمة قراراتها إلا إذا كانت تتعلق بموقف ضد دولة إسلامية^(١) !
وأما قولهم: إن الوضع السياسي التاريخي للأمة المسلمة لا وجود له اليوم، وأن العلاقات الدولية المعاصرة تقوم على صفة مغايرة للصفة التي كانت عليها في عصر الدولة الإسلامية الواحدة، وأن الإنسانية أصبحت خاضعة له بإرادتها أو بغير إرادتها، والأمة المسلمة جزء من هذه الحالة، فأجابوا عن ذلك فقالوا:

إن هذا التقسيم انطوى على مفاهيم لا تسقط مهما تقادم الزمان وتطورت علاقات المسلمين بغيرهم؛ فمسميات الحرب، والسلم، والإسلام، والكفر، والعهد والسلام، مما لا يسقط بتقادم الزمان، أو ينسخه ما يستجد من حوادث الدول وعادياتها، وما يعترئها من نهوض وسقوط، أو قوة وضعف، ولذلك لازمها في حديث الأصول المنزلة كثير من الأحكام الشرعية الباقية غير المنسوخة في الجهاد، والتعاهد، والقتال، والسلم، والذمة، والأمان، وما شاكلها.

وحتى الآن صدر لصالح مسلمي كشمير (١٣) قرارًا لم ير قرار واحد منها النور!!
وفي حرب الشيشان التي أيد فيها شعب مسلم بأكمله في حرب عدوانية إجرامية من قبل الروس، استخدمت فيها كل الأسلحة المحرمة دوليًا ضد شعب شبه أعزل؛ لم يصدر قرار إدانة واحد ضد روسيا!!

ينظر لمزيد من الأمثلة والنماذج الإحصائية: القانون الدولي العام، عبد العزيز سرحان ص ٤٦٧، دار النهضة العربية - القاهرة، ط ١٩٦٩ م، ومقال: مأساة الأمم المتحدة في ظل النظام العالمي الجديد، أحمد أبو سجادة، مجلة البيان، لندن، عدد (١٢١) رمضان ١٤١٨ هـ، والمصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين عيسى، ص ٣١٦-٣١٧، وانتهاكات حقوق الإنسان في البوسنة والشيشان، د. علي بن عبد الرحمن الطيار ص ١٥٩-١٧٦، وص ٢٨٧-٢٩٦، مكتبة التوبة - الرياض، ط ١- ١٤٢٢ هـ.

(١) كما في موقفها من إقليم تيمور الشرقية ودعم انفصاليها عن إندونيسيا الدولة المسلمة الأم، وكما في موقفها من دعم حركات التمرد في السودان الشقيق، والتمهيد لانفصال الجنوب السوداني الغني بالثروات عن الدولة الأم. ينظر: مجلة البيان، الأعداد (١٠٢)، و(١٤١)، و(١٤٤).



وإنما الذي يتغير هو مناط هذه المفاهيم، أو بعبارة أدق: محل دار الحرب، ودار الإسلام، ودار الكفر؛ فإذا تحقق المناط تحقق تقسيم الدور وإلا سقطت أحكامها. وسقوط الأحكام لا يلغي مفاهيمها.

كما أن إلغاء هذا التصنيف بحجة أن الفواصل بين الدور في ضوء التطور المعاصر للعلاقات بين الدول غير واضحة؛ ومن ثم فإن هذا التصنيف يطرأ فقط بسبب قيام الحرب أو الحرب نفسها؛ فإنه يوقعنا في وهم تصور أن العالم كله دار واحدة، لاندري مالونها وإلى ماذا تنتمي؟ وما موقع الإسلام فيها؟! أو يلزم منه التسليم بأن الدول كلها في موقفها من الإسلام والمسلمين ودولتهم على قدم المساواة في التعامل؟! وذلك يدحضه فقه واقع العلاقات الدولية المعاصرة، إلا إذا اعتبرنا موقف الدولة الصهيونية أو ممارساتها في المنطقة العربية تجعلها تقف من الدول العربية موقف المساواة في النظرة إلى الإسلام^(١)!!

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وحجة كل فريق وما ورد عليها من اعتراضات ومناقشات؛ فإن الذي يترجح للباحث أن الإنكار المطلق لا يأتي على تحقيق المصالح، ولا يجري على منهاج الرسل، عليهم السلام؛ ومن ثم فإن قرار عدم المشاركة في بعض العهود الدولية في هذا الزمان؛ لكونها قد تضمنت أمورًا تخالف وتصادم الشريعة صراحة؛ إنما هو أمر يخضع إلى توافر القدرة والقوة والنفوذ، ومما لاشك فيه أنه اشتراط متعذر على الدولة الإسلامية في أكثر الأحوال في الظروف

(١) ينظر: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د. مصطفى محمود منجود ص ٣١٤ بتصرف يسير.



الراهنه؛ ومن ثم فإنها قد يكون لها مندوحة بعض الوقت في موقفها العام من تلك العهود. لكن لا يعني هذا التسليم لهذه المواثيق وتلك الشرائع كلية دون تحفظ أو اعتراض على ما يخالف ويصادم أحكام الشريعة الإسلامية، ومن باب أولى قول البعض إن هذه المواثيق وتلك الشرائع تتفق تمامًا مع الإسلام؛ فإن هذا قول منافٍ ومجافٍ تمامًا للواقع كما سبق من استعراض بعض مبادئ ونصوص بعض هذه الوثائق.

فإذا اشتملت تلك المعاهدات على ما يحل الحرام أو يؤدي على الوقوع في المحرم؛ فإن هذه المعاهدات تكون باطلة؛ لتعارضها مع النظام العام الإسلامي؛ ولأنه عقد على محرم فلم يجوز الإقرار عليه؛ فيتعين على الدولة الإسلامية - إن لم تتمكن ظروفها وواقعها من رفضها بالكلية؛ باعتبارها باطلة شرعاً - فيتعين عليها عدم الالتزام بتلك النصوص والمبادئ المحرمة عن طريق التحفظ^(١) على ما هو

(١) التحفظات على المعاهدات الدولية تُعادل ما قرره فقهاء المسلمين بخصوص الشرط المقترن بالعقد. وينظر في ذلك: أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د. محمد طلعت الغنيمي ص ١٠١ - ١١٢، منشأة المعارف - الأسكندرية، ط ١٩٧٧م، والتحفظ على المعاهدات الدولية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، د. عبد الغني محمود ص ١٧ - ٢١، مركز التميز لعلوم الإدارة والحاسب، ط ١ - ١٩٩٨م، والمعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا محمد ص ٩٠ - ٩١، دار النهضة العربية - القاهرة، ط ١ - ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م، وينظر أيضًا: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص ١٠٩ - ١١٨، كتاب صادر عن رابطة العالم الإسلامي - العدد (١٧٧) رمضان ١٤١٧ هـ. وتقضي المادة (١٩) من اتفاقية قانون المعاهدات، بأنه يجوز لكل دولة أن تبدي تحفظًا على المعاهدة عند توقيعها، أو التصديق عليها أو قبولها أو الموافقة عليها أو الانضمام إليها، إذا لم تمنعها نصوص المعاهدة من ذلك. ينظر في ذلك: دراسات في القانون الدولي المعاصر، د. عمر سعد الله ص ١٥٦، ديوان المطبوعات الجامعية - الأسكندرية، ط ٢ - ٢٠٠٥م، والتحفظ على المعاهدات الدولية في القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية، د. عبد الغني محمود ص ١٤٠ - ١٨١. وسيأتي بحث هذه المسألة بشيء من التفصيل عند الحديث عن الشروط الشكلية للمعاهدات.



محرم شرعاً، إذا كانت المعاهدة تجيز التحفظ.

وهذا لا يعفي الدول الإسلامية صاحبة أرقى مشروع حضاري تجهل حسنه الأمم، من أن تسابق لاستعادة مكانتها وريادتها ومهابتها، وأن تقوم بدورها المنوط بها من الدعوة إلى الإسلام والتعريف به وإظهار محاسنه وإبراز مشروعها الحضاري بصيغة تلتقي ولغة العصر، تحقق الحق، وتظهر الزيف، وتقدم للعالم كله ما يفقده في مشروعه الحضاري المعاصر.



المبحث الثالث

حكم إبرام المعاهدات الدولية والأحلاف في الفقه

تمهيد:

سبق الحديث عن معنى المعاهدة في اللغة والاصطلاح في الألفاظ ذات الصلة بمفهوم الحلف والأحلاف^(١)، وبينت أن المعاهدة أعم من الحلف، وأن الحلف هو معاهدة ذات حيثية معينة ولها دلالة خاصة؛ ومن ثم فإن الحديث عن المعاهدات وأحكامها يتضمن أحكام الحلف، إلا أنها تتفق في ماهية وحقيقة عامة، تنبثق عنها حقائق أخص يرجع إليها التفاوت في الأحكام.

وفي هذا المبحث نتعرف على طبيعة المعاهدات الدولية الإسلامية ومفهومها، وحكم عقد المعاهدات بصفة عامة، وهل هذا الحكم ينطبق أيضًا على عقد الأحلاف كنوع مخصوص من المعاهدات؟ ومدى إلزامية هذه المعاهدات والأحلاف؟ وما شروطها الشكلية والموضوعية؟ ومآدتها وكيف تنقضي؟ وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف المعاهدات الدولية الإسلامية.

المطلب الثاني: مشروعية المعاهدات والأحلاف.

المطلب الثالث: إلزاميتها والوفاء بها.

المطلب الرابع: الشروط الشكلية والموضوعية والزمينية للمعاهدات والأحلاف.

المطلب الخامس: انقضاء المعاهدات والأحلاف.

(١) ينظر: ص ٤٢، وص ٩٦-١٠٠.



المطلب الأول

تعريف المعاهدات الدولية الإسلامية

بالنظر في جملة من الكتب الفقهية والحديثية المعتبرة، يُلاحظ أن الفقهاء السابقين يطلقون (المعاهدة) على نوع من أنواع المعاهدات، وهو: معاهدة الهدنة والموادعة^(١)، مع أنهم بحثوا أنواعاً من المعاهدات؛ كالأمان، والذمة، والجوار، وما يعقده أهل العدل مع البغاة، وما يعقده البغاة مع أهل الذمة، وأهل الحرب، وما يعقده طائفتان من البغاة أو أكثر بعضهم مع بعض، إلى غير ذلك مما بحثوه منها؛ وقد أوردوها بتفصيلات دقيقة، متناولين موضوعات ومسائل شتى.

ولعل السبب في اصطلاح الفقهاء على ما يشبه قصر مصطلح المعاهدة على الهدنة: أنها النوع الذي كان يطبق في عهد الفقهاء الأقدمين كثيراً، في مقابل عهد الذمة؛ فكان في عهدهم هو المتبادر إلى الأذهان^(٢).

غير أن هناك عدداً من العلماء استعمل مادة (عهد) وبعض مشتقاتها فيما بحثوه من أنواع المعاهدات الأخرى؛ دون أن يقصروها على الهدنة، ومن ذلك، ما يلي:

قول الراغب الأصفهاني: «المعاهد في عرف الشرع يختص بمن يدخل من الكفار في عهد المسلمين، وكذلك ذو العهد»^(٣).

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاظمي (٩/ ٤٣٢٤)، وشرح حدود ابن عرفة للرصاص (١/ ٢٢٦)، وجواهر الإكليل للآبي (١/ ٢٦٩)، ومغني المحتاج للشرييني (٤/ ٢٦٠)، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٤)، والمطلع على أبواب المقنع للبعلي ص ٢١٢، ٢٢١.

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٣٣٠).

(٣) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن ص ٥٩٢.

وقول ابن الأثير: «المعاهد من بينك وبينه عهد، وأكثر ما يطلق في الحديث على أهل الذمة، وقد يطلق على غيرهم من الكفار إذا صولحو على ترك الحرب مدة ما»^(١).

وقول ابن القيم: «الكفار إما أهل حرب، وإما أهل عهد، وأهل العهد ثلاثة أصناف: أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان، وقد عقد الفقهاء لكل صنف باباً، فقالوا: باب الهدنة، باب الأمان، باب عقد الذمة، ولفظ (الذمة والعهد) يتناول هؤلاء كلهم في الأصل»^(٢).

ومن هنا عرّف عدد من المعاصرين المعاهدة بتعريفات عامة؛ لتدخل تحتها جميع العهود والمواثيق، فقال إنها: «عقد يقوم الفرد أو الدولة بعقده مع طرف آخر»^(٣).

وحيث إن الحديث هنا عن المعاهدات الدولية التي تجريها الدولة الإسلامية مع غيرها؛ فإنه يحسن إضافة المعاهدات إلى الدولة الإسلامية؛ لتحقيق مراعاة الشريعة فيها.

والمعاهدات التي يمكن أن يطلق عليها: (معاهدات الدولة الإسلامية): هي تلك التي يعقدها الإمام، أو من ينوبه الإمام في عقدها، فهذه هي التي تنسب إلى الدولة الإسلامية، باعتبار أنها تعقد باسم الدولة الإسلامية؛ أي: تعقد نيابة عن

(١) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٣٢٥).

(٢) ينظر: أحكام أهل الذمة (٢/ ٤٧٥).

(٣) ينظر: الإسلام والعلاقات الدولية لمحمد الصادق عفيفي ص ٢٥٦، وينظر أيضاً: العلاقات الدولية للزحيلي ص ١٣٦، وآثار الحرب له أيضاً ص ٣٤٦، والمصطلحات العسكرية في القرآن الكريم لمحمود شيت خطاب (٢/ ٨٨٧)، دار الفتح - بيروت، ط ١٣٨٦ هـ، والمعجم الوسيط (٢/ ٦٣٣، ٦٣٤)، والتحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور (١٨/ ١٧)، وتفسير المراغي لأحمد بن مصطفى المراغي (٩/ ١٧)، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، ط ١ - ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م.



المسلمين الخاضعين لما ينفذه الإمام عليهم من أحكام الشريعة الإسلامية.
ويكون تعريف المعاهدات الدولية الإسلامية هو: كل اتفاق، يعقده الإمام أو من ينييه، مع الحربين، أو الذميين، أو الخارجين عن ولايته من المسلمين؛ لأجل علاقة مشروعة، تذكر فيها قواعد الاتفاق وشروطه^(١).

شرح هذا التعريف:

قوله: (كل اتفاق): قيد في التعريف خرج به ما يصدره إمام المسلمين أو نائبه من جهته فقط؛ حيث إنه لا بد في المعاهدات من التقاء إرادتين؛ وذلك أن العهد إلزام والتزام، سواء كان فيه يمين أو لم يكن، فإن أكد يمين فهو الميثاق^(٢).
فلا يعد معاهدة ما صدر عن إرادة منفردة، حتى وإن استفاد منها طرف آخر، كما لو أمر الإمام أحد ولاية الأقاليم التابعة له بالانحياز عن بلدة ما، فهذا لا يشكل معاهدة مع سكان البلدة التي تم الانحياز عنها^(٣).
وقوله: (يعقده الإمام أو من ينييه) قيد آخر^(٤) يخرج المعاهدات التي يعقدها آحاد الناس دون إذن الإمام؛ فلا تعد معاهدات دولية شرعية؛ لعدم جوازها^(٥).

(١) والناظر في كتب المعاصرين يجدهم يطلقون لفظ (المعاهدة) مصطلحاً لما يعرف ب(المعاهدات الدولية) فمنطلقهم في التعريف هو هذا، وإن كان كثير منهم يقتصر في تعريفه للمعاهدة على التعريف العام. ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٣٣٥، ٣٣٢).

(٢) كما تقدم من كلام العز بن عبد السلام في التفريق بين العهد والميثاق واليمين ص ١٠٢.
(٣) ينظر: أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام، د. إحسان الهندي ص ٧٢، دار النمر - دمشق، ط ١ - ١٤١٣ هـ.

(٤) هذا قيد في التعريف وليس مجرد شرط في المعاهدة؛ فلا يعترض على إirاده في التعريف.
(٥) ينظر: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين بن نجم ابن شاس (١/ ٤٩٦)، تحقيق د. محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، بإشراف مجمع الفقه الإسلامي جدة، دار

كما يخرج به عهد الأمان الخاص الذي يعقده الأفراد^(١)؛ فلا يكون من معاهدات الدولة الإسلامية؛ لأن الذي يمنحه آحاد الناس، فهو مباشر بصفة شخصية، لا نيابة عن الأمة، وإن لزم الأمة مقتضاه؛ فوظيفة الدولة الإسلامية تجاه هذا النوع من العهود تقتصر على الناحية الرقابية، بمعنى أن للإمام نقضه إن لم تتوفر شروطه أو وُجد ما ينقضه^(٢)؛ وبديهي أن هذا القيد يُخرج المعاهدات التي تتم بين أطراف كافرة^(٣).

الغرب الإسلامي - بيروت، والحاوي الكبير للهاوردي (١٨/٤٢٧)، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، بدر الدين محمد ابن جماعة ص ٢٣١، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية - قطر، ط ٢-١٤٠٧ هـ، والمغني لابن قدامة (١٣/١٥٧).
(١) ذهب جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى عدم جواز صدور الأمان العام من آحاد المسلمين لجمع من الحربين غير محصور بعدد؛ كأهل مدينة مدنية، أو مدينة عسكرية، أو قرية، أو حصن كبير، أو قاعدة عسكرية كبيرة، ونحو ذلك. وأجازه الحنفية مطلقاً. ينظر في هذه المسألة: بدائع الصنائع للكاساني (٩/٤٣٢٠)، والهداية للمرغني مع شرحه فتح القدير لابن الهمام (٤/٢٩٨)، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي (٣/٢٤٧)، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق - القاهرة، ط ١-١٣١٣ هـ، والمدونة (١/٤٠)، والتلقين للقاضي عبد الوهاب (١/٢٤٤-٢٤٥)، تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني، المكتبة التجارية - مكة، د.ت، والكافي في فقه أهل المدينة، أبو عمر يوسف بن عبد البر (١/٤٨٦-٤٦٩)، تحقيق: محمد أحمد أحميد الموريتاني، دون ناشر، ط ٣-١٤٠٦ هـ، والذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي (٣/٤٤٥)، والأم للشافعي (٤/٢٨٤)، والمهذب للشيرازي (٥/٢٥٥)، وروضة الطالبين، للنووي (١٠/٢٧٨-٢٧٩)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، دمشق، عمان، ط ٣-١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م، ومغني المحتاج للشربيني (٤/٢٣٦-٢٣٧)، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٤٩، والكافي لابن قدامة (٥/٥٦٣)، والإنصاف للمرداوي (٤/٢٠٤-٢٠٥)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/١٠٥).

(٢) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٥/٤٦٤، ٤٦٥)، والقوانين الفقهية لابن جزي ص ١٣٤، ومغني المحتاج للشربيني (٤/٢٣٨)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/١٠٤)، وأحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، عبد الكريم زيدان ص ٤٩، والموسوعة الفقهية (١٦/١٤٦).
(٣) ينظر: شرح حدود ابن عرفة للرصاص (١/٢٢٦).



وقوله: (مع الحربين) يدخل به معاهدة الهدنة، والأمان العام وما يلحق به، وعقد الذمة ذاته، فإنه يعقد في الأصل مع حربين، لكن إجابتهم للمسلمين بدفع الجزية وخضوعهم لأحكام الإسلام، رفع عنهم صفة المحاربين؛ فصاروا بذلك أهل ذمة، وهو عام في الأفراد والجماعات حسب نوع المعاهدة.

وقوله: (أو الذميين) يدخل به ما تحتاجه الدولة الإسلامية من عقود وعهود معينة، تقتضيها المصلحة الشرعية، مع رعاياها من الكفار^(١).

وقوله: (أو الخارجين عن ولايته من المسلمين) يدخل به ما يكون بين أهل العدل، وأهل البغي ونحوهم، من عهود كالهدة^(٢).

ويدخل به أيضاً ما يكون من عهود بين الدويلات المسلمة إذا لم تكن الأمة تحت إمام واحد، في دولة واحدة، كما هو الحال في هذا العصر مع سقوط الخلافة الإسلامية وتششت الأمة الإسلامية وانقسامها دويلات عدة^(٣).

وقوله: (لأجل علاقة مشروعة) قيد يخرج به كل اتفاق على علاقة ممنوعة، فخرج به كل معاهدة ليس لها مستند شرعي صحيح؛ لأن العلاقة الممنوعة تنافي شرعية التعاقد والتعاهد عليها؛ فلا بد أن تكون العلاقة مشروعة أصلاً؛ من حيث

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ٢٧٩ وما بعدها، وأهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي لنمر النمر ص ١٤٥ وما بعدها.

(٢) ينظر: الإشراف على مذاهب أهل العلم لابن المنذر (٣/ ٢٦٢، ٢٦٣)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر - بيروت، ط ١٤١٤ هـ، والإجماع، له ص ١٤٨، والمحلى لابن حزم (١١/ ١١٧، ١١٨)، وأحكام القرآن لابن العربي (٤/ ١٧١)، وبدائع الصنائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٥)، والمغني [مع الشرح الكبير] (١٠/ ٥٠ وما بعدها)، وفتح القدير لابن الهمام (٦/ ١٠٨)، وزاد المعاد لابن القيم (٣/ ٣٠٣)، ورد المحتار لابن عابدين (٤/ ٢٨٦).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٣٣٤) هامش (٢) بتصرف.



ذاتها، ووصفًا؛ من حيث توفر شروطها، وانتفاء موانعها، وبهذا القيد يُتَحَاشَى إيراد شروط المعاهدات في التعريف.

وقوله: (تذكر فيها قواعد الاتفاق وشروطه) قيد يُبين ضرورة توضيح قواعد الاتفاق وشروطه، منعًا للبس والغموض، حتى لا يكون في المعاهدة مثارٌ للاختلاف عند التطبيق، مما قد يؤدي إلى زوال الغرض من المعاهدة، أو نقضها، والمعاهدة يتحتم الوفاء بها إذا كانت مشروعة.

هذا هو تعريف المعاهدات بالمعنى العام، وهو يحوي ما بحثه العلماء من أنواع العهود، مع محافظته على المدلول اللغوي للفظ (العهد) التي تعني الدخول في عقد مع طرف آخر، أو أطراف آخرين.





المطلب الثاني

مشروعية المعاهدات والأحلاف^(١)

المسألة الأولى: مشروعية المعاهدات:

لا خلاف بين العلماء على مشروعية عقد المعاهدات من حيث الأصل^(٢)، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والآثار والإجماع والمعقول:

أ- الكتاب:

وردت آيات كثيرة في كتاب الله ﷻ، تدل على مشروعية إبرام المعاهدات، حيث تحدثت هذه الآيات الكريمة عن العهد والميثاق، والمعاهدة والنبذ، وغيرها من كلمات لها دلالات ترتبط بالميثاق والعهد، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨].

وجه الدلالة من الآية:

قال القرطبي: «قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً﴾ أَيْ غَشًا وَنَقْضًا لِلْعَهْدِ

(١) كما سبق فإن أكثر الفقهاء لم يفرقوا بين الحلف والمعاهدة ويستعملونها باعتبارها مترادفة، ومنهم من ذكر فروقاً دقيقة بينهما. ينظر ما تقدم ص ٤٣-٤٤.

(٢) ينظر: شرح السير الكبير للشيباني (١٦٩٨/٥)، والاختيار لتعليق المختار للموصلي (١٢٠/٤)، والبنية للعيني (٥١٤/٦، ٥١٦)، وبدائع الصنائع للكاساني (٤٣٢٤/٩)، وبداية المجتهد لابن رشد (٤٥٠/١)، والمعيان المغرب للونشريسي (٢١٠/٢)، والمعلم بفوائد مسلم للمازري (٢٧/٣)، والألم للشافعي (٢٠٠-٢٠٢)، ومغني المحتاج (٤٦٠/٤)، والمحرر في الفقه، المجد ابن تيمية (١٨٢/٢)، والمغني لابن قدامة (١٥٤/١٣-١٧٥)، والكافي، له (٣٣٨/٤)، والمبدع لابن مفلح (٣٩٨/٣)، وزاد المعاد لابن القيم (٣٠٤/٣)، والإنصاف للمرداوي (٢١١/٤).



... وهذه الآية نزلت في بني قريظة، وبني النضير... قال الأزهري: معناه، إذا عاهدت قومًا فعلمت منهم النقض بالعهد فلا توقع بهم، سابقًا إلى النقض، حتى تُلقَى إليهم أنك قد نقضت العهد والموادة»^(١).

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسْتَضْرُّوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

وجه الدلالة من الآية:

في الآية تصريح بمشروعية الدخول في المعاهدات السلمية مع أهل الحرب من الكفار؛ حيث بنت الآية جواز وجود ميثاق بين المسلمين والكفار؛ حيث إنها أمرت بالمحافظة عليه والشرع لا يطلب المحافظة على عمل حرام. قال القرطبي: «في هذه الآية دليل على إثبات الموادة بين أهل الحرب وأهل الإسلام، إذا كان في الموادة مصلحة للمسلمين»^(٢).

وقال في موضع آخر: «يريد: إن دَعَوْا هؤلاء المؤمنين الذين لم يهاجروا من أرض الحرب عونكم بنصر، أو مالٍ، لاستنقاذكم، فأعينوهم، فذلك فرض عليكم، فلا تخذلوهم إلا إن استنصروكم على كفارٍ بينكم وبينهم ميثاق، فلا تنصروهم عليهم، ولا تنقضوا العهد معهم حتى تتم مدته»^(٣).

قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرْوَةٍ وَهُمْ لَا يُتَّقُونَ﴾ [الأنفال: ٥٦].

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣١-٣٢/٨).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣٠٩/٥).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٥٧/٨).



وجه الدلالة من الآية:

دلت الآية على إبرام الرسول ﷺ عهداً بين المسلمين والكفار، وأن هؤلاء الكفار ينقضون هذا العهد ولا يقومون بحقه؛ وفي هذا دليل على مشروعية المعاهدات والأحلاف بين المسلمين وغيرهم.

قال الشوكاني: «أي أخذت منهم عهدهم، ثم هم ينقضون عهدهم الذي عاهدتهم في كل مرة من مرات المعاهدة، والحال أنهم لا يتقون، أي لا يتورعون عن ذلك»^(١).

قوله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(١) فَيَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ^(٢) وَأَذِنَ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ بُيْتُمْ فَهُوَ خِيَرٌ لَّكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ^(٣) إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿[التوبة: ١ - ٤].

وجه الدلالة:

ففي هذه الآيات حكم من الله ﷻ بنقض العهود والمواثيق التي كانت بين رسول الله ﷺ، وبين طوائف المشركين الذين ظهر منهم بوادر نقض العهد، واستمر حكم العهد والميثاق مع المشركين الذين لم ينقضوا العهد^(٢).

(١) ينظر: تفسير فتح القدير (٣١٩/٢)

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (١٠٢/٤)، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود الألوسي (٥٠-٤٧/١٠)، والتفسير الوسيط للزحيلي، د هبة الزحيلي (٨٢٩/١)، دار الفكر - دمشق، ط ١ - ١٤٢٢ هـ، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن، المعروف بتفسير البغوي (٩/٤).

فهذه الآيات أصل في مشروعية عقد المعاهدات مع الكفار؛ إذ أمر الله تعالى بإتمام العهد إلى أجله؛ فدل على مشروعيته ابتداءً^(١).

قال ابن العربي في تفسيره الآيات: «إِذَا عَقَدَ الْإِمَامُ بِمَا يَرَاهُ مِنَ الْمَصْلَحَةِ أَمْرًا لَزِمَ الرَّعَايَا حُكْمُهُ، فَإِذَا رَضُوا بِهِ كَانَ أَثْبَتَ لِنِسْبَتِهِ إِلَيْهِمْ...»^(٢).

قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧].
وجه الدلالة من الآية:

دلت الآية على مشروعية المعاهدات بين المسلمين وغيرهم، وعدم نقضها إلا بخيانة المعاهدين وعدم استقامتهم على عهدهم.

قال ابن العربي: «قَالَ عَلَمًاؤُنَا: هَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْعَهْدِ مَنْ خَاسَ بَعْهْدِهِ، وَكَانَ مِنْهُمْ مَنْ ثَبَتَ عَلَيْهِ، فَأَذِنَ اللَّهُ لِنَبِيِّهِ فِي نَقْضِ عَهْدِ مَنْ خَاسَ، وَأَمَرَ بِالْوَفَاءِ لِمَنْ بَقِيَ عَلَى عَهْدِهِ إِلَى مَدَّتِهِ»^(٣).

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦١].

وجه الدلالة من الآية:

دلت الآية على مشروعية عقد المعاهدات السلمية مع الكفار إذا استدعت

(١) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ١٩٠)، والحاوي الكبير للهاوردي (١٨/ ٤٠٦)، والبيان، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني (١٢/ ٣٠١)، دار الفكر - بيروت، ط ٢ - ١٤١١ هـ، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٤)، ومعونة أولي النهى شرح المنتهى (منتهى الإرادات)، محمد بن أحمد الفتوح، الشهير بابن النجار (٤/ ٤٥٣)، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله دهيش، توزيع مكتب الأسد - مكة المكرمة، ط ٥ - ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٨/ ٨٨١).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٨/ ٨٨٨)، وينظر أيضًا: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٧).



المصلحة ذلك^(١).

قال الجصاص: «معنى الآية: أنهم إن مالوا إلى المسألة، وهي طلب السلامة من الحرب، فسالمهم وا قبل ذلك منهم»^(٢).

قال ابن حجر: «إن هذه الآية دالة على مشروعية المصالحة مع المشركين... وقال أبو عبيد: السَّلم والسَّلم واحد وهو الصلح»^(٣).

ثم يقرر ابن حجر «أن الأمر بالصلح مقيد بما إذا كان الأحظ للإسلام المصالحة، أما إذا كان الإسلام ظاهرًا على الكفر ولم تظهر المصلحة في المصالحة فلا...»^(٤).

ب- السنة النبوية :

دلَّت نصوص السنة النبوية الشريفة الثابتة عن رسول الله ﷺ قولاً وفعلًا على مشروعية المعاهدات بين المسلمين وغيرهم.

فمن أقواله ﷺ في ذلك: ما صح عن سُلَيْمِ بْنِ عَامِرٍ قَالَ: كَانَ بَيْنَ مُعَاوِيَةَ وَبَيْنَ أَهْلِ الرُّومِ عَهْدٌ، وَكَانَ يَسِيرُ فِي بِلَادِهِمْ حَتَّى إِذَا انْقَضَى الْعَهْدُ أَغَارَ عَلَيْهِمْ، فَإِذَا رَجُلٌ عَلَى دَابَّةٍ أَوْ عَلَى فَرَسٍ وَهُوَ يَقُولُ: اللَّهُ أَكْبَرُ وَفَاءٌ لَا غَدْرُ، وَإِذَا هُوَ عَمَرُو بَنُ عَبْسَةَ، فَسَأَلَهُ مُعَاوِيَةُ عَنْ ذَلِكَ؛ فَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ كَانَ

(١) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (٤٠٥/١٨)، والمغني لابن قدامة (١٣/١٥٤)، فتح القدير لابن الهمام (٤/٢٩٣)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٣/٢٤٦)، والإكليل في استنباط التنزيل، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ص ١٣٦، تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥ هـ، ومعونة أولي النهى لابن النجار (٤/٤٥٣)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/١١١).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/٦٩). وينظر المصادر التالية.

(٣) ينظر: فتح الباري (٦/٢٧٥).

(٤) ينظر: المرجع السابق (٦/٢٧٥-٢٧٦).



بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْمٍ عَهْدٌ فَلَا يَحُلْنَ عَهْدًا وَلَا يَشُدُّنَهُ حَتَّى يَمْضِيَ أَمْدُهُ أَوْ يَنْبَذَ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ» قَالَ: فَرَجَعَ مُعَاوِيَةُ بِالنَّاسِ^(١).

ومنها أيضًا: ما جاء عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ، فَإِنْ جَارَتْ عَلَيْهِمْ جَائِزَةٌ، فَلَا تَخْفِرُوهَا، فَإِنَّ لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءً، يُعْرَفُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(٢).

وجه الدلالة من الحديثين:

دل الحديثان دلالة واضحة على مشروعية المعاهدات بين المسلمين وغيرهم والتأكيد على الالتزام والوفاء بها والتحذير من نقضها.

والأحاديث القولية غير ذلك في التأكيد على الوفاء بالعهد وعدم الغدر كثيرة

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٨/٢٢٩-٣٣٠) ح (١٧٠١٥)، والترمذي، كتاب أبواب السير، باب ما جاء في الغدر (٤/١٤٣) ح (١٥٨٠)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في الإمام يكون بينه وبين العدو عهد فيسير إليه (٣/٨٣) ح (٢٧٥٩)، وابن حبان في صحيحه (١١/٢١٥) ح (٤٨٧١)، وصححه الأرنؤوط بشواهده في تخريجه على المسند (٢٨/٢٣٠). وقال الألباني: «إسناده صحيح، رجاله ثقات»، سلسلة الأحاديث الصحيحة (٥/٤٧٢) ح (٢٣٥٧).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک (٢/١٥٣) ح (٢٦٢٦)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذه السياقة إنما اتفقا على ذكر الغادر فقط، وصححه الذهبي في التلخيص. وأخرجه أبو يعلى في مسنده (٧/٣٥٤) ح (٤٣٩٢)، وقال محققه حسين أسد: إسناده ضعيف. والجزء الأخير من الحديث متفق عليه؛ أخرجه البخاري ومسلم من حديث ابن مسعود وابن عمر وأنس؛ بلفظ: «لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، يُنْصَبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُعْرَفُ بِهِ» حديث عبد الله بن مسعود: أخرجه البخاري (٤/١٢٧) ح (٣١٨٦)، ومسلم (٥/١٤٢) ح (١٧٣٦). وحديث ابن عمر: أخرجه البخاري (٤/١٢٧) ح (٣١٨٨)، ومسلم (٥/١٤١) ح (١٧٣٥). وحديث أنس: أخرجه البخاري (٤/١٢٧) ح (٣١٨٧)، ومسلم (٥/١٤٢) ح (١٧٣٧)، وأخرجه مسلم (٥/١٤٢) ح (١٧٣٨) من حديث أبي سعيد الخدري بلفظ: «لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ عِنْدَ إِسْتِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرْفَعُ لَهُ بِقَدْرِ غَدْرِهِ، أَلَا وَلَا غَادِرٌ أَعْظَمُ غَدْرًا مِنْ أَمِيرٍ عَامَةٍ».



ليس هذا محل بسطها.

وكما دلت أقواله الشريفة ﷺ على ذلك؛ فقد جاءت أفعاله الشريفة لتؤكد ذلك أيضًا؛ حيث عقد ﷺ عدة معاهدات بعد الهجرة إلى المدينة المنورة وإقامة الدولة فيها، حيث كتب رسول الله ﷺ (كتابًا) بين المهاجرين والأنصار وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم^(١).

وقد أطلق عليها الباحثون المعاصرون من المسلمين والمستشرقين (الوثيقة والدستور)^(٢). كما أطلق البعض عليها (الوثيقة والصحيفة والدستور والكتاب)^(٣). ومن أشهر المعاهدات التي عقدها رسول الله ﷺ، مع الكفار هي معاهدة الحديبية^(٤).

حيث صالح فيه النبي ﷺ قريشًا ومن معها؛ ففيه: «الإباحة لإمام المسلمين مهادنة المشركين إلى مدة معلومة، على غير مال يأخذه منهم؛ إذا كان ذلك على

(١) ينظر: السيرة النبوية، لابن هشام (١١٩/٢)، وينظر أيضًا: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي، د. محمد حميد الله الحيدر آبادي ص ١، وثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعبي ص ٣٩-٤٠. كما تقدم ص ٣٦-٣٩.

(٢) ينظر: دبلوماسية محمد ﷺ، دراسة لنشأة الدولة الإسلامية في ضوء رسائل النبي ﷺ ومعاهداته، عون الشريف قاسم، ص ١٦، جامع الخراطوم - الخراطوم، ط ١٩٦٠م، والدولة الإسلامية الأولى، عهد البعثة النبوية، حسن أحمد محمود، ص ٦٤، دار الفكر العربي - القاهرة، ط ١٩٩٨م، ووثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعبي ص ٣٩-٤٠.

(٣) ينظر: المجتمع المدني في عهد النبوة؛ خصائصه وتنظيماته الأولى، د. أكرم ضياء العمري ص ١٠٧-١٠٨، ووثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعبي ص ٣٩-٤٠.

(٤) ينظر في قصة صلح الحديبية: صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب... (٣/١٩٣) ح (٢٧٣١)، وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية (٣/١٤٠٩-١٤١٠) ح (١٧٨٣)، وفتح الباري، شرح صحيح البخاري (٧/٤٤١)، ومجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، د. محمد حميد الله الحيدر آبادي ص ١٣-١٤، والسيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث (دروس وعبر)، علي محمد الصلابي (٢/١٠٥٢-١٠٦١)، مكتبة الصحابة - الإمارات، ط ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

ومما جاء من روايات هذا الصلح وتلك المعاهدة ما أخرجه مسلم عن سهل بن حنيف قال: لَقَدْ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ الْحُدَيْيَةِ وَلَوْ نَرَى قِتَالًا لَقَاتَلْنَا! وَذَلِكَ فِي الصُّلْحِ الَّذِي كَانَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ، فَجَاءَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَسْنَا عَلَى حَقٍّ وَهُمْ عَلَى بَاطِلٍ؟! قَالَ: «بَلَى». قَالَ أَلَيْسَ قَتَلَانَا فِي الْجَنَّةِ وَقَتْلَاهُمْ فِي النَّارِ؟! قَالَ: «بَلَى».

قَالَ: فَفِيمَ نُعْطَى الدِّينَةَ فِي دِينِنَا وَنَرْجِعَ وَلَمَّا يَحْكُمِ اللَّهُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ؟! فَقَالَ: «يَا ابْنَ الْخَطَّابِ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ وَلَنْ يُضَيِّعَنِي اللَّهُ أَبَدًا»... الحديث^(٢).

قال النووي معلقاً على الحديث: «وفيه أن للإمام أن يعقد الصلح على ما رآه مصلحة للمسلمين وإن كان لا يظهر ذلك لبعض الناس في بادئ الرأي...»^(٣).

وقد عاهد ﷺ أيضاً، بعض العرب خارج المدينة لأهداف تتعلق بمصلحة المسلمين، ونشر الإسلام وتأمين الطرق؛ فقد عاهد الرسول ﷺ (بني مدلج، وبني ضمرة) ليؤمنن الطرق التي يسلكها جيشه لمحاربة عدوه^(٤)، وعاهد (يوحنا

(١) ينظر: الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر (٣٠٨/١١)، تحقيق: أبي حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة - الرياض، ط١ - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، وينظر أيضاً: الأم للشافعي (١٩١/٤)، والنوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني (٣٤١/٣)، تحقيق: عبد الفتاح الحلو - محمد الأمين بوخبزة، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط١ - ١٩٩٩ م، والحاوي الكبير للماوردي (٤٠٦/١٨)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٢٤٦/٣)، والمغني لابن قدامة (١٥٤/١٣)، والبيان للعمري (٣٠١/١٢)، وسبل السلام للصنعاني (٣٢٥/٧).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجزية (١٠٣/٤) ح (٣١٨٢)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية (١٤١١-١٤١٢) ح (١٧٨٥).

(٣) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (٤١٩/٧).

(٤) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام (١٤٣/٣)، والروض الأنف للسهيلى (٢١/٣)، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (١٤٨٢/٣).



بن رؤية) في تبوك، ليؤمن حدود الدولة من جهة الروم على حدود الشام^(١).
وفي هذه الوقائع وغيرها كثير^(٢) من أحاديث المصطفى ﷺ وأعماله دليل شرعي على جواز المعاهدات مع الكفار ضمن حدود، وشروط.

ج - الآثار عن الصحابة:

حيث عقد الخلفاء الراشدون وغيرهم من قادة المسلمين من الصحابة كثيراً من المعاهدات في ظل اتساع الفتوحات الإسلامية، عدها بعض الباحثين أكثر من خمس وثلاثين معاهدة.

ومن هذه المعاهدات التي أبرمها الصحابة: معاهدة الحيرة التي عقدها خالد بن الوليد رضي الله عنه، مع أهل الحيرة، عندما خيرهم بين الإسلام أو العهد أو المحاربة؛ فاختاروا الصلح ودفعوا الجزية^(٣).

وكذلك المعاهدة التي عقدها خالد رضي الله عنه، أيضاً مع أهل بانقيا على شاطئ

(١) ينظر: الروض الأنف للسهيلي (٤/ ١٧٨)، ونور اليقين في سيرة سيد المرسلين، محمد بن عفيفي الخضري ص ١٨٣، دار المعرفة - بيروت، ط ١ - ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، وفتح الباري لابن حجر (٣/ ٣٤٥)، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٤٨٢)، والشرع الدولي في عهد الرسول ﷺ، د. عبد الوهاب كلزية ص ١٠٠، دار العلم للملايين - بيروت، ط ١ - ١٩٨٤ م.

(٢) ومن ذلك معاهدته ﷺ مع أهل جرباء وأذرح - قرنتان في شرقي الأردن - كما في المعالم الأثرية في السنة والسيرة، محمد محمد شراب ص ٨٩، دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ط ١ - ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ومعاهدته ﷺ مع أهل مقنا - وهي قرب قرية أيلة، وهي مدينة العقبة اليوم - كما في المعالم الأثرية في السنة والسيرة ص ٢٧٧، ٤٠ - عندما وفدوا عليه في غزوة تبوك. ينظر: مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي، د. محمد حميد الله الحيدر آبادي ص ٤١ - ٤٣.

(٣) ينظر: الكامل في التاريخ، لابن الأثير (٢/ ٢٦١)، المطبعة المنيرية - القاهرة، ط ١ - ١٩٥٧ م، ومجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة ص ٢٩٠.

الفرات، حينما قاتلهم ثم انتهت الحرب بعقد معاهدة وكتب لهم كتاباً^(١).

كما عقد عمرو بن العاص رضي الله عنه، معاهدة صلح مع أهل مصر، وأعطاهم أماناً على أنفسهم وأموالهم وكنائسهم^(٢).

د- الإجماع:

حيث أجمع الأئمة على جواز الصلح بين المسلمين وأهل الحرب، وبين أهل العدل وأهل البغي.

وقد حكى الإجماع على ذلك غير واحد من العلماء؛ منهم: الإمام النووي رحمه الله إذ قال: «...وفي هذه الأحاديث [يعني أحاديث قصة الحديدية] دليل لجواز مصالحة الكفار، إذا كان فيها مصلحة وهو مجمع عليه عند الحاجة»^(٣).

ولا يشغب على هذا الإجماع ما جاء عن ابن حزم حيث قال: «فأبطل الله تعالى كل عهد ولم يقره، ولم يجعل للمشركين إلا القتل أو الإسلام، ولأهل الكتاب خاصة إعطاء الجزية وهم صاغرون، وأمن المستجير، والرسول حتى يؤدي رسالته، ويسمع المستجير كلام الله، ثم يُردَّان إلى بلادهما ولا مزيد، فكل عهد غير هذا فهو باطل منسوخ، لا يحل الوفاء به؛ لأنه خلاف شرط الله تعالى وخلاف أمره»^(٤).

(١) ينظر: فتوح البلدان للبلاذري ص ٢٥٣، المطبعة المصرية - القاهرة، ط ١ - ١٩٣٢ م، جمهرة رسائل العرب، أحمد زكي صفوت (١/ ١٣٥)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة، ط ١ - ١٣٥٦ هـ، ومجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٢) ينظر: الكامل في التاريخ، لابن الأثير (٢/ ٣٩)، ومجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٣) ينظر: شرح صحيح مسلم (١٢/ ١٤٣)، وينظر أيضًا: روضة الطالبين للنووي (٧/ ٥١٩)، ونهاية المحتاج للرمل (٨/ ١٠٦)، والمغني لابن قدامة (٤/ ٤٢٧)، وموسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب (٢/ ٦٦٦).

(٤) ينظر: المحلى لابن حزم (٧/ ٣٠٧).



فإن قصد أن عقد الهدنة باطل على الإطلاق، في حال القوة والضعف، والحاجة والضرورة، فإن قوله هذا يكون قولاً شاذاً لم يقل به سواه؛ بل إنه يكون مخالفاً لأصله في الأخذ بقاعدة الضرورات؛ ولا سيما أنه اعتبر الضرورة في مسائل من كتاب الجهاد^(١).

وقد استند ابن حزم في ذلك على القول بنسخ مقتضى الأدلة التي سبق الاستدلال بها، بآية السيف ونحوها؛ والقول بالنسخ هنا لا يتجه ولا يستقيم؛ وذلك لما يلي:

أن من شروط ثبوت النسخ: أن يكون الحكم في الناسخ والمنسوخ متناقضاً، بحيث لا يمكن العمل بهما جميعاً، فإن كان ممكناً لم يكن أحدهما ناسخاً للآخر^(٢)؛ وهذا الشرط غير متحقق في هذه النصوص التي بين أيدينا، وذلك لإمكان الجمع بينها وإعمالها جميعاً، دون حاجة إلى النسخ الذي يعطل بقية النصوص، ويسقط طاعتها بالكلية^(٣).

وسأتي قريباً بيان جمع العلماء بينها، إن شاء الله تعالى - عند الإجابة عن آية:

﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَهِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: ٣٥].

(١) ينظر: المحلى (١١٣/١١).

(٢) ينظر: جامع البيان للطبري (٣٤/١٠)، وناسخ القرآن ومنسوخه لابن الجوزي ص ١١٧، تحقيق: حسين سليم أسد، دار الثقافة العربية - دمشق، بيروت، ط ١، ١٤١١ هـ، والبحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد الزركشي (٧٤/٤)، تحقيق: عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف الإسلامية - الكويت، ط ٢-١٤١٣ هـ، والمنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي ص ٦٥، ٦٦، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ٢-١٩٨٧ م.

(٣) وقد أغرق بعضهم في ذلك، فقال بنسخ جميع آيات المسالمة والعفو والصفح والصبر على أذى الأعداء، نقله الطبري في تفسيره (٤٧/٨)، وينظر: التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي ص ١١. وسبق الرد على ذلك وبيان مذاهب العلماء في هذه المسألة ص ٣٧٢ وما بعدها.

أن القول بالنسخ معناه تعطيل النص المنسوخ، وهذا يحتاج إلى دليل، وليس ثمَّ.
قال الإمام الطبري رحمته الله في رده على من يقول بالنسخ - هنا - : «فأما ما قاله قتادة ومن قال مثل قوله، من أن هذه الآية منسوخة، فقول لا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا فطرة ولا عقل»^(١).

أن القول بالنسخ - هنا - يؤدي إلى التكليف بما ليس في الوسع والطاقة؛ فإن فيه إلزام المسلمين بالأحكام النهائية؛ التي تقتضي وجوب القتال ابتداء في كل الأحوال والأزمنة والظروف والأمكنة، وقد يكونون في حال لا يستطيعون معها ذلك^(٢).
فتبين بهذا عدم صحة ما قاله ابن حزم، رحمته الله، وسلمت بذلك أدلة مشروعية الهدنة - من حيث الأصل - من التعطيل^(٣).

وكذلك لا يشعب على هذا الإجماع ما جاء عن النهي ذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَهِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: ٣٥]؛ حيث تفيد الآية نهى المسلمين عن وقف القتال ضد أهل الحرب، وميلهم إلى المعاهدات السلمية معهم؛ لأن النهي حيث كان المسلمون في المركز الأقوى ولامصلحة لهم في اللجوء إلى السلم؛ لأنه يكون عندئذ ارتقاء في أحضان الضعف والوهن، وهو ما جاءت الآيات لتنهى عنه^(٤).

يقول الإمام الجصاص في التوفيق بين الآيات الداعية إلى القتال، والآيات الداعية إلى السلم: «ما ذكر من الأمر بالمسالمة إذا مال المشركون إليها فحكم حكم ثابت أيضاً، وإنما اختلف حكم الآيتين لاختلاف الحالين؛ فالحال التي أمر فيها

(١) ينظر: جامع البيان للطبري (١٠/ ٣٤).

(٢) ينظر: غزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية لعلي العربي ص ٩٨٥.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٣٤٠).

(٤) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٤٧٥) بتصرف.



بالمسألة هي حال قلة عدد المسلمين وكثرة عدوهم، والحال التي أمر فيها بقتل المشركين وبقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية هي حال كثرة المسلمين وقوتهم على عدوهم. وقد قال تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَٰمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥] فنهى عن المسالمة عند القوة على قهر العدو وقتلهم.

وكذلك قال أصحابنا: إذا قدر بعض أهل الثغور على قتال العدو ومقاومتهم لم تجز لهم مسالمتهم ولا يجوز لهم إقرارهم على الكفر إلا بالجزية، وإن ضعفوا عن قتالهم جاز لهم مسالمتهم كما سالم النبي ﷺ كثيرًا من أصناف الكفار وهادنهم على وضع الحرب بينهم من غير جزية أخذها منهم^(١).

وقريب من ذلك قول الشيرازي في المذهب: «لا تجوز عقد الهدنة لإقليم أو صقع عظيم إلا للإمام أو لمن فوض إليه الإمام؛ لأنه لو جعل ذلك إلى كل واحد لم يؤمن أن يهادن الرجل أهل إقليم والمصلحة في قتالهم؛ فيعظم الضرر؛ فلم يجز إلا للإمام أو للنائب عنه.

فإن كان الإمام مستظهرًا نظرت: فإن لم يكن في الهدنة مصلحة لم يجز عقدها لقوله ﷺ: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَٰمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥].

وإن كان فيها مصلحة بأن يرجو إسلامهم أو بذل الجزية أو معاونتهم على قتال غيرهم؛ جاز أن يهادن أربعة أشهر لقوله ﷺ: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٢) ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ...﴾...

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٤/ ٢٥٥).

(٢) ينظر: المذهب للشيرازي (٢/ ٢٥٩-٢٦٠).

هـ- العقول:

فالعقل يعضد إلى جانب أدلة الشرع أنفة الذكر تلك المشروعية؛ حيث إن سنة الحياة بعامة تكون على علائق التبادل النفعي بين الناس - مسلمين كانوا أم كفارًا - والمصالحات والعهود من باب العوائد التي تنظم بها الحياة، والأصل في العادات الإباحة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وَالْعُقُودُ فِي الْمَعَامَلَاتِ هِيَ مِنَ الْعَادَاتِ يَفْعَلُهَا الْمُسْلِمُ وَالْكَافِرُ . وَإِنْ كَانَ فِيهَا قُرْبَةٌ مِنْ وَجْهِ آخَرَ . فَلَيْسَتْ مِنَ الْعِبَادَاتِ الَّتِي يُفْتَقَرُ فِيهَا إِلَى شَرْعٍ»^(١).

والمصالحات والمعاهدات وإبرام الموائيق مع الأعداء من السياسة الشرعية التي يصانع به الإمام غرماءه من الكافرين المحاربين، وذلك وفقًا للمصلحة المتحققة في ذلك، والتي تختلف باختلاف أحوال المسلمين.

وقد جاءت الشريعة الغراء بتحقيق المصالح وتحصيلها ودفع المفساد وتقليلها، وفي مشروعية عقد المعاهدات بين المسلمين وغيرهم تحقيق لهذه المقاصد؛ خاصة في أحوال ضعف المسلمين وتحلفهم عن ركب القوة والحضارة - والتي قد تعتري الأمة المسلمة في بعض العصور - كما هو الحال في هذه الأزمنة. وفي عقد هذه المعاهدات مع بعض القوى الاستعمارية المتربصة بالأمة لاستباحة عقيدتها وتغيير هويتها واستنزاف ثرواتها؛ وسيلة مشروعة لقطع الطريق - أو على الأقل إبطال الذرائع لتلك الدول لتبرير عدوانها على المسلمين؛ ولاشك أن في هذا دفع مفساد أعظم ومخاطر أكبر^(٢).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٩/١٥٢).

(٢) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/١٤٨٣)، والمصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين عيسى ص ٦٦-٦٨.



قال الشافعي: «إذا ضعف المسلمون عن قتال المشركين جازت لهم مهادنتهم على غير شيء يعطونهم؛ لأن القتل للمسلمين شهادة وأن الإسلام أعز من أن يُعطى المشركون على أن يكفوا عنهم إلا في حالة مخافة اصطلام المسلمين لكثرة العدو؛ لأن ذلك من معاني الضرورات»^(١).

المسألة الثانية: حكم الأحلاف:

كما سبق فإن الأحلاف هي نوع من المعاهدات له حيثية خاصة؛ وأنها اتفاق يعقده الإمام أو من ينوبه، مع غير المسلمين غير الحربين، أو الخارجين عن ولايته من المسلمين؛ لأجل النصرة أو النجدة أو المعاوضة.

ومن ثم فإن أدلة مشروعيتها هي نفسها أدلة مشروعية المعاهدات؛ وما تميز به هذا النوع من المعاهدات من موضوعات أخرى غير مجرد المسالمة والمصالحة والهدنة؛ فإنه ينظر في موضوعها أي: محل الحلف؛ فإن كان مشروعاً فهو مشروع، وإلا فلا؛ لأن أدلة مشروعية المعاهدات، جاءت عامة، لم يرد فيها تقييد لنوع العلاقة التي يتم الاتفاق عليها؛ فموضوع المعاهدة الأساسية هو: المسالمة والمصالحة والهدنة، وما زاد على ذلك عفو، متروك للإمام ينظر فيه بما تقتضيه المصلحة الشرعية، للإسلام وأهله؛ فيشترط ما يراه من الشروط؛ فهي أصل المعاهدات، وإن لم تتصل بها تلك المعاهدات زماناً أو تلحق بها مكاناً.

«وذلك أن الأصل صحة العقود والشروط، إلا ما دل الدليل على منعه؛ فقد جاء الكتاب والسنة بالأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق والعقود وبأداء الأمانة، ورعاية ذلك، والنهي عن الغدر ونقض العهود والخيانة، والتشديد على

(١) نقله عنه الحافظ في الفتح (٦/٢٧٦).

من يفعل ذلك؛ وإذا كان جنس الوفاء ورعاية العهد مأمورًا به: علم أن الأصل صحة العقود والشروط؛ إذ لا معنى للتصحيح إلا ما ترتب عليه أثره، وحصل به مقصوده؛ ومقصود العقد: هو الوفاء به؛ فإذا كان الشارع قد أمر بمقصود العهود؛ دل على أن الأصل فيها الصحة والإباحة^(١).

«فالدليل الشرعي على جواز معاهدة ما، هو دليل جواز العلاقة التي تنظمها المعاهدة؛ إذ ما أُبيح فعله، يباح الاتفاق عليه، وما حرم فعله يحرم الاتفاق والتعاهد عليه»^(٢).

وإذا كانت مشروعية المعاهدات ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول على النحو السابق؛ إلا أنه وردت نصوص مخصوصة فهم منها النهي عن الأحلاف في الإسلام؛ ومن ذلك:

ما أخرجه مسلم وغيره عن جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (٢٩/ ١٤٥، ١٤٦)، وينظر: أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني لعثمان ضميرية (١/ ٦٦٩-٦٧٣)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٤٠٥-٤١٢)، ومجالات العلاقات الدولية في الإسلام لوحة الزحيلي ص ١٧٦، ١٧٧، بحث مقدم لندوة (التشريع الدولي في الإسلام)، مطبوع ضمن أبحاث الندوة التي طبعت تحت عنوان الندوة، تنسيق: د. فاروق حمادة، نشر كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء، ط ١- ١٩٩٧ م.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص ٦٨، وينظر تفصيلات في: مجالات العلاقات الدولية في الإسلام لوحة الزحيلي ص ١٧٦، ١٧٧، ونظرية الدولة وآدابها في الإسلام لسمير عالية ص ١٧٤ ١٧٧، ط ١، ١٤٠٨ هـ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر- بيروت، والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام لمحمود إبراهيم الديك ص ١٤٢ ١٤٥، دار الفرقان، عمان - الأردن، ط ٢، ١٤١٨ هـ.



حَلَفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَيُّمَا حَلَفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً^(١).

ما أخرجه ابن حبان وغيره من حديث شُعْبَةَ بْنِ التَّوَّامِ أَنَّ قَيْسَ بْنَ عَاصِمٍ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْحَلَفِ فَقَالَ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ»^(٢).

ما أخرجه البخاري وغيره عن عَاصِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَنْسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ: أَبْلَغَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ»؟ فَقَالَ: قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِي^(٣).

فظاهر هذه الأحاديث يدل على منع عقد الأحلاف في الإسلام، وقد اختلف توجيه العلماء لهذه الأحاديث والجمع بين المنفي منها والمثبت، وذلك باختلاف معنى الحلف المنفي في الأحاديث عند كل منهم؛ فمن قال: إنه الموارثة به، قال بالنسخ.

ومن قال: إن الحلف يشمل التوارث والنصرة مطلقاً سواء بحق أو بغير حق؛ فقد ذهب إلى الجمع بين هذه الأحاديث، وحمل المنفي منه على ما كان شائعاً بينهم في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالماً، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، ومن التوارث، ونحو ذلك. والمثبت ما عدا ذلك.

وذهب فريق إلى أن المنفي هو ما كان من أحلاف بين المسلمين أنفسهم؛ حيث إن الإسلام قد أغناهم عنها.

ومن ذهب إلى القول بالنسخ: الإمام الطبري حيث نقل القاضي عياض: «قَالَ الطَّبْرِيُّ: لَا يَجُوزُ الْحَلْفُ الْيَوْمَ، فَإِنَّ الْمَذْكُورَ فِي الْحَدِيثِ، وَالْمُورَاثَةَ بِهِ

(١) تقدم تخريجه ص ٤٢.

(٢) تقدم تخريجه ص ٤١.

(٣) تقدم تخريجه ص ٤١.

وَبِالْمُؤَاخَاةِ كُلَّهُ مَنْسُوخٌ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾، وَقَالَ الْحَسَنُ: كَانَ التَّوَارُثُ بِالْحِلْفِ، فَنُسِخَ بِآيَةِ الْمَوَارِيثِ...»^(١).

وقريب من هذا المذهب من اختار أن النسخ الحاصل هو نسخ جزئي لبعض معاني الحلف؛ وهو الميراث وحده دون سائر معاني الحلف من النصرة والنصيحة والوصية، وقد نقل ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه^(٢).

وأما من ذهب إلى الجمع بين المنفي والمثبت؛ فمنهم: الإمام النووي؛ حيث قال معقباً على كلام الطبري السابق: «قُلْتُ: أَمَّا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِثْرِ؛ فَيُسْتَحَبُّ فِيهِ الْمُخَالَفَةُ عِنْدَ جَمَاهِيرِ الْعُلَمَاءِ، وَأَمَّا الْمُؤَاخَاةُ فِي الْإِسْلَامِ، وَالْمُخَالَفَةُ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَالتَّنَاصُرِ فِي الدِّينِ، وَالتَّعَاوُنُ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَإِقَامَةُ الْحَقِّ؛ فَهَذَا بَاقٍ لَمْ يُنْسَخْ، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي هَذِهِ الْأَحَادِيثِ: «وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً»^(٣)، وَأَمَّا قَوْلُهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ»؛ فَالْمُرَادُ بِهِ: حِلْفُ التَّوَارُثِ، وَالْحِلْفُ عَلَى مَا مَنَعَ الشَّرْعَ مِنْهُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ»^(٤) اهـ.

وكذلك سلك الحافظ ابن حجر مسلك الجمع حيث قال: «ويمكن الجمع؛ بأن المنفي ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالماً، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، ومن التوارث، ونحو ذلك. والمثبت ما عدا ذلك؛ من نصر المظلوم، والقيام في أمر الدين، ونحو ذلك من المستحبات

(١) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٦/ ٨١-٨٢).

(٢) نقله عنه الطحاوي في شرح مشكل الآثار، للطحاوي (٤/ ٢٩٩).

(٣) تقدم تخريجه ص ٤٢.

(٤) ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي (١٦/ ٨٢).



الشرعية؛ كالمصادقة والمواددة وحفظ العهد»^(١).

وذهب فريق منهم الإمام ابن القيم^(٢) إلى أن المنفي هو ما كان من أحلاف بين المسلمين أنفسهم؛ حيث إن الإسلام قد أغناهم عنها.

وإلى هذا مال أيضًا شيخ الإسلام ابن تيمية أولًا، ثم توسط وقال: «...وَبِالْجُمْلَةِ فَجَمِيعُ مَا يَقَعُ بَيْنَ النَّاسِ مِنَ الشُّرُوطِ وَالْعُقُودِ وَالْمَحَالَفَاتِ فِي الْأُخُوَّةِ وَغَيْرِهَا تُرَدُّ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، فَكُلُّ شَرْطٍ يُوَافِقُ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ يُؤَقِّفُ بِهِ، وَ«مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ» وَإِنْ كَانَ مِائَةً شَرْطٍ»^(٣).

واختار هذا القول بعض الباحثين المعاصرين؛ فقال: «أقرت «وثيقة» المدينة الأحلاف التي كانت بين القبائل العربية قبل الإسلام، وعملت على تنظيمها وتقنينها وفق النظام الإسلامي الجديد، ... ولكن في مقابل إقرار الولاء والحفاظ على التوازنات العشائرية، عمل الرسول ﷺ على منع قيام تحالفات جديدة، سواء كانت بين عشيرة وعشيرة من الأنصار، أو بين العشائر والبطون ومواليها، أو بينهم وبين اليهود...»

فالعلاقات الداخلية بين فئات المجتمع المدني الجديد «يجب أن تكون علاقات تحابٍّ وتعاون، لذلك رفض الإسلام الحلف؛ لأنه ينافي التضامن العام داخل الأمة» الذي أكدت عليه الفقرة الأخيرة من البند رقم (١٥): «وأن المؤمنين

(١) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر (٥٠٢/١٠). وسبق ذكر كلام ابن الأثير والحامدي والخطابي والسيوطي وابن بطال وغيرهم من المعاصرين في الجمع بين الأحاديث ص ٢٦ وما بعدها.

(٢) ينظر نص كلامه ص ٩٨.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦٠/٣٥)، والحديث تقدم تخريجه ص ٤٤٧.

بعضهم موالي بعض دون الناس»، والموالاتة تقتضي المحبة والنصرة...»^(١).

ولاشك أن مذهب الجمع أظهر وأولى، وفيه إعمال الدليلين دون إهمال أحدهما، حيث إن الجمع متيسر، كما سبق من كلام أهل العلم.

غير أن محصلة قول من اختار النسخ لا يختلف في ثمرته عن ذلك؛ فيقال: إن الحلف الذي يراد به التوارث منسوخ، وأما المؤاخاة في الإسلام، والمخالفة على طاعة الله والتناصر في الدين، والتعاون على البر والتقوى وإقامة الحق؛ فهذا باقٍ لم ينسخ^(٢).

كما أن القول بمنع الأحلاف التي تعقد بين المسلمين؛ حيث أغناهم الله بالإسلام عن ذلك؛ فآلف بين قلوبهم وجعلهم إخوة متناصرين متعاضدين يدًا واحدة، بمنزلة الجسد الواحد؛ فيمكن حمل هذا التوجيه على ما كان أول الأمر عند قدوم المسلمين إلى المدينة؛ فكان الأنسب توحيد الولاءات والأحلاف وجعلها كلها تنصهر في بوتقة الإسلام؛ حيث إن العلاقات الداخلية بين فئات المجتمع المدني الجديد يجب أن تكون علاقات تحابٍّ وتعاون، فرفض الإسلام الحلف؛ لأنه ينافي التضامن العام داخل الأمة^(٣). والله أعلم.



(١) ينظر: وثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعبي ص ١١-١٣ بتصرف يسير.

(٢) ينظر: المصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين عيسى ص ٧٥.

(٣) ينظر: وثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعبي ص ١١-١٣ بتصرف يسير.



المطلب الثالث

إلزاميتها والوفاء بها

يعتبر مبدأ الوفاء بالعهد أساس القوة الإلزامية للمعاهدات في الشريعة الإسلامية؛ حيث جاءت نصوص كثيرة من القرآن والسنة تؤكد بجلاء هذه الصفة الإلزامية للمعاهدات، وقد انعقد الإجماع على ذلك، وجاءت علاقات الخلفاء المسلمين الدولية عبر التاريخ الإسلامي كله ترجمة حقيقية لهذا المبدأ.

فمن نصوص الكتاب التي قررت هذا المبدأ بجلاء ووضوح:

قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

والعقود هي العهود، قال المفسر الفقيه القرطبي: «العقود الربوط، واحدها عقد، يقال:

عقدت العهد والحبل، وعقدت العسل فهو يستعمل في المعاني والأجسام»^(١).

وقال المفسر الفقيه الجصاص: «روي عن ابن عباس ومجاهد ومطرف والربيع

والضحاك والسدي وابن جريج والثوري قالوا: العقود في هذا الموضع أراد بها العهود»^(٢).

وقد حكى ابن جرير الطبري، الإجماع على أن المراد بالعقود: العهود^(٣).

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٦/ ٣٢).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٢٩٣).

(٣) ينظر: جامع البيان (٦/ ٤٦، ٤٧)، ونقله عن ابن عباس ومجاهد، وغير واحد، وتفسير القرآن

العظيم لابن كثير، وينظر: أحكام القرآن للشافعي ص ٤٠٦.

وقال الشوكاني: «قيل: المراد بالعقود هي التي عقدها الله على عباده وألزمهم بها من الأحكام، وقبل: هي العقود التي يعقدونها بينهم من عقود المعاملات، والأولى شمول الآية للأمرين جميعاً، ولا وجه لتخصيص بعضها دون بعض... والعقد الذي يجب الوفاء به ما وافق كتاب الله وسنة رسول الله، فإن خالفها فهو رد لا يجب الوفاء به ولا يحل».

ينظر: فتح القدير للشوكاني (٢/ ٤، ٥)، وينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٤/ ٢٣،

٢٤)، وأحكام القرآن للشافعي ص ٤٠٧.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٢]. وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الاسراء: ٣٤].

قال ابن تيمية رحمه الله: «إن العدل في القول خبر يتعلق بالماضي والحاضر، والوفاء بالعهد يكون في القول المتعلق بالمستقبل» ^(١).

قال الألوسي: «﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾: ما عاهدتم الله تعالى عليه؛ من التزام تكاليفه، وما عاهدتم عليه غيركم من العباد، ويدخل في ذلك العقود».

ثم قال: «إن الإخلال بالوفاء بالعهد على ما تقتضيه الأحاديث الصحيحة قيل كبيرة. وقد جاء عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه عد من الكبائر نكث الصفقة؛ أي الغدر بالمعاهد، بل صرح شيخ الإسلام العلائي بأنه جاء في الحديث عن النبي ﷺ أنه سمها كبيرة» ^(٢).

قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ ^(٣) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخْلًا بَيْنَكُمْ ﴿[النحل: ٩١ - ٩٢].

قال الجصاص: «من عقد على نفسه عقداً أو أوجب قرابة أو دخل فيها أن لا يتمها فيكون بمنزلة التي نقضت غزلها بعد قوة» ^(٤).

قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ

(١) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٣٨/٢٩).

(٢) ينظر: روح المعاني (٧١/١٥).

(٣) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/١٩٠، ١٩١).



يُوصَلُ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٢٧﴾ [البقرة: ٢٧].

قال ابن العربي: «العهد على قسمين: أحدهما فيه الكفارة، والآخر لا كفارة فيه، فأما الذي فيه الكفارة: فهو الذي يقصد به اليمين على الامتناع عن الشيء أو الإقدام عليه.

وأما العهد الثاني: فهو العهد الذي يرتبط به المتعاقدان على وجه يجوز في الشريعة ويلزم في الحكم، إما على الخصوص بينهما، وإما على العموم على الخلق، فهذا لا يجوز حله، ولا يحل نقضه، ولا تدخله كفارة، وهو الذي يحشر ناكثه غادرًا، ينصب له لواء بقدر غدرة؛ يقال: هذه غدرة فلان»^(١).

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ [الأنفال: ٧٢].

فدلت الآية الكريمة على وجوب نصر المستضعفين إذا طلبوا النصرة من المسلمين، إلا أن عونهم ليس بواجب، إذا كان الذين طلبوا من الدولة الإسلامية النصر عليهم يرتبطون بعقد موادعة ومعاهدة حتى ينتهي أمد عقد المعاهدة؛ لأن حكم عقود الهدنة الوفاء والالتزام في شريعة الإسلام.

قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ يريد إن دعوا هؤلاء المؤمنين الذين لم يهاجروا من أرض الحرب عونكم بنفير أو مال لاستنقاذهم فأعينوهم، فذلك فرض عليكم فلا تأخذلوهم. إلا أن يستنصروكم على قوم كفار

(١) ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي (١/١٦)، ونكت العهد: نقضه.



بينكم وبينهم ميثاق فلا تنصروهم عليهم، ولا تنقضوا العهد حتى تتم مدته»^(١).
كما جاءت نصوص السنة النبوية الشريفة لتؤكد بما لا يدع مجالاً للشك
هذه الحقيقة الناصعة، ومن ذلك:

أ - ما أخرجاه في الصحيح عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ:
«أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ
خَصْلَةٌ مِنَ النَّفَاقِ حَتَّى يَدْعَهَا: إِذَا أُوْتِمِنَ خَانَ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ،
وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ»^(٢).

ب - ما أخرجاه في الصحيح عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ:
«لِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(٣).

ج - ما أخرجه مسلم في صحيحه عن بريدة بن الحصيب قال: كان رسول الله
ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله وفيمن معه من
المسلمين خيراً، ثم قال: «اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْزُوا
وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تُمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ
الْمُشْرِكِينَ، فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ - أَوْ خِلَالٍ - فَأَيُّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ
مِنْهُمْ...»^(٤) الحديث.

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٨/ ٥٧).
(٢) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق (١٦/ ١) ح (٣٤)، ومسلم، كتاب الإيمان،
باب بيان خصال المنافق (٧٨/ ١) ح (١٠٦).
(٣) أخرجه البخاري، كتاب الجزية، باب إثم الغادر للبر والفاجر (٤/ ١٠٤) ح (٣١٨٨)، ومسلم،
كتاب الجهاد والسير، باب تحريم الغدر (٣/ ١٣٦٠) ح (١٧٣٥)، من حديث ابن عمر، وتقدم
تخریجه ص ٤٧٤، من طرق أخرى.
(٤) أخرجه مسلم (١٧٣١)، وتقدم تخریجه ص ٢٣٣.



د- ما أخرجه أحمد وغيره من حديث عمرو بن عَبَسَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْمٍ عَهْدٌ، فَلَا يَحِلُّنَّ عُقْدَةٌ وَلَا يَشُدُّهَا حَتَّى يَنْقُضِيَ أَمْدَهَا، أَوْ يَنْبِذَ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ»^(١).

ه- ما صح عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «خَمْسٌ بِخَمْسٍ»
قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا خَمْسٌ بِخَمْسٍ؟ قَالَ: «مَا نَقَضَ قَوْمُ الْعَهْدِ إِلَّا سُلْطَ عَلَيْهِمْ
عَدُوَّهُمْ، وَمَا حَكَمُوا بِغَيْرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَّا فَشَا فِيهِمُ الْفَقْرُ، وَلَا ظَهَرَتْ فِيهِمُ
الْفَاحِشَةُ إِلَّا فَشَا فِيهِمُ الْمَوْتُ، وَلَا طَفَقُوا الْمِكْيَالَ إِلَّا مُنِعُوا النَّبَاتَ وَأَخَذُوا
بِالسِّنِينَ، وَلَا مَنَعُوا الزَّكَاةَ إِلَّا حُبِسَ عَنْهُمْ الْقَطْرُ»^(٢).

و- ما ثبت عن حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ رضي الله عنه قال: مَا مَنَعَنِي أَنْ أَشْهَدَ بَدْرًا إِلَّا أَنِّي
خَرَجْتُ أَنَا وَأَبِي حُسَيْلٌ. قَالَ: فَأَخَذْنَا كُفَّارُ قُرَيْشٍ، قَالُوا: إِنَّكُمْ تُرِيدُونَ مُحَمَّدًا،
فَقُلْنَا: مَا نُرِيدُهُ، مَا نُرِيدُ إِلَّا الْمَدِينَةَ، فَأَخَذُوا مِنَّا عَهْدَ اللَّهِ وَمِيثَاقَهُ؛ لَنَنْصَرِفَنَّ إِلَى
الْمَدِينَةِ وَلَا نَقَاتِلَ مَعَهُ، فَاتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْنَاهُ الْخَبَرَ؛ فَقَالَ: «انْصَرِفَا؛ نَفِي
لَهُمْ بِعَهْدِهِمْ، وَنَسْتَعِينُ اللَّهَ عَلَيْهِمْ»^(٣).

ز- ومن ذلك وفاؤه ﷺ للمشركين بشروط عقد صلح الحديبية؛ تلك
الشروط التي امتنع منها كثير من أصحابه؛ لما رأوا فيها من قسوة وظلم

(١) أخرجه أحمد في مسنده (١٧٠١٥)، وغيره، وتقدم تخريجه ص ٤٧٤.

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (٤٥/١١) ح (١٠٩٩٢)، والبيهقي في الكبرى (٤٨٣/٣) ح (٦٣٩٨)، وقال الهيثمي في المجمع (٦٥/٣): فِيهِ إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَيْسَانَ الْمُرُوزِيُّ، كُنِيَ
الْحَاكِمُ، وَبَقِيَّةُ رَجَالِهِ مُوثَقُونَ، وَفِيهِمْ كَلَامٌ. وصححه الألباني بشواهده في صحيح الترغيب
والترهيب (١٨٧/١).

(٣) أخرجه مسلم (١٧٨٧)، وتقدم تخريجه ص ٤٤٤.

للمسلمين؛ وكان من تلك الشروط: «أن من أتى المسلمين من المشركين ردوه إليهم، ومن أتاهم من المسلمين لم يردوه».

فَبَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَكْتُبُ الْكِتَابَ؛ إِذْ جَاءَهُ أَبُو جَنْدَلٍ بْنُ سُهَيْلِ بْنِ عَمْرِو، فِي الْحَدِيدِ، قَدْ انْفَلَتَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَلَمَّا رَأَى سُهَيْلٌ أَبَا جَنْدَلٍ قَامَ إِلَيْهِ فَضَرَبَ وَجْهَهُ، ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، قَدْ لَحْتُ الْقَضِيَّةَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيكَ هَذَا. قَالَ: «صَدَقْتَ» فَقَامَ إِلَيْهِ فَأَخَذَ بِتَلْبِيهِ.

وَصَرَخَ أَبُو جَنْدَلٍ بِأَعْلَى صَوْتِهِ: يَا مَعَاشِرَ الْمُسْلِمِينَ، أَتَرُدُّونَنِي إِلَى أَهْلِ الشِّرْكِ فَيَقْتُلُونِي فِي دِينِي!!؟

وإنها لصرخة تهزُّ الوجدان، ولكن هيهات أن تؤدي إلى إخلال بالوفاء من صاحب الخلق العظيم ﷺ!!

فطِيبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَاطِرَهُ، وَفَتَحَ لَهُ بَابَ الْأَمَلِ وَالرَّجَاءِ وَالثِّقَةِ بِاللَّهِ، وَبَيَّنَ لَهُ أَنَّ أَخْلَاقَ النُّبُوَّةِ وَالْإِسْلَامِ لَيْسَ فِيهَا إِلَّا الْوَفَاءُ، وَلَيْسَ فِيهَا غَدْرٌ أَبَدًا، وَقَالَ لَهُ: «يَا أَبَا جَنْدَلٍ، اضْبِرْ وَاحْتَسِبْ؛ فَإِنَّ اللَّهَ ﷻ جَاعِلٌ لَكَ وَلِمَنْ مَعَكَ مِنَ الْمُسْتَضْعَفِينَ فَرْجًا وَمَخْرَجًا؛ إِنَّا قَدْ عَقَدْنَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ صُلْحًا؛ فَأَعْطَيْنَاهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَأَعْطَوْنَا عَلَيْهِ عَهْدًا، وَإِنَّا لَنْ نَعْدِرَ بِهِمْ»^(١).

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢١٢/٣١) ح (١٨٩١٠)، من حديث المُسَوَّرِ بْنِ مُحَرَّمَةَ، وَمَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ، وَحَسَنَ الْأَرْنَؤُوطِ إِسْنَادَهُ فِي تَعْلِيْقِهِ عَلَى الْمُسْنَدِ (٢٢٠/٣١)، وَأَصْلُهُ عِنْدَ الْبُخَارِيِّ، كِتَابُ الْمَغَازِي، بَابُ غَزْوَةِ الْحُدَيْبِيَّةِ (١٢٦/٥) ح (٤١٨٠)، وَ(انْفَلَتَ): تَخَلَّصَ وَفَرَّ وَهَرَبَ فِي خَفِيَّةٍ، وَ(لَحْتُ): وَجِبْتُ؛ أَيِ فَرَعْنَا مِنَ الْمُنَاقَشَةِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيكَ هَذَا. وَ(تَلْبِيهِ): التَّلْبِيْبُ: مَجْمَعُ الثِّبَابِ عِنْدَ النَّحْرِ. يَنْظُرُ: النِّهَايَةَ فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ وَالْأَثَرِ لِابْنِ الْأَثِيرِ (٢٣٣/٤)، وَالْمَغْرِبُ فِي تَرْتِيبِ الْمَعْرَبِ ص ٤٢٠، وَمَخْتَارُ الصَّحَاحِ ص ٢٤٢.



ومن وفائه ﷺ لأعدائه أيضًا على هذا النحو؛ إرجاعه أبا بصيرٍ إليهم بعدما جاءه وهو مُسلمٌ، فَأَرْسَلُوا فِي طَلَبِهِ رَجُلَيْنِ؛ فَقَالُوا: الْعَهْدُ الَّذِي جَعَلْتَ لَنَا. فَدَفَعَهُ إِلَى الرَّجُلَيْنِ فَخَرَجَا بِهِ ^(١).

ز- ما أخرجه أحمد وغيره من حديث أبي رافع رضي الله عنه، قَالَ: بَعَثَنِي قُرَيْشٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَلَمَّا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، أُلْقِيَ فِي قَلْبِي الْإِسْلَامُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي وَاللَّهِ، لَا أَرْجِعُ إِلَيْهِمْ أَبَدًا.

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنِّي لَا أَخِيسُ بِالْعَهْدِ، وَلَا أَحْبِسُ الْبُرْدَ، وَلَكِنْ أَرْجِعُ؛ فَإِنْ كَانَ فِي نَفْسِكَ الَّذِي فِي نَفْسِكَ الْآنَ فَارْجِعْ» قَالَ: فَذَهَبْتُ، ثُمَّ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ، فَأَسْلَمْتُ ^(٢).

قال الشوكاني: «فِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ يَحِبُّ الْوَفَاءَ بِالْعَهْدِ لِلْكَفَّارِ كَمَا يَحِبُّ لِلْمُسْلِمِينَ؛ لِأَنَّ الرِّسَالَةَ تَقْتَضِي جَوَابًا يَصُلُّ عَلَى يَدِ الرَّسُولِ؛ فَكَانَ ذَلِكَ بِمَنْزِلَةِ عَقْدِ الْعَهْدِ» ^(٣).

والأحاديث غير ذلك كثيرة جدًا ^(٤).

وأما الإجماع: فقد حكاه غير واحد، وهذا حكم لا يخالف فيه مسلم، ولا يتأول نصوصه عالم: فقد قال ابن حجر: «الغدر حرام باتفاق، سواء كان في حق

(١) قصة أبي بصير عند البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط (٣/١٩٣) ح (٢٧٣١).

(٢) أخرجه أحمد (٢٣٣٤٥)، أبو داود (٢٧٥٨)، وابن حبان في صحيحه (٤٨٧٧)، وتقدم تخريجه ص ٤٤٢.

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٣٧/٨).

(٤) ينظر: زاد المعاد (١/٣٢٦).



المسلم أو الذمي»^(١).

وقال ابن العربي: «الغدر حرام في كل ملة، لم تختلف فيه شريعة»^(٢).

وقال أبو العباس ابن تيمية: «جاء الكتاب والسنة بالأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق والعقود، وبأداء الأمانة ورعاية ذلك، والنهي عن الغدر ونقض العهود والخيانة، والتشديد على من يفعل ذلك»^(٣).

وقال ابن حزم: «وَاتَّفَقُوا أَنَّ الْوَفَاءَ بِالْعَهْدِ الَّتِي نَصَّ الْقُرْآنُ عَلَى جَوَازِهَا وَوَجُوبِهَا، وَذَكَرَتْ فِيهِ بِصِفَاتِهَا وَأَسَائِئِهَا، وَذَكَرَتْ فِي السَّنةِ كَذَلِكَ، وَأُجْمِعَتْ الْأُمةُ عَلَى وُجُوبِهَا أَوْ جَوَازِهَا؛ فَإِنَّ الْوَفَاءَ بِهَا فَرَضٌ وَإِعْطَاءُهَا جَائِزٌ»^(٤).

وقد اتفق فقهاء المذاهب المختلفة^(٥)؛ الحنفية^(٦)، والمالكية^(٧)، والشافعية^(٨)،

(١) ينظر: فتح الباري (٦/ ٢٨٠)، وينظر أيضًا: مراتب الإجماع لابن حزم ص ١٤٣.

(٢) ينظر: عارضة الأحوذ بشرح صحيح الترمذي، لابن العربي (٧/ ٧٦)، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ت.

(٣) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (٢٩/ ١٤٥، ١٤٦).

(٤) ينظر: مراتب الإجماع لابن حزم ص ١٢٣.

(٥) ينظر: مراتب الإجماع لابن حزم ص ١٢٣، وموسوعة الإجماع، سعدي أبو جيب (٢/ ٧٧٥).

(٦) ينظر: السير الكبير للشيباني (٥/ ١٧٢١)، المبسوط للسرخسي (١٠/ ٥)، والبدائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٥)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ٢٢٠).

(٧) ينظر: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس (١/ ٤٩٨)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (٢/ ٢٠٦)، دار الفكر - بيروت، د.ت، والتاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف المواق (٣/ ٣٦٤)، دار الفكر - بيروت، ط ٣- ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، وشرح مختصر خليل للخرشي (٣/ ١٥٠، ١٥١)، دار الفكر - بيروت، د.ت، وشرح الدردير الكبير (٢/ ٢٠٦)، وقوانين الأحكام لابن جزي ص ١٧٥.

(٨) ينظر: المجموع (١٨/ ٢٢٧)، ومغني المحتاج (٤/ ٢٦١)، ونهاية المحتاج (٨/ ١٠٨)، وروضة الطالبين (١٠/ ٣٣٧).



والحنابلة^(١)، على وجوب الوفاء بالعهد وتحريم الغدر، وجاءت نصوصهم مؤكدة هذا الحكم.

واجتمعت كلمتهم على أن الوفاء بالعهود مبدأ لا يجوز النقاش فيه أو التهوين من شأنه بوصفه أساساً لجميع العلاقات، وبهذا وصلوا إلى تقرير أساس الإلزام في المعاهدات في زمان لم يكن فيه الوفاء بالعهود متعارفاً عليه بين الجماعات الدولية، وهذا الأساس الذي أجمعوا عليه في القرن السابع الميلادي لم يزل الأساس الإلزامي للمعاهدات في الجزء الثاني من القرن العشرين، وبذلك سجل الإسلام فضلاً - لا يدانيه أحد - على القانون الدولي الحديث^(٢).



(١) ينظر: المغني (٥٢٢/١٠)، وكشاف القناع (١١٥/٣)، والمبدع (٤٠١/٣)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (١٤٦/٢٩).

(٢) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي ص ٩١ - ٩٢، و أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د. حامد سلطان ص ٧٩.

المطلب الرابع

الشروط الشكلية والموضوعية والزمنية للمعاهدات

يمكن تقسيم شروط^(١) صحة المعاهدات في الشريعة الإسلامية، إلى ثلاثة أقسام، وهي: الشروط الشكلية، والشروط الموضوعية، والشروط الزمنية.

أ - الشروط الشكلية:

ويقصد بالشروط الشكلية تلك المتعلقة بكيفية إبرام المعاهدة، أو بمختلف المراحل التي تمر بها. ويتمثل ذلك أساسًا في الآتي:

المفاوضة أو التفاوض على المعاهدة:

ويسميه الإمام محمد المراوضة^(٢)، وتمثل المفاوضة أو التفاوض أولى خطوات

(١) الشروط لغة: جمع شرط، ومادتها: «الشين والراء والطاء، أصل يدل على عَلمٍ وعلامة، وما قارب ذلك من عَلمٍ؛ من ذلك: الشَّرْطُ: العلامة، وأشراط الساعة وهي علاماتُها، وسمي الشَّرْطُ؛ لأنهم جعلوا لأنفسهم علامة يُعرفون بها». وكذلك الشَّرِيطَةُ: العلامة، لكن جمعها شرائط. وإلزام الشيء والتزامه في العقود، راجع إلى الأصل المذكور، فهو من معنى العلامة؛ لترتب الحكم عليه. ينظر: معجم مقاييس اللغة، ص ٥٥٥، والقاموس المحيط ص ٦٧٣، ولسان العرب (٣٢٩/٧)، والتعريفات للجرجاني ص ٩١، والكلبيات للكفوي ص ٥٠٤.

واصطلاحًا: «الشروط جمع شرط... وهو ما يستلزم نفيه نفي أمر آخر غير السبب». فتح الباري (٢٣٨/٥). وقال الأصبهاني: «الشرط كل حكم معلوم يتعلق بأمر يقع بوقوعه، وذلك الأمر كالعلامة له». المفردات في غريب القرآن ص ٣٧٩. وقال العز بن عبد السلام: «الشرط في الاصطلاح: ما يتوقف عليه الحكم وليس بعلة الحكم ولا يجزئ لعلته، وأما في اللفظ فأكثر ما يعبر بلفظ الشرط عن الأسباب أو عن أسباب الأسباب» قواعد الأحكام (١٠٥/٢). وقيل: «هو ما يتوقف ثبوت الحكم عليه». ينظر: معجم المصطلحات لتزие حماد ص ١٩٩ - ٢٠١.

(٢) ينظر: السير الكبير (٤٠٩/٢ - ٤١٩) حيث تكررت كلمة المراوضة عدة مرات في عقود الأمان والموادعة، وهي كلمة تعني: المداراة والمخاطلة. ينظر: المغرب في ترتيب المعرب (٣٥٣/١)، ولسان العرب (١٦٤/٧)، والنهاية (٢٧٦/٢).



إبرام معاهدة دولية، على أساس أنها تسمح لأطراف المعاهدة بتحديد موضوعها والحقوق والالتزامات المترتبة عليها، وكذلك نطاق تطبيقها المكاني والزمني.

يقول الدكتور حامد سلطان: «تمر المعاهدة في الشريعة الإسلامية بالأدوار الخاصة بالتفاوض الذي يباشره الإمام أو الخليفة نفسه، أو يباشر عنه وباسمه وبإذنه مَنْ يفوضه في ذلك»^(١).

وقد لجأ المسلمون - منذ عهد النبي ﷺ^(٢) إلى وسيلة التفاوض كوسيلة لازمة لإبرام المعاهدات، على أساس أنه - بالتفاوض - يمكن وضع أرضية مشتركة وقاسماً مشتركاً لما سيتم الاتفاق عليه.

ومن الأمثلة المبكرة لذلك معاهدة صلح الحديبية، الذي أبرمه الرسول ﷺ؛ حيث كان ثمرة مفاوضات مضمينة بينه وبين قريش^(٣).

(١) ينظر: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د. حامد سلطان ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٢) «وقد كان ﷺ إذا أراد عقد معاهدة سعى إليها بطرق تعتبر أحدث الطرق اليوم في عصر المدنية، فكان يقوم بالمفاوضات التي تتقدم كتابة المعاهدات، كما ثبت في معاهدة اليهود أول نزوله المدينة، فقد تبادل الرسول في عهد الحديبية، والمفاوضون من الطرفين، إلى أن وصلا إلى نقطة الاتفاق. وإذا وجد أن الأمر يحتاج إلى مفاوضات سرية، لجأ إليها؛ كما حصل في غزوة الخندق، فقد دار الاتفاق سراً بينه وبين قائدي غطفان بواسطة عاصم بن عمر بن قتادة، على أن يرحل من المدينة، ويأخذ ثلثاً ثمارها وقد سارت المفاوضات السرية إلى مرحلة استشارة نواب الأمة (سعد بن معاذ وسعد بن عباد) وكانت النتيجة رفضها؛ لأنها لا تتفق وكرامة الأمة، وهي في عزة برسولها، وفي منعة وقوة بالإسلام».

ينظر: سياسة الرسول ﷺ في الجهاد والقضاء، محمد بهرام القاضي ص ١٣٠، رسالة كلية الشريعة الإسلامية - القاهرة، ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م.

(٣) ينظر في ذلك: صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب... (١٩٣/٣) ح (٢٧٣١)، وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية (١٤٠٩-١٤١٠) ح (١٧٨٣)، والسيرة النبوية لابن هشام (٣/٣٣١)، ومرويات غزوة الحديبية لحافظ الحكمي ص ٢٠٠-٢٠٢، مطابع الجامعة الإسلامية-المدينة المنورة، ط ١٤٠٦ هـ.



وقد جرت عادة القادة المسلمون وملوكهم على مراعاة هذه القاعدة في مفاوضاتهم مع أعدائهم لإبرام معاهدات معهم^(١).

ولعل خير من عبر عن هذه القاعدة، صلاح الدين الأيوبي حينما بعث برسالة جوابية إلى ملك الإنجليز الذي حاصر عكا وحارب صلاح الدين، ثم أرسل إليه يطلب الاجتماع به، فأجابه بما يلي:

«الملوك لا يجتمعون إلا عن قاعدة، وما يحسن منهم الحرب بعد الاجتماع والمؤاكلة، وإذا أراد ذلك فلا بد من تقرير قاعدة قبل هذه الحالة، ولا بد من ترجمان نثق فيه في الوسط، يفهم كل واحد منا ما يقوله الآخر فليكن الرسول بيننا ذلك ترجمان. فإذا أسفرت القاعدة وقع الاجتماع بعد ذلك إن شاء الله»^(٢).

وقد أشار الإمام الشيباني إلى قاعدة هامة جدًا يجب مراعاتها عند التفاوض بشأن المعاهدات الدولية، وهي تلك التي تقضي بالتشدد في البداية للوصول إلى المقصود؛ أي أن تطلب أكثر لكي تحصل على الأقل (الذي تريده)؛ فقد جاء في السير الكبير:

«وينبغي للكاتب أن يكتب ابتداءً على أشد ما يكون من الأشياء؛ يعني على أحوط الوجوه، فإن كره المسلمون من ذلك شيئاً ألقوه من الكتاب؛ لأن إلقاء ما يريدون إلقاءه أهون عليهم من زيادة ما يريدون زيادته، ولعل أهل الحرب لا

(١) ينظر في ذلك: النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (سيرة صلاح الدين الأيوبي)، ابن شداد ص ١٦٣، تحقيق: جمال الدين الشال، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط ٢ - ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، وصبح الأعشى للقلقشندي (٧/١١٦، ١١٧)، وأحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي ص ٩٨ - ١٠٢.

(٢) ينظر: النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، ابن شداد ص ١٦٣.



يقبلون إلا الأشد، فلهذا يكتب في الابتداء بهذه الصفة، فإن قبلوا اليسير منه ألقى المسلمون منه ما أحبوا»^(١).

التفويض في التفاوض:

الأصل أن من يقوم بالتفاوض هو الإمام أو الحاكم، وله أن يفوض من يباشر ذلك عنه، وقد جرى الفقهاء في السير على اتباع عدة إجراءات تثبت صحة تفويض الدولة الإسلامية لمبعوثها، ومن تلك الأساليب عند بعث وفد للتفاوض مع دولة أخرى أن تؤمر أميراً على ذلك الوفد؛ حيث يعد هذا التأمير بمثابة تفويض.

ومن ذلك أيضاً ختم الكتب المرسلة من الخلفاء بخاتمهم إلى حكام تلك الدول؛ فيكون ذلك بمثابة وثيقة تفويض^(٢)؛ حيث إن وثيقة التفويض هذه تُعد بمثابة خطاب تعريف أن هذا الشخص مخول ومبعوث من رئيس الدولة وليس شخصاً فضولياً أو متحلاً هذه الصفة^(٣).

كتابة المعاهدة وتحريرها:

ويمثل تحرير المعاهدة وكتابتها - أخطر المراحل التي يمر بها إبرام أية معاهدة دولية، باعتبارها وسيلة إثبات لما تم الاتفاق عليه بين الأطراف المتعاقدة، والكتابة وإن لم تكن شرطاً في صحة العقود في الشريعة ولا واجباً فيها، إلا أن فيها توثيقاً

(١) ينظر: شرح كتاب السير الكبير للشيبياني، السرخسي (١٧٩٨/٥)، وينظر أيضاً: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد ابن الحسن الشيبياني، عثمان جمعة ضميرية ص ٨٩.

(٢) عرفت (م ٢ ف ج) من اتفاقية فينا لقانون المعاهدات وثيقة التفويض بأنها تلك «الوثيقة الصادرة عن السلطة المختصة في الدولة، والتي تعين شخصاً أو أشخاصاً لتمثيل الدولة في التفاوض، أو في قبول نص معاهدة، أو إضفاء الصفة الرسمية عليه، أو في التعبير عن ارتضاؤها بمعاهدة، أو في القيام بأي عمل آخر يتعلق بمعاهدة».

(٣) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي ص ١٠٢-١٠٣ بتصرف.

وتذكيراً، وإثباتاً، وقطعاً للنزاع فيما تم الاتفاق عليه^(١).

والكتابة مبدأ عام وهام من مبادئ المعاملات في الشريعة الإسلامية، ومن باب أولى أن تكون كذلك في باب السير؛ حيث تتعلق هذه المعاهدات بالدولة الإسلامية وعلاقتها بالدول الأخرى، وليس مجرد معاملة فردية محدودة، وقد أولت كتب الفقه والأدب عناية كبيرة في تحرير المعاهدات وكتابتها.

وقد نص القرآن الكريم على الكتابة في قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ولا تقتصر الكتابة على ما هو مهم فقط؛ إذ صغريات الأمور أيضاً من الأفضل كتابتها وعدم التخرج من ذلك، يقول تعالى في نفس الآية - والتي تعد أطول آية في القرآن -: ﴿وَلَا تَسْمُرُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ [البقرة: ٢٨٢].

والأصل في كتابة المعاهدات ما ورد عن النبي ﷺ أنه أمر أن تكتب نسختان في صلح الحديبية^(٢).

وذلك حتى يكون مع كل طرف منهما نسخة يستطيع أن يرجع إليها، إذا نازعه الطرف الآخر في شروط وردت فيها.

وتتمثل العلة في كتابة ما يتم الاتفاق عليه في رفع أي نزاع أو ريبة حول مضمون الاتفاق؛ وذلك لأن توثيقه بالكتابة من شأنه صياغته في ورقة مكتوبة لا

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (١/٤٨٤).

(٢) ينظر: عمدة القارئ، للعيني (٣/١٤)، والسيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، علي محمد الصلابي (٢/١٠٥٨)، والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. محمود الديك ص ٢٧٣. وينظر مزيد تفصيل لهاتين النسختين وموضعها ص ٤٦٢.



يرقى إليها شك^(١).

ومقتضى ذلك وحاصله أنه حيث تتعين كتابة المعاهدة، فإن عبارات المعاهدة^(٢) وألفاظها يجب أن تكون واضحة لا لبس فيها ولا غموض، ولا تحمل التأويل الكثير أو العديد من التفسيرات^(٣).

حكم كتابة المعاهدات الدولية:

يؤكد الإمام الشيباني على أهمية كتابة المعاهدات الممتدة في الزمان، وإلا كان هناك جناح ومؤاخذه في تركها؛ فيقول: «وإذا توادع المسلمون والمشركون سنين معلومة، فإنه ينبغي لهم أن يكتبوا بذلك كتاباً؛ لأن هذا عقد يمتد، والكتاب في مثله مأمور به شرعاً؛ قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وأدنى درجات موجب الأمر الندب، كيف وقد قال في آخر الآية: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾ [البقرة: ٢٨٢]. ففي هذا إشارة إلى أن ما يكون ممتداً يكون الجناح في ترك الكتاب فيه^(٤).

ويؤكد الإمام النووي ذلك القول؛ حيث يقول: «ينبغي للإمام إذا هادن أن يكتب عقد الهدنة ويشهد عليه؛ ليعمل به من بعده»^(٥).

(١) ينظر: السير الكبير للشيباني (٥/ ١٧٨٠ - ١٧٨١)، و(٥/ ١٧٩٥، ١٧٩٦)، و(٣/ ٣٨٢، ٣٨٣).
 (٢) ينظر: الشكل في الفقه الإسلامي، د. محمد وحيد الدين سوار ص ٢٣، معهد الإدارة العامة - الرياض، ط ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

(٣) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا ص ٣٥.

(٤) ينظر: السير الكبير للشيباني (٤/ ٦٠).

(٥) ينظر: روضة الطالبين، للنووي (١٠/ ٣٣٧).

وإذا كان الفقهاء لم يتطرق أكثرهم إلى حكم كتابة المعاهدات على وجه مخصوص إلا أنهم تطرقوا ولاشك أن الأمر بالكتابة والإشهاد يختلف باختلاف المعاملة المراد توثيقها بالكتابة أو بالإشهاد، فإن كانت معاملة لها شأنها وخطرها؛ كالمعاهدات والاتفاقات بين الدول ونحو ذلك، أو كانت ديناً كبيراً، وتوقع الدائن حدوث طارئ يكون سبباً في ضياع ماله، أو لم يثق بالمدين فالتوثيق بالكتابة حينئذ واجب؛ لأن التوثيق بالكتابة يقصد به حفظ الحقوق والأموال من الضياع، وحفظ الأموال واجب، والشارع نهى عن تضييعها^(١).

قال الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي في قوله تعالى: ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾: «وهذا الأمر قد يجب إذا وجب حفظ الحق، كالذي للعبد عليه ولاية، وكأموال اليتامى والأوقاف والوكلاء، وقد يقارب الوجوب، كما إذا كان الحق متمحّضاً للعبد، فقد يقوى الاستحباب بحسب الأحوال المقتضية لذلك»^(٢).

ولاشك أن الأمر يتأكد في حال المعاملات ذات الخطر والشأن والتي تحتاج إلى توثيق وتأکید وضبط؛ كالمعاهدات والأحلاف ونحوها مما يجري بين الدول، والله أعلم.

وقد استقر العرف لدى رجال القانون الدولي على اشتراط كتابة المعاهدات في

(١) من ذلك قول النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ كَرِهَ لَكُمْ ثَلَاثًا: قِيلَ وَقَالَ، وَإِضَاعَةَ الْمَالِ، وَكُفْرَةَ السُّؤَالِ». أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿لَا يَسْتَلُونَ النَّاسَ بِالْحَقِّ﴾... (٢/١٢٤) ح (١٤٧٧)، ومسلم، كتاب الحدود، باب ألنهى عن كثرة المسائل من غير حاجة... (٣/١٣٤١) ح (٥٩٣)، من حديث معاوية ؓ.

(٢) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي (١/٢٢٠)، تقديم: محمد زهري النجار، دار المدني-جدة، ط ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.



العصر الحديث؛ حيث قالوا: «يمكن القول بأن الكتابة صارت الآن شرطاً تقليدياً تواتر عليه عرف الدول، وقد جاء ذكر ذلك صراحة في حكم المادة الثانية من المشروع النهائي الذي وضعته لجنة القانون الدولي في سنة ١٩٦٢ لقانون المعاهدات»^(١).

٢- وقد نص القانون نفسه الصادر سنة ١٩٦٩م على ذلك؛ حيث نصت المادة (٣) من اتفاقية فينا لقانون المعاهدات -التي اعتمدت من قبل الأمم المتحدة في مؤتمر ١٩٦٩م في دورته الثانية ٢٢ مايو- على عدم سريان هذه الاتفاقية على الاتفاقات الدولية التي لا تتخذ شكلاً مكتوباً.

وليس هذا سبقاً سبق إليه القانون الدولي الحديث، فالإمام محمد بن الحسن يشير إلى هذه المرحلة من مراحل إبرام المعاهدة فيقول: «إذا توادع المسلمون والمشركون سنين معلومة، فإنه ينبغي لهم أن يكتبوا بذلك كتاباً... والأصل فيه: حديث رسول الله ﷺ، فإنه صالح أهل مكة عام الحديبية... وأمر بأن يكتب بذلك نسختان؛ إحداهما: تكون عند رسول الله ﷺ، والأخرى: عند أهل مكة»^(٢)؛ لأن كل واحد من الفريقين يحتاج إلى نسخة تكون في يده، حتى إذا نازعه الفريق

(١) ينظر: النظرية المعاصرة للحياد، د. عائشة راتب وآخرون ص ٢٣٥، والقانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف ص ٥٧٥-٥٧٦، وأحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د. خالد الجميلي ص ١٩٨.

(٢) أخرج ابن سعد القصة وفيها: «وكتب عليّ صدر هذا الكتاب فكان هذا عند رسول الله ﷺ وكانت نسخته عند سهيل ابن عمرو». ينظر: الطبقات الكبرى (٢/ ٩٧)، وفي رواية المقرئ: «وكتب عليّ صدر الكتاب، فقال سهيل: يكون عندي. وقال رسول الله ﷺ: بل عندي. ثم كتب له نسخة، وأخذ رسول الله ﷺ الكتاب الأول، وأخذ سهيل نسخته...» ينظر: إمتاع الأسماع بما للرسول ﷺ من الأبناء والأموال والحفدة والمتاع، أحمد بن علي المقرئ (١/ ٢٩٨)، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، د. ت. وينظر أيضاً ما تقدم ص ٤٩٦.

الآخر في شرط رجوع إلى ما في يده واحتج به على الفريق الآخر، فالمقصود به التوثق والاحتياط»^(١).

اللغة المستخدمة في كتابة المعاهدة في الإسلام:

مما لا شك فيه أن استخدام اللغة العربية في كتابة المعاهدات المبرمة بين المسلمين أمر ضروري، بل إنه يعد أساس الشخصية العربية والإسلامية نفسها. يقول ابن خلدون في مقدمته الشهيرة: «اعلم أن لغات أهل الأمصار، إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها، أو المختططين لها، ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالشرق والمغرب لهذا العهد عربية... فلما هجر الدين اللغات الأعجمية وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربيًا، هجرت كلها في جميع ممالكها؛ لأن الناس للسلطان وعلى دينه، فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام»^(٢).

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنه «تكره العقود بغير العربية لغير حاجة كما يكره سائر أنواع الخطاب بغير العربية لغير الحاجة»^(٣).

غير أن ما تقدم لا يعني أن الإسلام لا يجيز استخدام لغات أجنبية في إبرام المعاهدات الدولية، خصوصًا إذا كان طرف أو أكثر من أطراف المعاهدة يستخدم غير العربية؛ فاختلاف الألسنة واللغات أمر ثابت أمره في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَخَلِّفَ الْأَسْنَدَ كُمْ وَلَوْ نَزَّلْنَا بِرَسُولٍ﴾ [الروم: ٢٢]، وأيضًا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ﴾

(١) ينظر: السير الكبير مع شرح السرخسي (٥/ ١٧٨٠، ١٧٨١)، وينظر أيضًا: قانون السلام للغنيمي ص ٤٩٠، ٤٩١، والمعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص ١٠٥، والشرح الدولي في الإسلام، د. نجيب أرمنازي ص ١٤٨.

(٢) ينظر: المقدمة، ابن خلدون ص ٣٧٩.

(٣) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٩/ ١٢).



إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴿ [إبراهيم: ٤] ^(١) .

يقول ابن قيم الجوزية إن: «الشارع لم يحدِّ لألفاظ العقود حدًّا، بل ذكرها مطلقة، فكما تنعقد العقود بما يدل عليها من الألفاظ الفارسية والرومية والتركية، فانعقادها بما يدل عليها من الألفاظ العربية أولى وأحرى» ^(٢) .

وجاء عن الأديب الأعشى ما يدل على أن المعاهدات كانت تكتب بلغتين، وقد عرب معاهدة كتبت باللغة اللاتينية ^(٣) .

فليس ثمَّ ما يمنع شرعًا من تحرير المعاهدات بلغتين.

ولذلك فإنَّ ما يقرره البعض من أنه: «يشترط كتابة المعاهدة باللغة العربية؛ لأنَّ اللسان العربي واللغة العربية هي شعار الإسلام وأهله» هو قول يجب عدم الأخذ به على إطلاقه ^(٤) .

ويجيز القانون الدولي المعاصر للدولتين المتعاقبتين أن تختارا كتابة المعاهدة بلغة واحدة من بينهما إذا كانت لغتهما مختلفتين، ويحق لهما أيضًا أن تكتبوا وتحررا وثيقتين كل وثيقة بلغة دولتها، كما يحق لهما أن تختارا لغة عالمية ثالثة يحرر نص المعاهدة بها، كالكتابة باللغة الفرنسية أو اللغة الإنجليزية أو الكتابة بلغات ثلاث لغتي الدولتين مع اللغة العالمية الثالثة ^(٥) .

(١) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا ص ٣٦، وأحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، إسماعيل العيساوي ص ١٠٩-١١٢ .

(٢) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية (٢/ ٤)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م .

(٣) ينظر: صبح الأعشى (١٤/ ١٥، ٧٢) .

(٤) ينظر: الإسلام والمعاهدات الدولية، د. محمد الصادق عفيفي ص ١٥٠ .

(٥) ينظر: القانون الدولي العام، علي صادق أبو هيف ص ٥٧٨ .



ويلاحظ أن استخدام أكثر من لغة في كتابة وتحرير المعاهدة يثير العديد من المشاكل الخاصة بالألفاظ المستخدمة؛ إذ في كثير من الأحيان قد لا يكون اللفظ المستخدم في إحدى اللغات متطابقاً واللفظ المستخدم في اللغة الأخرى، وبتفسير المعاهدة إذا ثار خلاف حول غموض أحد ألفاظها أو عباراتها، وبخصوص النص الذي تكون له الحجية عند وجود خلاف بين أطراف المعاهدة، وهو أمر يتم حله، بجعل الحجية لإحدى اللغات، أو إضفاء هذه الحجية على جميع اللغات المستخدمة في كتابة المعاهدة.

ولم يفت فقهاء المسلمين أن يتصدوا لمثل هذه المشاكل ويشيروا إليها؛ من ذلك ما ذكره القلقشندي بخصوص المعاهدات التي كانت تبرم بين المسلمين والصليبيين^(١).

كيفية كتابة المعاهدة الدولية في الفقه الإسلامي:

لا شك أن مضمون أية معاهدة دولية وكيفية كتابتها يختلف من معاهدة إلى أخرى، فهذه مسألة ليس لها حد يحصرها، ولا ضابط يحكمها، ولا معيار يضبطها، بل يتوقف الأمر على ظروف كل حالة.

وقد ورد في كتاب صبح الأعشى في صناعة الإنشاء العديد من الصيغ التي كانت تتبعها الدولة الإسلامية في تحرير معاهداتها الدولية^(٢).

ويلاحظ أنه لا تختلف كيفية كتابة المعاهدات في الشريعة الإسلامية كثيراً عن تلك المتبعة في القانون الدولي الحالي، وأن كل أجزاء المعاهدة - كما يعرفها رجال القانون الدولي - قد تطرق إليها فقهاء المسلمين من حيث انقسامها إلى:

(١) ينظر: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، القلقشندي، (١٤ / ٧٠، ٧١)، و(٦ / ٤٦٣).

(٢) ينظر: صبح الأعشى (١٤ / ١١، ١٥)، و(٦ / ٢١٧، ٢٧٤، ٣٦٥) وما بعدها.



الديباجة أو المقدمة.

أطراف المعاهدة أو من قام بإبرامها، والمستند الذي يستند إليه كل منهما، إن لم تكن مبرمة بين أو بواسطة ملوك أو رؤساء الدولتين (فكرة أوراق التفويض).
أحكام المعاهدة، وذلك ببيان القواعد الموضوعية التي تم الاتفاق عليها.
وأخيرًا الخاتمة، والتي تتضمن العديد من الأمور منها: تاريخ المعاهدة، والإشهاد عليها... إلخ^(١).

تصديق السلطات المختصة بإبرام المعاهدة:

يمثل التصديق على المعاهدة المرحلة النهائية لارتباط الدولة بها على الصعيد الدولي. وهو في القانون الدولي الحديث إجراء يقصد به الحصول على إقرار السلطات المختصة؛ قد تكون هذه السلطات أهل الحل والعقد، الذي قد يمثلها المجلس النيابي أو رئيس الدولة أو كلاهما معًا، لما تم الاتفاق عليه من جانب ممثلي الدولة الذين نابوا عنها في التفاوض على المعاهدة وتحريرها وكتابتها، بل والتوقيع عليها^(٢).
فالمعاهدة كي تكون ملزمة يجب أن تكون قد اكتملت كل مراحل إبرامها، ومعنى ذلك أنه قبل المرحلة النهائية يجوز لأي طرف الرجوع فيها^(٣).

ودليل ذلك ما حدث حينما همَّ الرسول ﷺ بعقد الصلح بينه وبين غطفان

(١) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا ص ٤٣.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية، د. أحمد أبو الوفا ص ٤٣، ٤٤، والقانون الدولي، د. حامد سلطان ص ١٦٤، ود. محمود سامي جنية ص ٤١٥، ود. محمد حافظ غانم ص ٥٧٠، وحسني جابر ص ٩٩-٢٠٠، ود. عزيز شكري ص ٣٨٦، ٣٨٧، ود. عبد العزيز سرحان ص ١٦٨، والمعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان ضميرية ص ١٠٠.

(٣) ينظر: المعاهدات الدولية، د. أحمد أبو الوفا ص ٤٤.



بإعطائها ثلث ثمار المدينة، فَجَرَى بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمَا الصَّلْحُ حَتَّى كَتَبُوا الْكِتَابَ وَلَمْ تَقَعْ الشَّهَادَةُ وَلَا عَزِيمَةُ الصَّلْحِ إِلَّا الْمَرَاوِضَةُ فِي ذَلِكَ.

فَلَمَّا أَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَفْعَلَ بَعَثَ إِلَى سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ وَسَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُمَا، وَاسْتَشَارَهُمَا فِيهِ فَقَالَا لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمْرًا تَحِبُّهُ فَنَصْنَعُهُ، أَمْ شَيْئًا أَمَرَكَ اللَّهُ بِهِ لَا بُدَّ لَنَا مِنَ الْعَمَلِ بِهِ، أَمْ شَيْئًا تَصْنَعُهُ لَنَا؟

قَالَ: «بَلْ شَيْءٌ أَصْنَعُهُ لَكُمْ، وَاللَّهِ مَا أَصْنَعُ ذَلِكَ إِلَّا لِأَنْبِي رَأَيْتَ الْعَرَبَ قَدْ رَمَتْكُمْ عَنْ قَوْسٍ وَاحِدَةٍ وَكَالْبُوكُمُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ؛ فَأَرَدْتُ أَنْ أَكْسِرَ عَنْكُمْ مِنْ شَوْكَتِهِمْ إِلَى أَمْرِ مَا»، فَقَالَ لَهُ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ كُنَّا نَحْنُ وَهَؤُلَاءِ الْقَوْمُ عَلَى الشَّرِكِ بِاللَّهِ وَعِبَادَةِ الْأَوْثَانِ لَا نَعْبُدُ اللَّهَ وَلَا نَعْرِفُهُ، وَهُمْ لَا يَطْمَعُونَ أَنْ يَأْكُلُوا مِنْهَا ثَمَرَةً إِلَّا قَرَى أَوْ بَيْعًا، أَفَحِينَ أَكْرَمْنَا اللَّهَ بِالْإِسْلَامِ وَهَدَانَا لَهُ وَأَعَزَّنَا بِكَ وَبِهِ نُعْطِيهِمْ أَمْوَالَنَا؟! وَاللَّهِ مَا لَنَا بِهَذَا مِنْ حَاجَةٍ، وَاللَّهِ لَا نُعْطِيهِمْ إِلَّا السَّيْفَ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «فَأَنْتَ وَذَلِكَ». فَتَنَاولَ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ الصَّحِيفَةَ فَمَحَا مَا فِيهَا مِنَ الْكِتَابِ ثُمَّ قَالَ: لِيَجْهَدُوا عَلَيْنَا^(١).

وفي هذا دليل على أن المعاهدة مادام أنها في مراحلها التمهيديّة، ولم يتم الارتباط بها عن طريق التوقيع أو ما يقوم مقام ذلك من عزيمة الصلح وغيره،

(١) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام (٢/٢٢٣)، والروض الأنف للسهيلى (٣/٤٢٥)، والسيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية دراسة تحليلية، د. مهدي رزق الله أحد ص ٤٤٩-٤٥٠، طبعة مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١- ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م. وابن أبي شيبه في مصنفه (١٤/٤٢٠)، وأخرجه مختصراً البزار والطبراني بإسنادين كلاهما حسن، كما في كشف الأستار (١/٣٣١-٣٣٢)، ومجمع الزوائد (٦/١٣٢)؛ فالحديث حسن بمجموع طرقه.



فإنه يمكن الرجوع فيها والتحلل منها.

ويرى بعض المعاصرين أن في هذا دليلاً على وجوب التصديق على المعاهدة أو الاتفاق ليكون نافذاً أو معتبراً^(١).

وقد اعترض بعض الباحثين على ذلك الاستدلال فقال: «هذا الدليل لا يدل على وجوب التصديق، ليس لأن المعاهدة لم تتم، وأننا لسنا أمام معاهدة؛ لأنها لم يوقع عليها الشهود ولم تقع عزيمة الصلح، ولكن لأن الشورى لا ينطبق عليها معنى التصديق حقيقة؛ إذ لا نستجيز أن نقول إن ذلك تصديق؛ لأن التصديق هو إقرار السلطات المختصة للمعاهدة التي تم التوقيع عليها، ومن ذا الذي يزعم لنفسه أو لغيره أن يقر ما فعل رسول الله ﷺ؟»

بل إن الرسول عليه الصلاة والسلام هو الذي يُرجعُ إليه في ذلك، وكل ما في الأمر أن النبي ﷺ رأى القوة في الأنصار، وعندئذ رأى أنه لا مصلحة في إمضاء الصلح فلم يستكمل إجراءاته، وقد كان في مرحلة المفاوضة، ولم تقع عزيمة الصلح كما جاء في الرواية السابقة. والله أعلم^(٢).

ويشير الإمام محمد بن الحسن إلى أن الأصل أن الإمام إذا عقد المعاهدة بنفسه أو عقدها أمير الجند، فإنها لا تحتاج إلى تصديق؛ لأن التأشير يقتضي أن يكون فعل الأمير كفعل المأمور، والمؤمّر هو الخليفة نفسه^(٣).

وأيضاً لا يشترط الدكتور وهبة الزحيلي كتابة المعاهدة أو التوقيع عليها أو التصديق عليها لتكون نافذة شرعاً فيقول: «وتعتبر المعاهدة نافذة شرعاً بمجرد

(١) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا ص ٤٥ هامش (٤٦).

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص ١٠٤.

(٣) ينظر: السير الكبير مع شرح السرخسي (٢١٨٠/٥).

الاتفاق عليها دون حاجة إلى كتابتها، أو التوقيع بواسطة المتعاقدين، أو التصديق عليها من قبل السلطة التي تملك عقد المعاهدات نيابة عن الدولة، مع أن التوقيع والتصديق على المعاهدة أمر ضروري لنفاذها وإلزامها في القانون الدولي، وإنما كان الرسول ﷺ يشهد على المعاهدة، كما فعل في صلح الحديبية؛ حيث أشهد على الصلح رجالاً من المسلمين ورجالاً من المشركين، وذلك لتوثيق المعاهدة والتأكد من عدم جواز نقضها»^(١).

ويوافقه في ذلك الدكتور الغنيمي حيث يرى أن النظرية الإسلامية تختلف عن القانون الدولي في أن التصديق ليس سلطة تقديرية للدولة، والتي يجب عليها أن تصدق على المعاهدة التي تم التوقيع عليها، إلا إذا وجد مبرر شرعي يمنع ذلك.

وحجته في ذلك أن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢ - ٣] فالتوقيع قول والتصديق فعل، ولذلك يجب أن يؤكد التصديق التوقيع^(٢).

وقد وافقه على ذلك الدكتور أحمد أبو الوفا إلا أنه قيد ذلك بقوله: «وإن كنا نوافق على هذه القاعدة، فإننا مع ذلك نرى أنه قد تضطر الدولة الإسلامية - في بعض الأحوال - إلى عدم إرداف التصديق بالتوقيع؛ كحالة خروج المندوب عن الحدود التي رسمت له، أو حالة تعارض المعاهدة مع المصلحة العليا للدولة الإسلامية»^(٣).

ويقرر الدكتور الغنيمي أن النظرية الإسلامية تتميز عن النظرية المعاصرة في إبرام المعاهدات في أنها تتطلب كشرط جوهري - يعتبر من النظام العام -

(١) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي ص ٦٣٩.

(٢) ينظر: أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د. محمد طلعت الغنيمي ص ٧٣..

(٣) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا ص ٥٢ هامش (٤٦).



لإمضاء المعاهدة - أي لإبرامها في صورتها النهائية الملزمة القابلة للنفاد، بضرورة أن يشاور رئيس الدولة أهل الشورى في أمر تلك المعاهدة.

وعلى ذلك لو أن رئيس الدولة الإسلامية عقد وحده اجتماعًا مغلقًا مع ممثل الدولة الأخرى وانتهى هذا الاجتماع بإمضاء معاهدة ما؛ فإن هذه المعاهدة تعتبر معيبة؛ لأن إجراءات إبرامها تفتقر إلى إجراء جوهرى هو الشورى. وتعتبر المعاهدة التي تبرم على هذا النحو معاهدة فاسدة، والفاقد في النظرية الإسلامية أقرب ما يكون لما نطلق عليه اليوم قابل للإبطال^(١).

بينما يقرر الدكتور أحمد أبو الوفا أن القاعدة في الإسلام أنه ما دام ممثل الدولة مفوضًا في القيام بالعمل القانوني محل البحث، فإنه يستطيع إبرامه وإنفاذه دون حاجة إلى الرجوع إلى الخليفة^(٢).

ويدل على ذلك ما روي عن معاذ بن جبل حين بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن وقال له: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟». قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟». قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟». قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو... الحديث^(٣).

(١) ينظر: أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د. محمد طلعت الغنيمي ص ٦٥، ٦٦، ٧٦ وما بعدها. وله أيضًا: قانون السلام في الإسلام ص ٤٨٧، ٤٩٦، وينظر أيضًا: قواعد العلاقات الدولية، د. جعفر عبد السلام ص ٣٨٩.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا ص ٤٥.

(٣) أخرجه أحمد (٢٣٠/٥) ح (٢٢١٥٣)، وأبو داود، كتاب الأقضية، باب اجتهد الرأي في القضاء (٣٠٣/٣) ح (٣٥٩٢)، والترمذي، أبواب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي (٦٠٨/٣) ح (١٣٢٧). وقال الأرناؤوط في تحريجه على المسند (٤١٧/٣٦): إسناده ضعيف لإبهام أصحاب معاذ وجهالة الحارث بن عمرو، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة (٨٨١).

وهذا يدل على أن الوالي المفوض من قبل الخليفة لا يطلعه على كل أعماله، بل يجتهد رأيه.

غير أن القاعدة المذكورة يرد عليها بعض الاستثناءات التي تتطلب تصديق السلطات الداخلية في الدولة الإسلامية (خصوصًا الخليفة أو الإمام)، منها:

أ- أن لا يكون ممثل الدولة الإسلامية مفوضًا في إلزامها على الصعيد الدولي: فقد تفوض الدولة الإسلامية أحد ممثليها في التفاوض على إبرام المعاهدة، وكذلك تحريرها وكتابتها، دون أن يكون من حقه إلزامها على الصعيد الدولي قبل إمضاء وتصديق سلطات الدولة الإسلامية لما تم التوصل إليه من اتفاق؛ رغبة في معرفة حدود هذا الاتفاق، وحتى لا يلزمها ذلك المفوض بأمر قد ترغب هي في عدم الارتباط بها.

وقد جاء في السير الكبير للإمام الشيباني ما يدل على إمكانية تعليق إبرام وسريان المعاهدة على موافقة السلطات الداخلية في الدولة الإسلامية وهكذا يقرر: «فإن صالحهم الأمير على صلح في كل سنة من رقابهم وأراضيهم فذلك جائز.

وإن كان الخليفة نهاه عن ذلك لم يجز له ما صنع من ذلك حتى يكون الخليفة هو الذي يقطع ذلك؛ لأننا إنما جعلناه مأذونًا بالصلح والإقطاع على وجه الدلالة، فإذا جاء النهي مفصّحًا به كان الحكم للإفصاح لا للدلالة، إلا أن يكون الخليفة هو الذي يقع ذلك فيما بينه وبينهم.

فإن رضوا ما صنع الخليفة وإلا أبلغوا مأمهم إن أبى الخليفة أن يجيز ما رضوا به من مقاطعة الأمير؛ لأن مقاطعة الأمير وإن لم تجز فتلك المقاطعة تضمنت أمانًا لهم، فإذا لم يرضوا بمقاطعة الخليفة كان إخفارًا للذمة ونقضًا للعهد...



ولأن الأمير له ولاية على جنده وليس له ولاية على جماعة المسلمين، وفي الغنيمة أو المنّ حق لجماعة المسلمين... فكان الذي يلي ذلك هو الخليفة دون الأمير^(١).

ب- إذا كانت المسألة من الأمور الهامة:

فإذا لم يوجد تفويض صريح في هذه الأمور الهامة؛ فيلزم تصديق وموافقة السلطات الداخلية على المعاهدة التي تم الاتفاق عليها.

ومثال هذه الأمور: التنازل عن إقليم معين، أو معاهدات الصلح العامة، أو المعاهدات التجارية ذات الأهمية الكبيرة... إلخ.

ومثال ذلك ما حدث حينما بعث عمر بن الخطاب خالد بن ثابت الفهمي إلى بيت المقدس في جيش، وعمر بالجابية فقال: فقاتلهم، فأعطوه أن يكون لهم ما أحط به حصنها، على شيء يؤدونه، ويكون للمسلمين ما كان خارجاً منها.

فقال خالد: قد بايعناكم على هذا، إن رضي به أمير المؤمنين. وكتب إلى عمر يخبره بالذي صنع الله له فكتب إليه: «أن قف على حالك حتى أقدم عليك» فوقف خالد عن قتالهم، وقدم عمر مكانه، ففتحوا له بيت المقدس على ما بايعهم عليه خالد بن ثابت^(٢).

ويقول الإمام الشافعي: «إذا وادع الإمام قومًا مدة أو أخذ الجزية من قوم، فكان الذي عقد المودعة والجزية عليهم رجلاً أو رجالاً منهم لم تلزمهم، حتى نعلم أن من بقي منهم قد أقر بذلك ورضيه»^(٣).

(١) ينظر: شرح السير الكبير (٥/٢١٨١، ٢١٨٢).

(٢) ينظر: كتاب الأموال، ابن سلام ص ٢٢٤، ٢٢٥، تحقيق محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٧ م.

(٣) ينظر: الأم للشافعي (٤/١٠٧).

ج- ألا يكون العهد ضاراً بالمسلمين:

وفي ذلك يقول ابن القيم أنه كان من هديه ﷺ أن أعداءه «إذا عاهدوا واحداً من أصحابه على عهد لا يضر بالمسلمين بغير رضاه أمضاه، كما عاهدوا حذيفة وأباه أن لا يقاتلهم معه ﷺ، فقال: «انصرفا نفي لهم عهدهم، ونستعين الله عليهم»»^(١).

يتضح مما تقدم أن التصديق على المعاهدات في الإسلام يكون ضرورياً، إذا لم تكن المسألة من الأمور المألوفة التي تدخل في اختصاص من يتفاوض على المعاهدة وعلى كتابتها، بأن كانت ولايته مقصورة من حيث موضوعها، أو كانت ولايته محدودة من حيث المكان؛ لأن التقليد في الولاية هو أن يفوض الخليفة الوالي إمارة بلد معين لنظر المعهود من أعماله، فلا يستطيع مثلاً إبرام معاهدة عامة تربط بها كل أقاليم الدولة الإسلامية.

وهناك أحوال لا يشترط فيها التصديق؛ كأن يكون الخليفة هو الذي أبرم المعاهدة، أو أن يكون بحوزة من أبرمها تفويض صريح في إلزام الدولة الإسلامية على الصعيد الدولي، وعادة ما يتم التصديق إما بتوقيع السلطات المختصة داخل الدولة الإسلامية أو وضع خاتمها عليها أو بالاثنتين معاً^(٢).

وفي القانون الدولي المعاصر يلزم التصديق على المعاهدة من قبل السلطة التي

(١) ينظر: مختصر زاد المعاد للإمام ابن قيم الجوزية، محمد بن عبد الوهاب ص ٢١٤، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ط ١٣٩٧هـ. والحديث أخرجه مسلم (١٧٨٧)، وتقدم تخريجه ص ٤٤٤.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا ص ٤٨-٤٩، والفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، د. فاضل زكي محمود ص ٢١٠، ٢١١، دار الطبع والنشر الأهلية - بغداد، ط ١- ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.



لها هذا الحق حتى تنتج آثارها القانونية، ولا يكفي توقيع مندوب الدولة عليه.

يقول الدكتور علي صادق أبو هيف: «لا يكفي لالتزام الدول بالمعاهدة توقيع مندوبيها عليها مع استيفاء الشروط الموضوعية المتقدمة دراستها، بل يجب أن يلي التوقيع إجراء آخر هو التصديق على المعاهدة.

والتصديق هو قبول المعاهدة رسميًا من السلطة التي تملك عقد المعاهدات عن الدول وهو إجراء جوهري بدونه لا تنقيد الدولة بالمعاهدة التي وقعها مندوبها، بل وتسقط المعاهدة ذاتها إذا كانت بين دولتين فقط، أو كانت بين عدة دول واشترط لنفاذها اجتماع عدد معين من التصديقات»^(١).

تبادل التصديقات:

المصادقة أو تبادل التصديقات عملية تقتضي التفاعل من الجانبين، فبعد تمام التصديق لا بد للدول المتعاقدة من تبادل التصديقات فيما بينها، حتى يكون كل منها على علم بأن الطرف الآخر قد انتهى من ذلك الإجراء الضروري، الذي يمثل رضا كل منهما رسميًا بالمعاهدة^(٢).

وهذا وإن لم يكن شرطًا لصحة المعاهدة في الشريعة الإسلامية، ما لم يكن ذلك شرطًا جعليًا يشترطه أحد الطرفين ويرضى به الطرف الآخر، فإنه ليس إجراء غريبًا على المعاهدة في الشريعة.

وقد جرى العمل فيما إذا عقدت معاهدة بين المسلمين وغيرهم أن يتبادلوا

(١) ينظر: القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف ص ٥٧٨، ٥٧٩، وأحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د. خالد الجميلي ص ١٧٩-١٨٤.

(٢) ينظر: القانون الدولي، د. حسني جابر ص ١٩٤، وينظر أيضًا: القانون الدولي العام، د. محمود جنية ص ٤١٩، ود. أبو هيف ص ٥٥٢.

النسخ المسجلة، ويذكر ذلك في المعاهدة^(١).

النفاذ:

كما هو مقرر في الشريعة الإسلامية؛ فإن العقد إذا انعقد صحيحاً ترتبت عليه آثاره ولم تتخلف عنه إذا كان مَنْ باشره أهلاً لمباشرته شرعاً؛ لأن العقود أسباب للأحكام، جعلها الله تعالى مثبتة للحكم عند وجودها^(٢).

قال السرخسي: «العقد لا ينعقد شرعاً إلا موجباً حكمه؛ لأن الأسباب الشرعية تطلب أحكامها، فإذا كانت خالية عن الحكم تكون لغواً، ولكن الحكم يتصل بها تارةً، ويتأخر أخرى»^(٣).

وإذا لم يكن العقد منجزاً في الحال كان محتملاً للإضافة إلى المستقبل^(٤)، وعندئذ يبدأ نفاذه من ذلك الوقت.

وقد قرر ذلك الإمام محمد بن الحسن في كلامه عن تحديد سريان المعاهدة وبداية نفاذها حيث قال: «ينبغي أن يكتبوا بذلك كتاباً فيه.. توادعوا كذا وكذا

(١) ينظر: الشرع الدولي في الإسلام، د. نجيب أرمنازي ص ١٤٨، وينظر ماتقدم من كلام محمد بن الحسن عن تعدد نسخ المعاهدات المكتوبة، كما في صلح الحديبية، ص ٥٠٥.

(٢) ينظر: المستصفى للغزالي (١/٩٣، ٩٤)، والموافقات للشاطبي (١/١٤٣)، وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد البخاري (٤/١٧١)، دار الكتاب الإسلامي- بيروت، د. ت.

(٣) ينظر: المسبوط للسرخسي (١٣/٢٤)، وينظر: أصول السرخسي (٢/٣١٠).

(٤) هناك عقود بطبيعتها لا تنعقد إلا مضافة للمستقبل كالوصية، وعقود لا تنعقد إلا ناجزة غير مضافة كالزواج والبيع والصلح على مال، وعقود ناجزة فور تحقق صيغتها ويصح أن تضاف إلى مستقبل محدد تكون فيه آثارها. ينظر: الفتاوى الهندية (٤/٣٩٦)، وتبيين الحقائق (٤/١٣٤)، وفتح القدير (٥/٢١٨)، وجامع الفصولين (٢/٧ وما بعدها)، والمنثور في القواعد للزركشي (١/٣٧٠-٣٧٨)، والأموال ونظرية العقد، د. محمد يوسف موسى ص ٤٤٨-٤٥٤، دار الفكر العربي-القاهرة، ط ١٩٩٨ م.



سنة، أولها شهر كذا من سنة كذا، وآخرها شهر كذا من سنة كذا؛ لأن موجب العقد الذي يجري حرمة القتال في مدة معلومة، فلا بد من أن يكون أول تلك المدة وآخرها موجباً معلوماً وذلك ببيان التاريخ^(١).

وفي القانون الدولي الحديث تمر المعاهدة بمراحل كي تدخل حيز التطبيق، ويذكر بعضهم تلك المراحل السابقة بتهامها ويقتصر بعضهم على عدد أقل منها؛ ولا يعني هذا أن كل مرحلة من هذه المراحل - في الشريعة الإسلامية تتفق تماماً في حقيقتها مع ما في القانون^(٢).

ب - الشروط الموضوعية:

كي تكون المعاهدات صحيحة تترتب عليها آثارها ينبغي أن تستجمع شروطاً لا بد منها؛ فإن اختلت هذه الشروط أو فُقدت، أو اختل بعضها، ترتب على ذلك عدم صحة المعاهدة^(٣).

(١) السير الكبير مع شرح السرخسي (١٧٨٢/٥).

(٢) ينظر: القانون الدولي العام، د. حسني جابر ص ١٩٣-١٩٨، ومبادئ القانون الدولي، د. محمد حافظ غانم ص ٥٦٨-٥٧٣، ود. أبو هيف ص ٥٤١-٥٥٢، وقواعد العلاقات الدولية ص ٣٧١-٣٨٢، والقانون الدولي العام، د. حامد سلطان ص ١٥٨-١٧٢، والمدخل إلى القانون الدولي، د. محمد عزيز شكري ص ٣٨٣-٣٩٠، ومبادئ العلاقات الدولية الإسلامية والعلاقات الدولية المعاصرة، د. عبد العظيم الجزوري، الكتاب الأول ص ٤١٥ وما بعدها، دار الفكر العربي-القاهرة، ط ٢٠٠٠ م.

(٣) الصحة في اللغة: حالة أو ملكة بها تصدر الأفعال عن موضوعها سليمة. وعند الفقهاء: هي موافقة الفعل - ذي الوجهين وقوعاً - الشرع. وعرفها الجرجاني بأنها عبارة عن كون الفعل مسقطاً للقضاء في العبادات، أو سبباً لترتب ثمراته المطلوبة منه شرعاً في المعاملات. والعقد الصحيح في الاصطلاح الفقهي: هو المستجمع لشروطه وأركانه بحيث تترتب عليه آثاره الشرعية المطلوبة منه. وعلى ذلك عرفه فقهاء الحنفية بأنه: ما كان مشروعاً بأصله ووصفه بحيث يمكن أن يظهر أثره بانعقاده.

وهذه الشروط تسمى الشروط الموضوعية، ومن هذه الشروط ما يتعلق بالعائد للمعاهدة، ومنها ما يتعلق بالمعاهدة نفسها، ومنها ما يتعلق بالبائع الذي يدعو إلى عقد المعاهدة.

وتتمثل أهم الشروط الموضوعية لصحة المعاهدات في الشريعة الإسلامية، في الآتي:

الشرط الأول: أهلية إبرام المعاهدة:

الأصل العام والقاعدة المستمرة المتبعة أن يقوم الخليفة أو الحاكم المسلم بتمثيل الدولة الإسلامية واتخاذ كافة التصرفات الدولية^(١)، وأن يتولى إبرام المعاهدات خليفة المسلمين (الحاكم) باعتباره ممثلًا للجماعة الإسلامية ومعبرًا عن إرادتها وناظرًا لمصلحتها^(٢).

وللخليفة أو الحاكم أن ينبغ غيره ليقوم مقامه ويعبر عنه، وتعين مندوبين أو ممثلين للدولة بخلاف رئيسها، لكي يقوم بإبرام المعاهدات الدولية يندرج تحت ما يسمى بنظرية الاستنابة أو تفويض الاختصاص التي وضع أسسها وجذورها

ينظر بالتفصيل: التعريفات ص ١٧٣، والكلديات (٣/ ١١٣)، والمصباح المنير (١/ ٣٣٣)، والتوقيف على مهمات التعاريف ص ٤٤٨، وشرح الكوكب المنير (١/ ٤٦٧ وما بعدها)، وتيسير التحرير (٢/ ٢٣٤، ٢٣٥)، والمستصفي (١/ ٩٤)، ومعجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء ص ١٧٢.

(١) يؤكد بعض الباحثين المعاصرين أن الخليفة - لكونه لا يملك سلطة الإصلاح الديني أو السلطة التشريعية - فهو أداة نظام دبلوماسية. ويقول رأي آخر: «الاختصاصات السياسية للخليفة متطورة، وتختلف باختلاف العصور وحاجات الجماعة الإسلامية». ينظر: السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، د. سليمان الطماوي ص ٤٥٧، مطبعة جامعة عين شمس - القاهرة، ط ١٩٨٦ م.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص ٤٨، و المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا ص ٥٣، وصبح الأعشى للقلقشندي (١٤/ ٣-٧).



فقهاء المسلمين. وهي نظرية تشترط كأول شرط لها التزام المفوض إليه بالحدود الموضوعية على اختصاصاته^(١).

ويقول الإمام الجويني: «فالذي ينصبه الإمام ينقسم إلى من يحل محل الإمام في جميع الأمور استيعاباً، وإلى من لا ينزل منزلته في جميع الأحكام؛ بل يختص بتولي بعضها. فأما من يستقل بجملة الأحكام المرتبطة بالأئمة فينقسم إلى من يوليه الإمام عهد الإمامة بعد وفاته، وإلى من يقيمه في حياته...

وأما الذين يستنيهم في بعض الأمصار والأقطار، أو في بعض الأفعال... فأقول: أولاً: الاستنابة لا بد منها، ولا غنى عنها، فإن الإمام لا يتمكن من جميع الأمور وتعاطيها. ولا يفيء نظره بمهمات الخطة ولا يحويها. وهذه القضية بينة في ضرورات العقول لا يستريب اللبيب فيها»^(٢).

ويقول ابن فودي: «فالإمام راعٍ على الناس، لكن لا يمكنه تولي كل الأمور بنفسه؛ فلا بد له من الاستنابة، وهي على أقسام كثيرة: أولها: الاستخلاف على البلاد، إما على العموم وإما على الخصوص، فمن قدمه على الخصوص وعينه في صنف وقف نظره حيث خص به. ومن قدمه على العموم فكل ما في المصر يتقدم عليه»^(٣).

(١) وعلة ذلك كما قال الشافعي أن: «المأذون في فرد لا يملك ما عداه، والمأذون في جنس لا يملك جنساً سواه».

ويقول الإمام الزنجابي: «الأمر المطلق الكلي لا يقتضي الأمر بشيء من جزئياته عندنا إذ لا اختصاص للجنس بنوع من أنواعه ولا فرد من أفراد. وذهب أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى أنه يقتضي ذلك؛ لاشتغال الكلي على الجزئي ضرورة». ينظر: تخريج الفروع على الأصول، الإمام شهاب الدين الزنجابي ص ٢٠٨، و ص ٢٣٩.

(٢) ينظر: غياث الأمم في التياث الظلم لعبد الله الجويني ص ١٣٣-١٣٤، و ص ١٥٨، وما بعدها.

(٣) ينظر: بيان وجوب الهجرة على العباد وبيان وجوب نصب الإمام وإقامة الجهاد، عثمان بن فودي ص ٤٢، دار جامعة الخرطوم للنشر ١٩٧٧ م. نقلاً عن المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا ص ٥٨.



ويقول ابن جماعة: «إذا فوض الخليفة إلى رجل ولاية أو إقليم أو بلد أو عمل؛ فإن كان تفويضًا خاصًا بعمل خاص لم يكن له الولاية في غيره... وإن كان تفويضًا عامًا كعرف الملوك والسلاطين في زماننا؛ جاز له تقليد القضاة والولاة، وتدبير الجيوش واستيفاء الأموال من جميع جهاتها، وصرفها في مصارفها وقتال المشركين والمحاربين»^(١).

فإمكانية إبرام المعاهدات الدولية بواسطة مندوبين يبررها أمران:

الأول: عدم إمكانية قيام رئيس الدولة الإسلامية بتصريف كل شئون الدولة بنفسه. الثاني: إمكانية تفويض الاختصاص أو الاستنابة في الشريعة الإسلامية، حتى في إطار العلاقات الدولية ذلك أن التفويض^(٢) في إبرام المعاهدات الدولية أمر جائز في الإسلام، على أساس أن من يملك أن ينجز الأمر بنفسه، يملك إقامة الغير فيه مقامه.

وقد عرف فقهاء المسلمين فكرة (أوراق التفويض) بنفس المعنى المعروف في القانون الدولي للمعاهدات -خصوصًا اتفاقية فيينا في ماديتها الثانية والسابعة-؛ حيث يقرر القلقشندي أن على كاتب الهدنة أن يراعي أمورًا، منها: «أن يبين أن الهدنة وقعت بين الملكين أنفسهما، أو بين نائبيهما، أو بين أحدهما ونائب آخر،

(١) ينظر: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، ابن جماعة ص ١٨١.

(٢) يقول بعض الباحثين المعاصرين: عرف الإسلام تفويض السلطة وليس تفويض المسؤولية؛ بمعنى أن الخليفة رغم تفويضه الأمراء والولاة تفويضًا عامًا في كل ما يتعلق بإدارة الإقليم، بشرط عدم مساسها بالسياسة العامة للدولة، التي هي من اختصاص الخليفة، يرى نفسه مع ذلك مسئولًا عن أي تصرف فيه انحرف.

ينظر: الإدارة في صدر الإسلام، د. محمد عبد المنعم خنيس ص ١٠١، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام، الكتاب التسعون.



ويستوفي ما يجب لكل قسم منها.

فإن كانت بين الملكين أنفسهما بغير واسطة بين ذلك، وذكر ما أخذ عليهما من العهود والمواثيق، والأيمان الصادرة من كل منهما، وذكر ما وقع من الإشهاد بذلك عليهما، وما جرى من ثبوت حكمه إن جرى فيه ثبوت ونحو ذلك.

وإن كانت بين المكتوب عنه ونائب الآخر، بين ذلك وتعرض إلى المستند في ذلك: من حضور كتاب من الملك الغائب بتفويض الأمر في ذلك إلى نائبه، وأنه وصل على يده أو يد غيره، والإشارة إلى أنه معنون بعنوانه، مختوم بختمه المتعارف عنه أو وكالة عنه. ويتعرض إلى قيام البينة بها وثبوتها بمجلس الحكم ونحو ذلك من المستندات.

وإن كانت بين نائين، بين ذلك مستند كل نائب منهما على ما تقدم ذكره^(١). ومعنى ذلك أن ما أخذت به اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام ١٩٦٩م (مادة ٧) بخصوص أوراق التفويض قد أقره فقهاء المسلمين قبل ذلك بقرون عديدة: فقد قرر القلقشندي أن هناك أشخاصاً يملكون إبرام المعاهدة باسم الدولة، دون حاجة إلى تقديم أوراق تفويض، أي بصفتهم هذه، ومثال ذلك الخليفة أو رئيس الدولة.

وأكد القلقشندي أن هناك أشخاصاً يجب عليهم تقديم أوراق تفويض صحيحة وثابتة، مثل نائب الملك أو ممثله بخصوص إبرام المعاهدات^(٢).

(١) ينظر: صبح الأعشى (١٤/١١) وما بعدها.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص ٤٨، والمعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا ص ٥٣، وصبح الأعشى للقلقشندي (١٤/٣-٧).

ومع اتفاق الفقهاء على صحة انعقاد المعاهدات من الخليفة أو نائبه و من يفوضه لذلك؛ غير أنهم اختلفوا في صحة عقدها من غيرهما؛ على قولين:

القول الأول: أن عقد المعاهدات مما يختص به الإمام؛ فلا يصح أن يتولى عقدها إلا الإمام أو من ينبيه الإمام في عقدها. وهذا قول جمهور الفقهاء، من المالكية^(١)، والشافعية^(٢)، والحنابلة^(٣).

ويتفرع عن هذا القول ما ذكره بعض الفقهاء من الشافعية^(٤) وبعض الحنابلة^(٥) أن لولاية الأقاليم عقد الهدنة مع من يليهم من الكفار.

القول الثاني: أن عقد المعاهدات لا يختص به الإمام؛ بل يجوز أن يتولاه غيره، من غير إذنه، إذا تحققت المصلحة فيه. وهذا قول الحنفية^(٦)، وسحنون من المالكية^(٧).

(١) ينظر: الذخيرة للقرافي (٤٤٩/٣)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢٠٦/٢)، والفواكه الدواني للنفراوي (٤٦٤/١)، وفتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، لمحمد أحمد عlish (٣٩٢/١)، مكتبة البابي الحلبي - مصر، ط ١ - ٣٧٨ هـ.

(٢) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (٤٢٧/١٨)، والبيان للعمري (٣٠١/١٢)، ونهاية المحتاج للرملي (١٠٦/٨)، ومغني المحتاج للشربيني (٢٦٠/٤).

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة (١٥٧/١٣)، والفروع لابن مفلح (٢٥٣/٦)، ومعونة أولي النهى لابن النجار (٤٥٤/٤)، والإنصاف للمرداوي (٢١١/٤).

(٤) ينظر: روضة الطالبين للنووي (٥١٩/٧)، ونهاية المحتاج للرملي (١٠٦/٨)، ومغني المحتاج للشربيني (٢٦٠/٤).

(٥) ينظر: الفروع لابن مفلح (٢٥٣/٦)، والإنصاف للمرداوي (٢١١/٤).

(٦) ينظر: شرح السير الكبير (٥٨٢/٢)، وبدائع الصنائع للكاساني (٤٣٢٤/٩)، وفتح القدير لابن الهمام (٢٩٨/٤)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٢٤٧/٣)، والفتاوى الهندية (١٩٦/٢)، والبحر الرائق لابن نجيم (٨٥/٥).

(٧) ينظر: النوار والزيادات لابن أبي زيد القيرواني ص ٤٦، وحاشية الدسوقي (٢٠٦، ٢٠٥/٢).



سبب الخلاف في المسألة:

ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن الخلاف في هذه المسألة يعود إلى أسباب من أهمها؛ ما يلي:

الاختلاف في دخول الأمان العام، في دلالة أدلة مشروعية أمان الآحاد؛ فمن منع عقد الهدنة من غير الإمام، دون إذنه، رأى عدم دخول الهدنة تحت أدلة الأمان؛ للفرق الظاهر بين الأمرين، من جهة الحقيقة، والآثار المترتبة على كل منهما؛ ومن ثم قصرُوا عقد الهدنة على الإمام أو من ينييه.

ومن أجاز عقد الهدنة من غير الإمام أو من ينييه؛ رأى دخول الهدنة تحت أدلة الأمان، ولم ير التفريق بين العقدين؛ ومن ثم رأى في عقد الهدنة ما رأى في عقد الأمان^(١).

الاختلاف في نوع تصرف النبي ﷺ في توليه بنفسه عقد المعاهدات، أهو بوصفه إمامًا أم بوصفه فردًا من أفراد المسلمين، أم بهما معًا؟

فمن استدل بعقد النبي ﷺ للمهادنات بنفسه، على قصرها على الإمام ومن ينييه، أخذ بالأول؛ ومن لم يقصر عقد المهادنات على الأئمة؛ فكأنه لم ير عقد النبي ﷺ للمعاهدات بنفسه، صادرًا منه بوصفه إمامًا فقط^(٢).

أدلة الضريقين ومناقشتها:

أولاً: أدلة أصحاب القول الأول: استدل أصحاب القول الأول، القائلون إن عقد الهدنة إنما يتولاه الإمام أو من ينييه، بالكتاب والسنة والمعقول:

(١) فقد صرح بعض محققي الحنفية بأن الأمان نوع من المودعة. ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٢٩٧/٤).

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/٣٤٤-٣٤٥).

أ- الكتاب:

- قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾

[الأنفال: ٦١].

وجه الدلالة: قالوا: إن قوله ﷺ: ﴿فَاجْنَحْ لَهَا﴾، يدل على أن عقد الهدنة من اختصاص الإمام، أو من يأذن له الإمام في عقدها؛ فلا يجوز أن يعقدها أحد دون إذنه؛ إذ إن الله ﷻ وجه الخطاب بعقد الهدنة إلى النبي ﷺ، وهو إمام المسلمين، بعد توجيه الخطاب لعامة المؤمنين في قوله ﷺ: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، فدل على ما ذكر.

قال السيوطي: «استدل بقوله: ﴿فَاجْنَحْ لَهَا﴾ على أنها لا يعقدها إلا الإمام أو بإذنه؛ لأنه تعالى خاطب بها النبي ﷺ، ولم يقصر الخطاب عليه إلا من أجل أن ذلك ليس لغيره، وأن يُعلم أن النظر في ذلك إنما هو للأئمة»^(١).

ب- السنة:

١- ما ثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ، يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ، وَيُتَّقَى بِهِ، فَإِنْ أَمَرَ بِتَقْوَى اللَّهِ ﷻ وَعَدَلَ، كَانَ لَهُ بِذَلِكَ أَجْرٌ، وَإِنْ يَأْمُرُ بِغَيْرِهِ كَانَ عَلَيْهِ مِنْهُ»^(٢).

(١) ينظر: الإكلیل فی استنباط التنزیل لجلال الدین السیوطی (٢/ ٧٩٣)، تحقیق: د. عامر بن علی العرابی، دار الأندلس الخضراء - جدة، ط ١، ١٤٢٢هـ. وينظر أيضًا: غزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية لعلي محمد الأخضر العربي ص ١٠٠٠.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به (٤/ ٥٠) ح (٢٩٥٧)، ومسلم، كتاب الإمامة، باب الإمام جنة يقاتل من وراءه ويتقى به (٣/ ١٤٧١) ح (١٨٤١). وأخرجه أبو داود في سننه بلفظ: «إِنَّمَا الْإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ بِهِ»، كتاب الجهاد، باب يستجن بالإمام في العهود (٣/ ٨٢) ح (٢٧٥٧).



وجه الدلالة: قالوا: إن معنى قوله ﷺ: «الإمام جُنَّةٌ يُقَاتِلُ مِنْ وَرَائِهِ وَيُتَّقَى بِهِ» أي: «أنه يدفع به العدو ويتقى بقوته»^(١)، و«يتقى بنظره ورأيه في الأمور العظام، والوقائع الخطيرة، ولا يتقدم على رأيه، ولا يُنفرد دونه بأمرٍ مهم حتى يكون الذي في ذلك»^(٢).

قال الخطابي: «معناه أن الإمام هو الذي يعقد العهد والهدنة بين المسلمين، وبين أهل الشرك؛ فإذا رأى الإمام ذلك صلاحًا وهادئًا، فقد وجب على المسلمين أن يحيزوا أمانه، وأن لا يعرضوا لمن عقد لهم في نفس أو مال... وليس لغير الإمام أن يجعل للأمة بأسرها من الكفار أمانًا...»^(٣).

٢- فِعل النبي ﷺ؛ فالمعاهدات التي عقدت في عهد النبي ﷺ، مع اليهود، ومع يوحنا بن رؤبة صاحب أيلة، وكصلح الحديبية^(٤).

وجه الدلالة: قالوا: إنها تولى عقدها النبي ﷺ بنفسه بوصفًا إمامًا للمسلمين؛ فدل على أن ذلك إلى الإمام أو من ينبيه^(٥).

كما «أن المتصرف في الحكم الشرعي؛ إما أن يكون تصرفه فيه بتعريفه، وإما أن

(١) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (١/١٩٢).

(٢) ينظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (٤/٢٥)، (٢٦)، تحقيق: محيي الدين ديب مستو، وآخرين، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط ١ - ١٤١٧ هـ.

(٣) ينظر: معالم السنن (بحاشية سنن أبي داود) (٣/٦٢)، وينظر أيضًا: غزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية لعلي العربي ص ١٠٠٠.

(٤) ينظر تفاصيل هذه المعاهدات ومراجعتها ص ٤٢٧ - ٤٢٨.

(٥) ينظر: الحاوي الكبير للسماوردي (١٨/٤٢٧)، والمبدع لابن مفلح (٣/٣٥٩)، والمعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا ص ٥٥.

يكون بتنفيذه؛ فإن كان تصرفه فيه بتعريفه؛ فذلك هو الرسول - إن كان هو المبلغ عن الله تعالى - وتصرفه هو الرسالة، وإلا فهو المفتي، وتصرفه هو الفتوى.

وإن كان تصرفه فيه بتنفيذه، فإما أن يكون تنفيذه ذلك بفصل قضاء وإبرام وإمضاء، وإما أن لا يكون كذلك؛ فإن لم يكن كذلك؛ فذلك هو الإمام وتصرفه هو الإمامة، وإن كان ذلك؛ فذلك هو القاضي وتصرفه هو القضاء»^(١).

فعقد النبي ﷺ الهدنة مع الكفار بنفسه تصرف بالإمامة؛ لأنه تنفيذ لا تعريف، ثم هو تنفيذ لا على جهة القضاء؛ بل هو من مواطن التصرف بالإمامة التي لا خفاء فيها، بل حُكي الإجماع على أنها تصرف بالإمامة، لا بالقضاء ولا بالتبليغ^(٢)؛ وكل ما تصرف فيه النبي ﷺ بوصف الإمامة، لا يجوز لأحد أن يُقدم عليه إلا بإذن الإمام؛ اقتداء به ﷺ؛ ولأن تصرفه فيه بوصف الإمامة دون وصف التبليغ الذي هو التعريف، يقتضي ذلك^(٣).

ج- المعقول:

احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من أربعة أوجه:

الأول: أن عقد الهدنة، عقد مع جملة الكفار، يقتضي الأمان لجميعهم أو لجملة منهم؛ فلم يجوز لغير الإمام أو من ينيبه الإمام؛ كعقد الذمة^(٤).

(١) ينظر: إدرار الشروق على أنواء الفروق، قاسم بن عبد الله الأنصاري، المعروف بابن الشاط

(١/٢٠٦، ٢٠٧)، بأسفل الفروق للقرافي، عالم الكتب-الرياض، د.ت.

(٢) ينظر: الفروق للقرافي (١/٢٠٦)، وتهذيب الفروق لمحمد علي بن حسين المالكي (١/٢٠٦، ٢٠٧).

(٣) ينظر: الهدنة في الإسلام - دراسة مقارنة - لعلي بن محمد الأخضر العربي ص ١٣١، ١٣٢،

رسالة مقدمة لنيل الدرجة العالية (الماجستير) من المعهد العالي للقضاء عام ١٣٩٩ هـ.

(٤) ينظر: الكافي لابن قدامة (٥/٥٧٤).



ونوقش هذا الاستدلال: بأنه قياس على أصل مختلف فيه، وهذا لاحجة فيه، ولا يسلم به الحنفية الذين نصوا على عدم اشتراط إذن الإمام في عقد الجزية^(١).
الوجه الثاني: أن عقد الهدنة، عقد مع جملة الكفار؛ فحاصله يرجع إلى صلح جمع من الكفار على ترك قتالهم والكف عنهم من غير مال؛ وليس ذلك إلا للإمام أو من ينيبه؛ لأنه يتعلق بنظر الإمام، وما يراه من المصلحة^(٢).

ولأن الإمام مأخوذ برأيه في الأمور العظام، والوقائع الخطرة، ولا يُتقدم على رأيه، ولا يُنفرد دونه بأمر مهم يلزم الأمة؛ وعقد المعاهدات من الأمور التي فيها خطر، وهو من الأمور العظام التي تتعلق بمصلحة الأمة؛ وما كان كذلك، فمتعلق بنظر الإمام واجتهاده ورأيه، فلا يصح إلا منه، أو ممن ينيبه؛ لأنها بالمصالح من أشتات الناس أعرف، وعلى التدبير والحراسة منهم أقدر، وأمرهما بالولاية أنفذ؛ ولأن غيرهما ليس محلاً لذلك؛ لعدم ولايتهم^(٣).

وأما إجازة عقدها لمن ينيبه؛ فلأن من ينيبه الإمام، نائب عنه ومنزّل منزلته، صادر عن رأيه أو مفوّض إليه الأمر، منه؛ فلا يلزم الإمام أن يباشر كل أمر عام

(١) إذ قالوا: إن الواحد من المسلمين يتولى العهد المؤبد (الجزية)، والمؤقت (الأمان والهدنة). ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ٧١)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/ ٤٦٦)، وتبيين الحقائق للزيلعي ص ٢٤٧، وفتح باب العناية لعلي القاري (٣/ ٢٧٠، ٢٧١).

(٢) ينظر: الحاوي للماوردي (١٨/ ٤٢٧)، والوسيط للغزالي (٧/ ٨٩)، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٧)، والمبدع لابن مفلح (٣/ ٣٥٩)، ومعونة أولي النهى لابن النجار (٤/ ٤٥٤)، وهذا الدليل شبيه بالدليل الرابع؛ غير أن في الرابع قياساً لم يستدل به هنا.

(٣) ينظر: البيان للعمراني (١٢/ ٣٠٢)، والحاوي للماوردي (١٨/ ٤٢٧)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٦٠)، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٧)، والمبدع لابن مفلح (٣/ ٣٥٩)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/ ١١١)، وينظر أيضاً: شرح السيوطي على النسائي (٧/ ١٥٥).

بنفسه؛ لأنه عام النظر؛ فلم يفرغ لمباشرة كل عمل^(١).

الوجه الثالث: أن إجازة عقد الهدنة من غير الإمام أو من ينييه، يترتب عليه مفسد عظام؛ فهو يتضمن تعطيل الجهاد بالكلية، أو في الناحية التي هودن أهلها دون رأي الإمام؛ وقد يهادن الرجل أهل إقليم، والمصلحة في قتالهم؛ فيعظم الضرر؛ فلم يجز عقدها إلا من الإمام أو من ينييه الإمام؛ كما أن في عقدها دون رأي الإمام افتياتاً عليه^(٢).

ثانياً: أدلة أصحاب القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني، القائلون بجواز عقد الهدنة من غير الإمام، دون إذنه، بالسنة والمعقول:
أ- السنة:

- حيث احتج أصحاب هذا القول بعموم أدلة مشروعية أمان آحاد المسلمين؛ من مثل قول النبي ﷺ: «دِمَةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَذْنَاهُمْ»^(٣).

وجه الدلالة: قالوا: دل الحديث على جواز إعطاء الذمة والأمان من كل مسلم؛ لأن أذناهم أقلهم عددًا، وهو الواحد، والحديث عام، يشمل عقد الأمان وعقد الهدنة؛ وأمان الواحد من المسلمين بمنزلة أمان جماعتهم، والهدنة نوع أمان؛

(١) ينظر: المبدع لابن مفلح (٣/١٥٩)، والمصادر الشافعية المتقدمة.

(٢) ينظر: المهذب للشيرازي (٥/٢٥٩)، والبيان للعمراني (١٢/٣٠٢)، والمغني لابن قدامة (١٣/١٥٧)، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة ص ٢٣١، والمبدع لابن مفلح (٣/٣٥٩)، ومعونة أولى النهى لابن النجار (٤/٤٥٤).

(٣) جزء من حديث صحيح أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب مَا يُكْرَهُ مِنْ التَّعَمُّقِ وَالتَّنَازُعِ فِي الْعِلْمِ... (٩/٩٧) ح (٧٣٠٠)، ومسلم، كتاب الحج، باب فَضْلِ الْمَدِينَةِ، وَدُعَاءِ النَّبِيِّ ﷺ فِيهَا بِالْبَرَكَةِ، وَبَيَانِ تَحْرِيمِهَا... (٢/٩٩٤) ح (١٣٧٠)، من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.



فتصحح من غير الإمام^(١).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن دلالة الحديث لا تتعدى جواز أمان الآحاد؛ فممنع دلالته على جواز صدور الهدنة من غير الإمام أو من ينبيه، ظاهرة؛ فالحديث يدل على جواز صدور الأمان من الفرد المسلم للكافر ونحوه، لا على جواز صدور الأمان لعدد غير محصور من الكفار^(٢).

وفرق ظاهر بين الأمان الخاص المحدود المقيد، وبين الأمان العام؛ سواء من جهة حقيقة كل منهما أو الآثار المترتبة على كل منهما؛ فتقتصر دلالة أدلة الأمان، على الأمان الخاص وتخصص بالأدلة الأخرى^(٣).

قال الخطابي راداً على استدلال الحنفية هنا: «إنما معنى قوله: «يسعى بذمتهم أدناهم»: أن يكون ذلك في الأفراد والآحاد، أو في أهل حصن أو قلعة ونحوها؛ فأما أن يكون ذلك في جيل وأمة منهم فلا يجوز»^(٤).

ب- المعقول:

حيث احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من ثلاثة أوجه:

الأول: أن المعول عليه في عقد الهدنة تحقق مصلحة المسلمين به؛ فإذا وجدت

(١) ينظر: شرح السير الكبير للسرخسي (٢/٢٠٦)، وفتح القدير لابن الهمام (٤/٢٩٧، ٢٩٨)، والفقهاء النافع للسميرقندي (٤/٨٥٠)، المجلد ٢، وتبيين الحقائق للزيلعي (٣/٢٤٧)، والبحر الرائق لابن نجيم (٥/٨٥)، والفتاوى الهندية (٢/١٩٦).

(٢) ينظر: اختلاف الدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، عبد الله بن سلمان المطرودي (١/١٠٦)، رسالة مقدمة إلى المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض لنيل درجة الدكتوراه، ١٤١٤هـ.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/٢٢٨-٢٢٩).

(٤) ينظر: معالم السنن بحاشية سنن أبي داود (٣/٦٢).

المصلحة في الهدنة جاز عقدها، ولو بغير إذن الإمام؛ لتحقيق المقصود منها^(١).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن معرفة وجود المصلحة المعتبرة وتحقيقها في هدنة ما، يحتاج إلى نظر واسع، واطلاع شامل على أمور المسلمين وحال أعدائهم، واجتهاد بعد معتبر؛ وهذا إنما يتحقق في الإمام ومن ينيبه، دون أشتات الناس؛ لأنهما بالمصالح من أشتات الناس أعرف، وعلى التدبير والحراسة منهم أقدر، وأمرهما بالولاية أنفذ^(٢).

الوجه الثاني: أن التأخر في عقد المهادنة بسبب اشتراط إذن الإمام في عقدها من غيره، ممن لم يفوض إليه عقدها، يؤدي في كثير من الأحيان إلى فوات مصلحة المسلمين^(٣).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن عقد الهدنة دون إذن من الإمام يترتب عليه في أغلب الأحوال ضرر ومفاسد كبيرة على المسلمين، ودرء المفاسد مقدّم على جلب المصالح^(٤).

الوجه الثالث: أن الواحد من المسلمين، من أهل القتال بنفسه وماله أو بماله، يكون من أهل منعة الإسلام، فيخافه الكفار؛ فينفذ أمانه؛ عامًا كان؛ ومنه الهدنة، أو خاصًا في حقه، لولايته على نفسه، ثم يتعدّى نفاذ أمانه إلى غيره من المسلمين؛

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٩/٤٣٢٥).

(٢) ينظر: الوجه الثاني من المعقول لأصحاب القول الأول ص ٤٨٢-٤٨٣.

(٣) ينظر: الاختيار لتعليل المختار للموصلي (٤/١٢٣)، وفتح القدير لابن الهمام (٤/٣٠٠، ٣٠١)، وفتح باب العناية لعلي القاري (٣/٢٧٠، ٢٧١)، والهدنة في الإسلام، علي بن محمد الأخضر العربي ص ١٣٦.

(٤) ينظر: الهدنة في الإسلام لعلي العربي ص ١٣٦، وينظر القاعدة المذكورة في: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٧٩، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٩، والقواعد الكبرى [قواعد الأحكام في إصلاح الأنام] للغز بن عبد السلام (١/١٣٦)، ومواضع أخرى منه، تحقيق: د. نزيه كمال حماد، ود. عثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، ط ١-١٤٢١ هـ.



لأن سبب الأمان الذي هو: الإسلام، لا يتجزأ^(١)؛ وما لا يتجزأ لا يثبت إلا كاملاً؛ فيثبت في الكل، في حق الكل؛ لأنه لمصلحة الكل، فيقوم الواحد مقام الكل؛ لتعذر اجتماع الكل^(٢).

ونوقش هذا الاستدلال: بأنه لا يسلم بأن الواحد يقوم مقام الكل؛ لتعذر اجتماع الكل؛ لما يلي:

أن الواحد لا يقوم مقام الكل إلا بإذنه ورضاهم، وهذا إنما يتحقق في الإمام أو من ينييه الإمام.

أن اجتماع الكل حكماً غير متعذر؛ بل هو متحقق في تصرف الإمام نيابة عن الأمة؛ وعقد الإمام الهدنة مع الكفار، من هذا الباب^(٣).

الترجيح والاختيار:

بالنظر في أدلة القولين، وما جرى عليها من مناقشات واعتراضات؛ فإن الذي يظهر للباحث هو رجحان ما ذهب إليه جمهور العلماء، من أن عقد الهدنة لا يجوز أن يتولاه إلا الإمام أو من ينييه؛ وذلك لقوة أدلتهم وسلامتها من الاعتراض، ولأن فيه إعمالاً للنصوص، وتفسيراً لها في ضوء الأصول؛ والقواعد الشرعية العامة. والله تعالى أعلم.

(١) كولاية التزويج، إذا زوج أحد الأولياء المستوين، نفذ على الكل؛ وبيان أنه لا يتجزأ: أن العصمة من القتل، وحرمة الاسترقاق، والاستغنام؛ لا يتصور أن تثبت في شخص دون بعضه. ينظر: تبين الحقائق للزليعي (٢٤٧/٣)، وفتح القدير لابن الهمام (٣٠٠/٤).

(٢) ينظر: تبين الحقائق للزليعي (٢٤٧/٣)، فتح القدير لابن الهمام (٢٩٩/٤، ٣٠٠).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٣٥١/١).

الشرط الثاني: توافر الرضا في الارتباط بالمعاهدة:

تقوم العقود في الإسلام على مبدأ الرضا الذي أرساه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

فاقتضت الآية الكريمة إباحة سائر التجارات الواقعة عن تراضي من الطرفين، ويدخل في هذا عقود البياعات والإجازات والهبات المشروطة فيها الأعواض؛ لأن المبتغى في جميع ذلك في عادات الناس هو تحصيل الأعواض لا غير، والموادعة وإن كانت في الأصل ليست من عقود المعاوضات، إلا أنها تصير معاوضة عند التصريح بالعوض^(١).

كما أكدت السنة النبوية هذا المبدأ، وبيّنت أنه لا اعتداد بعقد كالبيع ونحوه، إذا خلا عن التراضي، فقال رسول الله ﷺ: «إِنَّمَا الْبَيْعُ عَنْ تَرَاضٍ»^(٢)، وقال: «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُّسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ»^(٣).

(١) ينظر: شرح السير الكبير للسرخسي (٢/ ٥٨٤، ٥٨٥).

(٢) أخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب بيع الخيار (٢/ ٧٣٧) ح (٢١٨٥)، وابن حبان في صحيحه (١١/ ٣٤٠) ح (٤٩٦٧)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وقال البوصيري في الزوائد: «إسناده صحيح ورجاله موثقون». وقوى الأرناؤوط إسناده في تعليقه على الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (١١/ ٣٤١)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢٣٢٣)، وفي الإرواء (٥/ ١٢٥) ح (١٢٨٣).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٣٤/ ٢٩٩) ح (٢٠٦٩٥)، وأبو يعلى في مسنده (٣/ ١٤٠) ح (١٥٧٠) وقال محققه حسين أسد: إسناده ضعيف. وأخرجه الدار قطني في سننه (٣/ ٤٢٤) ح (٢٨٨٦)، والبيهقي في الكبرى (٦/ ١٦٦) ح (١١٥٤٥) كلهم من حديث حنيفة الرقاشي رضي الله عنه، وقال الهيثمي في المجمع (٤/ ١٧١): «رواه أحمد وابنه من زياداته أيضًا، والطبراني في الكبير والأوسط، ورجال أحمد ثقات»، وصححه الأرناؤوط بشواهده في تخرجه على المسند (٣٤/ ٣٠١)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٥/ ٢٧٩)، وينظر: التلخيص الحبير (٣/ ٤٥، ٤٦).



غير أن حقيقة الرضا لما كانت أمرًا خفيًا لا يطلع عليه إلا الله تعالى اقتضت الحكمة رد الخلق إلى أمر كلي وضابط جلي، يُستدل به على رضا العاقلين، وهو الإيجاب والقبول الدالان على رضا العاقلين ^(١).

وإذا كان التراخي ضروريًا بخصوص التجارة وسائر العقود الأخرى، فمن باب أولى أن يكون ذلك ضروريًا بالنسبة للمعاهدات الدولية التي ترتبط بها الدولة الإسلامية ^(٢).

وإذا كان الرضا شرطًا في العقود عامة، بما فيها المعاهدات، فقد اختلف الفقهاء عند فقدان الرضا بسبب واحد من عيوبه؛ كالإكراه ^(٣)، والغلط ^(٤) في تأثير

(١) ينظر: تبين الحقائق (٣/٤)، فتح القدير (٧٣/٥، ٧٤) مع العناية على الهداية، والشرح الكبير وحاشية الدسوقي (٢/٣)، والمجموع شرح المذهب (١٦٧/٩)، والإنصاف للمرداوي (٢٦٥/٤)، وأحكام القرآن للجصاص (١٧٣، ١٧٢/٢)، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ١٤٣، والملكية ونظرية العقد لأبي زهرة ص ٢٠٢، ٢٠٣، دار الفكر العربي - القاهرة، د.ت، والأموال ونظرية العقد، د.محمد يوسف موسى ص ٢٥٤ - ٢٥٧، ويراجع بالتفصيل: مبدأ الرضا في العقود للدكتور علي محيي الدين القره داغي (١٨/١) وما بعدها، و(٢/١٠٠١، ١٠٠٢)، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط ٢ - ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة، د.أحمد أبو الوفا ص ٦٤، والإسلام عقيدة وشريعة للشيخ شلتوت ص ٤٥٧، والعلاقات الدولية في الشريعة والقانون في السلم والحرب، د.عبد اللطيف الهميم (١٨٦/١ - ١٨٧)، والمعاهدات غير المتكافئة، خليل الحديثي ص ٣٢١، وأحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل كاظم العيساوي ص ١٥٤.

(٣) الإكراه: لغة : هو مصدر أكره يكره إكراهًا: إذا غصبته وحملته على أمر هو له كاره. فأصل الكلمة يدل على خلاف الرضا والمحبة. قال الفراء: «يقال: أقامني على كره - بالفتح - إذا أكرهك عليه... إلى أن قال: فيصير الكره بالفتح». وفي المصباح المنير واللسان: «فعل المضطر من أكرهته على الأمر إكراهًا: حملته عليه قهراً، وحملته على أمر هو كاره له». ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي (٧٢٩/٢)، واللسان (٣٨٦٥/٥) مادة (كرة)، ومعجم مقاييس اللغة (١٧٢/٥)؛ وأنيس الفقهاء ص ٢٦٤.

واصطلاحًا: عُرِفَ بأنه: «الضغط على الإنسان بوسيلة مرهبة، أو بتهديده بها لإجباره على فعل

ذلك على صحة العقد.

أثر الإكراه في الرضا:

وهناك خلاف جوهري بين الحنفية والجمهور في التفريق بين الرضا والاختيار؛ حيث يفرق الحنفية بينهما، ويقولون: إن الرضا هو متتهى الاختيار. وعندهم أن الإكراه الملجئ يُعَدُّ الرضا ويفسد الاختيار؛ بينما الإكراه غير الملجئ أو الناقص فإنه لا يؤثر في الاختيار مطلقاً، وإنما يؤثر في قسم منه في الرضا بالإعدام، وفي قسمه الآخر بالإفساد.

أما الجمهور فلم يفرقوا بينهما، ومن ثم فإن الإكراه -عندهم- يؤثر فيهما مطلقاً. أثر الإكراه على التصرفات القابلة للفسخ؛ كالبيع ونحوه من العقود؛ كالمعاهدات وغيرها:

اختلف الفقهاء في أثر الإكراه على هذه التصرفات على أربعة أقوال:

الأول: أن الإكراه عليها يجعلها باطلة. وهذا مذهب الجمهور -كما قال

أو ترك». ينظر: الدرر الحكام في شرح غرر الحكام، منلا خسرو، محمد بن قراموز (١٦٨/٢). وعرفه السرخسي بأنه: «اسم لفعل يفعل المرء بغيره فينتفي به رضاه أو يفسد به اختياره من غير أن تنعدم به الأهلية في حق المكره، أو يسقط عنه الخطاب». المبسوط (٣٨/١٤، ٣٩). وعرفه علاء الدين البخاري بأنه: «حُلُّ الْغَيْرِ عَلَى أَمْرٍ يَمْتَنِعُ عَنْهُ بِتَخْوِيفٍ يَقْدِرُ الْحَامِلُ عَلَى إِيقَاعِهِ وَيَصِيرُ الْغَيْرُ خَائِفاً بِهِ فَاتَتْ الرِّضَاءُ بِالْمُبَاشَرَةِ». كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، علاء الدين البخاري (٣٨٣/٤).

وعرفه الخطاب من المالكية بأنه: «ما يفعل بالمرء مما يضره ويؤله». مواهب الجليل للخطاب (٤٥/٤). وعرفه ابن حجر بقوله: «الإكراه إلزام الغير بما لا يريد». فتح الباري (٣١١/١٢).

(١) يريد الفقهاء بالغلط الجهل بالشيء أو الخطأ فيه، ويعرفونه بأنه عدم المطابقة بين ما يقوله الشخص أو يكتبه، وبين الواقع المقصود بدون تعمد. ينظر: مبدأ الرضا في العقود، د. القره داغي (٢/٨١٠)، ويراجع: الملكية ونظرية العقد لأبي زهرة ص ٤٥٩، والمدخل لدراسة الشريعة، د. عبد الكريم زيدان ص ٣٥٣، مؤسسة الرسالة ومكتبة القدس - بيروت، ط ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م.



النووي^(١) - من الشافعية^(٢) والحنابلة ماعدا صاحب الفائق^(٣)، والظاهرية^(٤)، وابن العربي^(٥) وابن جزي من المالكية^(٦).

ويتفق مع رأي الجمهور ما ذهب إليه بعض القانونيين الذين يدعون إلى تطبيق نظرية عيوب الرضا في القانون الدولي، كما هي معلومة ومطبقة في دائرة القانون الخاص^(٧).

ويتجه القانون الدولي الحديث إلى اعتبار الإكراه عيباً من عيوب الرضا يترتب عليه بطلان المعاهدة إذا ما شابتها شائبة الإكراه^(٨).

القول الثاني: أن الإكراه عليها يجعلها فاسدة ولا يبطلها. وهذا رأي الحنفية ماعدا زفر^(٩).

فالرضا عندهم ليس ركناً فيها، ولا شرطاً لانعقادها، وإنما هو شرط

(١) ينظر: المجموع (١٦١/٩).

(٢) ينظر: المهذب مع شرحه المجموع (١٥٩/٩)، وروضة الطالبين (٥٦/٨-٥٨).

(٣) ينظر: الإنصاف (٢٦٥/٤)، والمغني لابن قدامة (٢٦٠/٨).

(٤) ينظر: المحلى لابن حزم (٢٥٨/٩).

(٥) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٤١١/١).

(٦) ينظر: القوانين الفقهية لابن جزي ص ٢١١-٢١٢، وشرح تحفة الحكام لابن ميارة (١٢/٢).

(٧) ينظر: أحكام القانون الدولي في الشريعة د. حامد سلطان ص ١٧٥، وقواعد العلاقات الدولية في القانون والشريعة، د. جعفر عبد السلام ص ٤٢٩، ٤٣٠، والمعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن، عثمان جمعة ضميرية ص ٥٥.

(٨) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي ص ١٥٥.

(٩) ينظر: بدائع الصنائع (٩/٤٤٨١-٤٥٠٣)، والمبسوط (٢٤/٣٨، ٣٩)، فتح القدير (٧٤/٥)،

وتكملة فتح القدير (٧/٢٩٣، ٢٩٤)، وتبيين الحقائق (٥/١٨٢)، وكشف الأسرار للبخاري (٤/٣٥٧)، وتيسير التحرير (٢/٣٠٧)، والتلويح والتوضيح (٢/١٩٧، ١٩٨)، والأموال

ونظرية العقد ص ٣٩٨، ٣٩٩، ومبدأ الرضا في العقود (٢/١٠٠٢-١٠٠٥).

لصحتها؛ ولذلك تكون عقود المكره المالية منعقدة، لكنها فاسدة لفوات الرضا؛ إذ شرط صحة هذه العقود هو التراضي، فإذا زال الإكراه ورضي من كان مكرهاً عليه صار العقد صحيحاً.

ويتفق رأي في القانون الدولي الحديث مع هذا المذهب، حيث يقرر أن الإكراه لا يؤثر على رضا الدولة، سواء كان مادياً أو معنوياً^(١).

القول الثالث: أن الإكراه عليها يجعلها غير لازمة. وهذا مذهب جمهور المالكية^(٢).

القول الرابع: أن الإكراه عليها يجعلها موقوفة. وهذا رأي زفر^(٣).

وتشهد الأدلة الكثيرة لقول الجمهور القائلين ببطلان تصرفات المكره مطلقاً؛ سواء كانت من القابلة للفسخ أم غير القابلة له؛ حيث إن الشارع الحكيم لم يفرق بينهما في اعتبار تأثير الإكراه، ولأن الإكراه يؤثر في القصد والرضا؛ فكان أثر الإخلال به هو الإبطال، فإذا أراد المكره بعد ذلك إنشاء العقد برضاه؛ فإنه ينشئه

(١) ينظر: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د. حامد سلطان ص ١٧٥، ١٧٦، وقواعد العلاقات الدولية في القانون والشريعة، د. جعفر عبد السلام ص ٤٢٨، والمعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن، عثمان جمعة ضميرية ص ٥٤.

(٢) قال الشيخ عليش: «فَأَصْلُ الْمَذْهَبِ الَّذِي رَوَاهُ ابْنُ الْقَاسِمِ وَمُطَرِّفٌ، وَابْنُ عَبْدِ الْحَكَمِ، وَأَصْبَغُ عَنْ مَالِكٍ رحمته الله أَنَّهُ غَيْرُ لَازِمٍ...». فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي (٩٣/٢). وينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٦/٣)، وشرح الخرشي على مختصر خليل (٩/٥)، وبلغه السالك (٣٤٦/٢)، والفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني (١١٠/٢)، وفتح العلي المالك (٩٣/٢).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع (٩/٤٥٠٣-٤٥٠٤).



من جديد ولا يستأنف بالذي أكره عليه. والله أعلم.

ويمكن تقسيم صور الإكراه المتصور تحققها في المعاهدات إلى الصور الآتية:

أ- الإكراه الشخصي:

ويقصد به: ذلك الإكراه الذي يمارس ضد ممثل الدولة أو مفوضها؛ لحمله على إبرام معاهدة، عن طريق ممارسة تهديدات وضغوط موجهة إليه شخصياً. ومن أمثلة هذا النوع من الإكراه: الإكراه الذي تعرض له إمبراطور كوريا، حينما أجبر على توقيع معاهدة ضمنت وضع كوريا تحت الحماية اليابانية سنة ١٩٠٥ م^(١). ولا خلاف على بطلان هذه المعاهدات التي تقع نتيجة الإكراه الواقع على ممثل الدولة المفوض بعقد معاهدة ما^(٢).

وهذا ما انتهى إليه القانون الدولي في اتفاقية فينا لقانون المعاهدات؛ حيث نصت المادة (٥١) من الاتفاقية على أنه: «لا يكون لتعبير الدولة عن ارتضاؤها الالتزام بمعاهدة أي أثر قانوني إذا صدر نتيجة إكراه ممثلها بأفعال أو تهديدات ضده».

ب- الإكراه الواقع على الدولة ذاتها باستعمال القوة أو التهديد بها:

وقد اعتبر بعض الباحثين المعاصرين التهديد بإهدار استقلال الدولة أو

(١) ينظر: المعاهدات غير المتكافئة، خليل الحديثي ص ٢٦٣، ودراسة لأحكام القانون الدولي وتطبيقاتها في العالم العربي، د. محمد حافظ غانم ص ٩٧، معهد الدراسات العربية-القاهرة، ط ١٩٦١ م.
(٢) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي ص ١٥٥، والمعاهدات غير المتكافئة، خليل الحديثي ص ٢٦٢، وارتضاء الالتزام بالمعاهدات الدولية في ضوء أحكام اتفاقية فينا لقانون المعاهدات، د. إبراهيم محمد العناني ص ١٧٧، (مجلة العلوم القانونية والاقتصادية) عدد (١)، لسنة ١٤، جامعة عين شمس سنة ١٩٧٢ م، ومسائل مختارة من قانون المعاهدات-اتفاقية فينا لقانون المعاهدات-(دراسات في القانون الدولي) (م ٢)، د. مصطفى كامل ياسين ص ١٥٣، الجمعية المصرية للقانون الدولي- ١٩٧٠ م.

وقد اختلفت نظرة أرباب القانون الدولي إلى أثر الإكراه الذي يقع على الدولة ذاتها على المعاهدات التي تبرمها تحت هذا الإكراه، وجاء هذا الاختلاف نتيجة للاختلاف الواقع بينهم في حكم اللجوء إلى القوة في الحياة الدولية.

فبينما لم يعتد القانون الدولي بالإكراه أول الأمر الواقع على الدولة عند توقيعها المعاهدة، واعتبر هذه المعاهدات سارية ملزمة لها، وقد كان هذا متصورًا ومنطقيًا عندما لا يتصور أن تفرض دولة سلطانها على أخرى ذات استقلالية وسيادة^(٢).

إلا أنه قد جاءت اتفاقية فينا لقانون المعاهدات لتقرر رفضها للمعاهدات المعقودة بالإكراه الذي يمارس على الدولة ذاتها؛ حيث نصت المادة (٥٢) صراحة على أنه «تعتبر المعاهدة باطلةً بطلانًا مطلقًا إذا تم إبرامها نتيجة تهديد باستعمال القوة أو استخدامها بالمخالفة لمبادئ القانون الدولي الواردة في ميثاق الأمم المتحدة»^(٣).

(١) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي ص ١٥٢-١٥٣، والمعاهدات غير المتكافئة، خليل الحديثي ص ١٣.

(٢) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي ص ١٥٥.

(٣) ينظر: اتفاقية فينا لقانون المعاهدات لسنة ١٩٦٩ م.

ولاشك أن اعتبار تأثير هذا الإكراه بصوره المختلفة يلقي بظلال من الشك حول شرعية كثير من الاتفاقات والمعاهدات والأحلاف التي تم إبرامها بين كثير من الدول الإسلامية وبين أعدائها؛ كما يحتم إعادة النظر فيما ترتب عليها من استحقاقات والتزامات؛ وبحث إمكانية الاستفادة من تلك الاتجاهات الحديثة في إبطال مثل تلك المعاهدات التي نشأت نتيجة صورة من صور الإكراه السابقة- وفي ضوء السياسة الشرعية ووفق قاعدة المصالح والمفاسد؛ حيث إن أغلب هذه الاتفاقات لم تخل من صورة أو أكثر من صور الإكراه السابقة.

ومن هذه الاتفاقات والمعاهدات التي تحتاج إلى مراجعة مشروعيتها في ظل ما اكتنفها من ضغوط وإكراه- معاهدة السلام بين مصر والكيان الصهيوني، والتي أبرمها الرئيس المصري الراحل



ج-الضغط السياسي والاقتصادي:

وقد اعتبر بعض الباحثين المعاصرين التهديد بالحصار الاقتصادي والمقاطعة السياسية، أو غير ذلك مما يشق على الدولة احتمالها، من الإكراه غير الملجئ^(١). وقد أغفلت اتفاقية فينا لقانون المعاهدات النص صراحة على اعتبار الضغط السياسي والاقتصادي أسلوبًا من أساليب الإكراه المعيب للإرادة، وهو ما جعلها موضع انتقاد شديد، حتى من قبل رجال القانون الدولي، الذين يرفضون التسليم بعيب الإكراه في القانون الدولي.

يقول الدكتور الغنيمي: «إن الإكراه الاقتصادي - عند القائلين بأن الإكراه يبطل المعاهدة - كان يجب أن يعتبر سببًا أقوى لإبطالها»^(٢). والاتجاه الحديث في القانون الدولي يذهب إلى القول باعتبار الضغط السياسي والاقتصادي من العيوب المعيبة للرضا^(٣).

شروط اعتبار الإكراه :

ذكر أهل العلم شروطًا للإكراه منها :

١ - أن يكون من قادرٍ بسلطان أو تغلب.

- السادات، وكذلك اتفاقات "أسلو" أو اتفاق "غزة - أريحا" للحكم الذاتي الفلسطيني بين الكيان الصهيوني والسلطة الفلسطينية ممثلة في رئيسها الراحل ياسر عرفات، وكذلك الاتفاقية التي أبرمتها الحكومة السودانية مع الجنوب السوداني، والتي تمهد السبيل لتقسيم السودان.
- (١) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي ص ١٥٢-١٥٣، والمعاهدات غير المتكافئة، خليل الحديثي ص ١٣.
- (٢) ينظر: بعض الاتجاهات الحديثة في القانون الدولي العام، د. محمد طلعت الغنيمي ص ٢٤٢-٢٤٣، منشأة المعارف - الأسكندرية، ط ١٩٧٤ م.
- (٣) ينظر: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي ص ١٥٨، والمعاهدات غير المتكافئة، خليل الحديثي ص ٢٧٤.

٢- أن يغلب على ظنه نزول الوعيد به، والعجز عن دفعه والهرب منه.

٣- أن يكون مما يلحق الضرر به^(١).

وهذه الشروط اتفق على اعتبارها المالكية والشافعية والحنابلة، وزاد بعضهم شروطاً أخرى، والذي يظهر أن تحديد الإكراه عائد لما يراه الحاكم، والمفتي، فما رأى أنه إكراه أبطله لأن ذلك يختلف باختلاف أحوال الناس^(٢).

النتائج المترتبة على مبدأ رضائية المعاهدات في الشريعة الإسلامية:

أن التراضي في الإسلام ينصب على ما تم الاتفاق عليه، بالتطبيق لقاعدة «الأصل في العقود بناؤها على قول أربابها»^(٣).

إن التراضي الواقع على مسألة معينة يشمل كل ما يقع تحت إطارها إذا كانت النية متجهة إلى ذلك، أو كانت ألفاظ المعاهدة أو العقد تحتمله، بالتطبيق لقاعدة أن «الرضى بالشيء رضا بما يتولد عنه»^(٤).

أن الرضا في الارتباط بالمعاهدة متروك للسلطة التقديرية للدولة نفسها، والتي لها إما الارتباط بالمعاهدة ابتداءً أو الانضمام إليها لاحقاً إذا قدرت أن الظروف تحتم ذلك.

(١) ينظر: الشرح الكبير (٣٦٧/٢)، وبداية المجتهد (٦١/٢)، والمهذب (٧٨/١)، ومغني المحتاج (٢٧٩/٣)، والمغني (٣٥٣/١٠).

(٢) ينظر: الكفاية (١٦٨/٨)، والمغني (٣٥٣/١٠)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١١٠/٣٣)، والقواعد لابن رجب (٣٢٣) القاعدة الحادية والخمسون بعد المائة. وقد نبه على هذا ابن القيم في إعلام الموقعين (١٠٨/٣).

(٣) ينظر هذه القاعدة في: تحقيق الكتاب المنشور في القواعد للإمام بدر الدين الزركشي ص ١١٤، د. تيسير فائق، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون - القاهرة، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.

(٤) ينظر القاعدة المذكورة في: الأشباه والنظائر، الإمام السيوطي ص ١٤١.



ومن أشهر الأمثلة التي يستنبط منها وجود نظام الانضمام إلى المعاهدات الدولية في الإسلام، ما جاء في صلح الحديبية: «أَنَّهُ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَقْدِ مُحَمَّدٍ وَعَهْدِهِ دَخَلَ فِيهِ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَقْدِ قُرَيْشٍ وَعَهْدِهِمْ دَخَلَ فِيهِ»^(١).

أن الرضا بنصوص المعاهدة وما تم الاتفاق عليه من شروط وبنود ملزم لأطرافها، مع مراعاة عدم ورود شروط في المعاهدة تخالف القواعد العليا في الإسلام؛ «فكرة القواعد الآمرة في القانون الدولي المعاصر».

حكم إكراه الدول التي تناصب الدولة الإسلامية العداء على إبرام معاهدة معها:

من المعلوم أن العلاقات الدولية تقوم على المصلحة، إلا أن الشريعة الإسلامية وضعت لهذه المصلحة إطاراً سلوكياً يضبط هذه المصلحة ويمنع التدني في مراعاتها عن حد معين من القيم العالية والمبادئ السديدة.

ولما كان الإكراه قد يكون وسيلة من وسائل تحقيق هذه المصلحة وضمانها، إلا أن الإسلام قد أوجب ألا يترتب على ذلك النيل من شعب تلك الدولة المعادية على نحو تأباه الفطرة وتلفظه الإنسانية.

ومع مراعاة هذه الضوابط وتلك المبادئ؛ فقد قال الفقهاء بحق الدولة الإسلامية في أن تمارس من الإكراه ما يؤمن الدعوة الإسلامية^(٢).

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢١٢/٣١) ح (١٨٩١٠)، والبيهقي في شرح معاني الآثار (٣١٥/٣) ح (٥٤٤٦)، وحسن الأرنؤوط إسناده في تخریجه على المسند (٢٢٠/٣١). وأصله في صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط (١٩٣/٣) ح (٢٧٣١)، من حديث المسور بن مخرمة، ومروان بن الحکم.

(٢) ينظر: أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د. محمد طلعت الغنيمي ص ٨٨-٩٠، وأحكام

وذلك أن العبرة في تحقق الإكراه هو عدم شرعية الغرض الذي يراد الوصول إليه من خلال هذا الإكراه؛ فإن كان الغرض والوسيلة مشروعة؛ فلا إكراه في الموضوع، ويكون كإجبار الحاكم المدين على بيع ماله لإيفاء الديون؛ ومثل هذا لا يعتبر إكراهًا بالمعنى الحقيقي، وإنما يسمى جبرًا شرعيًا وإكراهًا بحق^(١).

وقد قرر الشافعي هذه القاعدة كما في التلويح حيث قال: «الْقَاعِدَةُ الَّتِي قَرَّرَهَا الشَّافِعِيُّ فِي بَابِ الْإِكْرَاهِ: هُوَ أَنَّ الْإِكْرَاهَ إِمَّا أَنْ يَحْرُمَ الْإِقْدَامُ عَلَيْهِ، وَهُوَ الْإِكْرَاهُ بِغَيْرِ حَقٍّ، أَوْ لَا، وَهُوَ الْإِكْرَاهُ بِحَقٍّ، وَالثَّانِي: لَا يَقْطَعُ الْحُكْمُ عَنْ فِعْلِ الْفَاعِلِ؛ كإِكْرَاهِ الْحَرْبِيِّ عَلَى الْإِسْلَامِ، فَيَصِحُّ إِسْلَامُهُ، بِخِلَافِ إِكْرَاهِ الذَّمِّيِّ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِحَقٍّ»^(٢).

فلا يعد الإكراه مبطلًا للمعاهدة مع من يناصرون الدولة الإسلامية العداء؛ فلا شك أنهم لا يدفعون الجزية اختياريًا.

الشرط الثالث: عدم اشتغالها على شروط تخالف القواعد الإسلامية:
من الثابت أن هناك الكثير من القواعد التي استقرت في الشريعة الإسلامية باعتبارها قواعد لا يجوز الخروج عليها- و تعادل هذه القواعد ما هو معروف حاليًا تحت اسم: القواعد الدولية الآمرة في فقه القانون الدولي^(٣).

المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي ص ١٥٤.

(١) ينظر في ذلك: أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د. محمد طلعت الغنيمي ص ٨٨-٩٠، وأحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي ص ١٥٤.

(٢) ينظر: شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٢/ ٣٩١).

(٣) ينظر: الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ محمود شلتوت ص ٤٥٦، ٤٥٧، وأحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د. محمد طلعت الغنيمي ص ٩٨-١٠٠، وله أيضًا: قانون السلام في الإسلام ص ٥١٢ ٥١٤، والمعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا محمد ص ٦٩-٧٤، وقواعد العلاقات الدولية، د. جعفر عبد السلام ص ٤٥٥.



وتتبع القواعد الدولية الآمرة في الإسلام من مصدرين أساسيين:

أ - من القرآن الكريم أو السنة النبوية.

ب - أو الإجماع على اعتبار مسألة معينة من الأمور التي لا يجوز بحال الخروج عليها.

ومقتضى فكرة القواعد الإسلامية العليا هو عدم جواز الارتباط بمعاهدة دولية تخالفها، ويتمثل ذلك في احتواء المعاهدة على شروط تخرج عليها.

الشروط في المعاهدات: قسم الفقهاء الشروط بالنظر إلى مصدرها إلى قسمين^(١):

الأول: الشرط الشرعي، وهو الذي: «يفرضه الشارع؛ فيجعل تحققه لازماً لتحقيق أمر آخر ربط به عدماً، بحيث إذا لم يتحقق الشرط، لم يتحقق ذلك الأمر»^(٢).

الثاني: الشرط الجعلي^(٣)، وهو الذي: «يُنشئه الإنسان بتصرفه وإرادته، فيجعل بعض عقود أو التزاماته معلقة عليه، ومرتبطة به، بحيث إذا لم يتحقق ذلك

(١) ينظر: شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني (٢/ ٢٨٧)، قسمه إلى حقيقي (الشرعي) كالوضوء للصلاة، وجعلي وهو بكلمة الشرط أو دلالتها، والبحر الرائق لابن نجيم (١/ ٢٨١): «والشرط حقيقي وجعلي؛ فالأول: ما يتوقف عليه الشيء في الواقع، والثاني: شرعي؛ أي: يجعل الشرع؛ فيتوقف شرعاً كالشهود للنكاح والطهارة للصلاة، وغير شرعي أي: يجعل المكلف بتعليق تصرفه عليه مع إجازة الشرع ك: إن دخلت الدار فكذا»، وينظر: الموسوعة الفقهية (٤/ ٣٠٦، ١٢/ ٢٩٩).

(٢) ينظر: المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا (١/ ٣٩٤)، دار القلم - دمشق، ط ١٤١٨ هـ. ومثاله: اشتراط الشارع الطهارة لإقامة الصلاة؛ فإذا انتفت الطهارة المشترطة لصحة الصلاة أو انتقضت، فلا تصح إقامة الصلاة، ولا يلزم من وجود الطهارة إقامة الصلاة؛ وكذا جميع الشروط التي اشتراطها الشارع في العبادات، والمعاملات، والجنايات، وغير ذلك.

(٣) سُمي جعلياً؛ لأن الأمر الذي صار شرطاً للالتزام، لم تكن له هذه الصفة شرعاً، وإنما جعله المكلف شرطاً معلقاً عليه، في أمر كان له فيه حق التنجيز والتعليق، كما هو ظاهر في التعريف المذكور. ينظر: المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا (١/ ٣٩٤).

الأمر، لا تتحقق تلك العقود والالتزامات»^(١).

والمراد هنا: الشرط الجعلي المقترن بالعقد، وهو: «أن يقترن التصرف بالتزام أحد الطرفين الوفاء بأمر زائد عن أصل التصرف، وغير موجود وقت التعاقد، وذلك بكلمة: بشرط كذا، أو على أن يكون كذا»^(٢).

الفرق بين الشروط الشرعية، والشروط الجعلية أو الشروط في العقود:

أن الشروط الشرعية، هي: الشروط الأصلية، التي يشترطها الشرع لوقوع العقد أو التصرف بوجه عام، على الصفة الشرعية؛ فلا يصح العقد شرعاً إلا بوجودها؛ كشروط صحة عقد الهدنة.

أما الشروط الجعلية أو الشروط في العقود، فهي: التي يشترطها المكلف، وفق ما يراه من المصلحة، خاصة كانت أو عامة، فإن لم تخالف الشرع كانت مشروعة، وإلا فلا؛ كالشروط في عقد الهدنة ونحوها من المعاهدات^(٣).

وبهذا يتبين أن هذين النوعين من الشروط متمايزان في مدلولهما وأثرهما، فالأول من إرادة الشارع، فهو تشريع؛ والثاني من إرادة العاقد (المكلف)، فهو تصرف^(٤).

(١) ينظر: المرجع السابق. وهذا النوع من الشروط له شبه بالسبب، من جهة ارتباطه مشروطة به وجوداً وعدمًا، فلو شرط شخص كفاله لآخر بسفر المدين، فإن الكفالة تثبت إن سافر، ولا تثبت في حال الإقامة؛ وهكذا كل شرط جعلي.

(٢) ينظر: نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون، حسن بن علي الشاذلي ص ٦٢، دار كنوز إشبيلية-الرياض، ط ١ - ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٤٠٧).

(٤) ينظر: المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا (١/ ٣٩٧)، والفرق بينهما حمل الزرقا - في هذا الكتاب - على وضع اصطلاح خاص به، وهو: إطلاقه (الشرائط) على الشرعية، و(الشروط) على الجعلية.



وعلى هذا فالمراد بالشروط في عقد الهدنة ونحوها من المعاهدات: ما يتفق المتحاديان أو المتعاهدان - أحدهما أو كلاهما - على الالتزام به، من أمور، في عقدها. فليس المراد شروط الهدنة الشرعية.

و«شروط عقد المصالحة بحسب ما يحصل الاتفاق عليها، ما لم يكن في الشروط فساد على المسلمين»^(١).

قاعدة في الشروط في العقود:

من الأمور المقررة في وصف العقود الشرعية: أن تخلو هذه العقود عن الشروط الباطلة؛ فلا تتضمن محظوراً شرعياً^(٢).

وقد مثل الفقهاء للشروط الباطلة في المعاهدات بأمثلة كثيرة، منها: الاتفاق مع الحربيين على المهادنة بشرط أن لا يُتزع منهم أسرى المسلمين، أو يرد إليهم المسلم الذي أسروه، وأفلت منهم، أو شرط ترك مال مسلم في أيديهم^(٣).

«وإن شرطوا في المودعة أن يرد عليهم من جاءنا مسلماً منهم بطل الشرط، ولم يجب الوفاء به»^(٤).

ومثل: أن يشترط ردّ النساء^(٥) أو مهورهنّ، أو ردّ ما غنمه المسلمون أو

(١) ينظر: تهذيب الفروق لمحمد بن علي بن حسين المالكي [بحاشية الفروق] (٣/٣٨)، وينظر أصل العبارة في الفروق للقرافي (٣/٢٤).

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/٤٠٨)، والمعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص ٦٠.

(٣) ينظر: روضة الطالبين (٧/٥٢٠).

(٤) ينظر: الفتاوى الهندية (٢/١٩٧)، والخراج لأبي يوسف ص ٢٢٤.

(٥) اتفق الفقهاء على عدم جواز شرط رد المرأة، واختلفوا في الرجل، فأجازه أحمد والمالكية للضرورة الشديدة، ولم يجزه أبو حنيفة وبعض المالكية؛ لأنه شرط باطل، لا يجب الوفاء به وتبقي

تلكوه من سلاحهم، أو إعطائهم شيئاً من سلاحنا أو من آلات الحرب، أو يشترط نقضها متى شاءوا^(١)، أو بقاء قرية للمسلمين خالية منهم، أو أن يحكموا بين كافر ومسلم^(٢)، أو بناء كنيسة في دار الإسلام^(٣).

أو أن يتم الاتفاق على أن تؤخذ منهم قضايا التشريع؛ أو أن تستبعد أحكام الدين من مقررات الجهات التعليمية، أو على أن شعوبهم وشعوب المسلمين إخوة متساوون في كل شيء، أو على تبادل المعلومات السرية الهامة، أو على المتاجرة بالأمور المحرمة، كالمخدرات وكتب الإلحاد ونحوها، أو الاتفاق على ما تمليه الدولة الكافرة وأخذه بإطلاق^(٤)، وهكذا.

والشروط الباطلة لا يجوز الوفاء بها، بل يجب نقضها، بالاتفاق، وهذا من قضايا الشرع الكلية؛ فإن كل شرط خالف حكم الله وناقض كتابه فهو باطل أيًا ما كان^(٥).

المعاهدة معه صحيحة. وأجازه بعض الشافعية إذا كان له عشيرة تحميه في دار الحرب. والذين أجازوا الرد إنهم أجازوه تخلية لا مباشرة؛ لأن المباشرة فيها إعانة على منكر سوّغته الضرورة، فيجب التوقف على مجرد التخلية.

ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٥٩٤، ١٥٩٥)، ومختصر اختلاف الفقهاء للجصاص (٣/ ٤٥)، وأحكام القرآن له أيضًا (٣/ ٤٣٧)، والفتاوى الهندية (٢/ ١٩٧)، والبيان والتحصيل (٣/ ٤٦-٤٨)، وعقد الجواهر الثمينة (١/ ٣٩٧، ٣٩٨)، وحاشية الدسوقي (٢/ ٢٠٦)، وحاشية الصاوي على الشرح الصغير (٢/ ٦٤)، والمهذب مع المجموع (١٨/ ٢٢٥)، والأحكام السلطانية ص ٥٢، والمغني (٥/ ٥١٧)، والإنصاف (٤/ ٢١٤)، وزاد المعاد (٣/ ١٤٠، ١٤١)، والسيول الجرار (٤/ ٥٦٦، ٥٦٧)، وأحكام القرآن للشافعي (٢/ ٦٦، ٦٨)، وأحكام القرآن لابن العربي (٤/ ١٧٨٩)، وفتح الباري (٥/ ٣٤٥).

(١) ينظر: المغني مع الشرح الكبير (١٠/ ٥١٨).

(٢) ينظر: أسهل المدارك شرح إرشاد السالك (٢/ ١٨).

(٣) ينظر: المهذب للشيرازي (٥/ ٣٥٢).

(٤) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، لعبد الله الطريقي ص ١٥٩.

(٥) ينظر: إعلام الموقعين لابن القيم (٣/ ٤٨٦).



ومن أدلة ذلك:

ما ثبت عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «مَا بَالُ أَنْاسٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ اشْتَرَطَ مِائَةَ شَرْطٍ شَرَطَ اللَّهُ أَحَقُّ وَأَوْثَقُ» ^(١).

قال النووي: هذا «صريح في إبطال كل شرط ليس له أصل في كتاب الله تعالى» ^(٢).

وقال أبو العباس ابن تيمية: «وهذا الحديث الشريف المستفيض الذي اتفق العلماء على تلقيه بالقبول، اتفقوا على أنه عام في الشروط في جميع العقود، ليس ذلك مخصوصاً عند أحد منهم بالشروط في البيع، بل من اشترط في الوقف أو العتق أو الهبة أو البيع أو النكاح أو الإجارة أو النذر أو غير ذلك، شروطاً تخالف ما كتبه الله على عباده، بحيث تتضمن تلك الشروط الأمر بما نهى الله عنه، أو النهي عما أمر الله به، أو تحليل ما حرمه، أو تحريم ما حلله، فهذه الشروط باطلة باتفاق المسلمين في جميع العقود: الوقف وغيره...

وحديث عائشة مما اتفقوا على عمومها، وأنه من جوامع الكلم التي أوتيتها النبي ﷺ، وبعث بها» ^(٣).

وذكر الشيخ شلتوت من شروط المعاهدة في الإسلام: «ألا تمس قانونه الأساسي

(١) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب الشراء والبيع مع النساء (٧١/٣) ح (٢١٥٥)، وبألفاظ أخرى في مواضع أخرى، ومسلم، كتاب العتق، باب بيان أن الولاء لمن أعتق (١١٤١/٢) ح (١٥٠٤) بنحوه، وبألفاظ أخرى. وتقدم تخريجه ص ٤٤٧.

(٢) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١٤٢/١٠)، قال: «ومعنى قوله ﷺ: «وإن كان مائة شرط»: أنه لو شرطه مائة مرة توكيداً فهو باطل».

(٣) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢٩، ٢٨/٣١).

وشريعته العامة التي بها قوام الشخصية الإسلامية، وقد جاء في ذلك قوله ﷺ: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل» ومعناه أن كتاب الله يرفضه ويأباه.

ومن هذا الشرط لا يعترف الإسلام بشرعية (معاهدة) تستباح الشخصية الإسلامية، وتفتح للأعداء بابًا يمكنهم من الإغارة على جهات إسلامية، أو يضعف من شأن المسلمين بتفريق صفوفهم وتمزيق وحدتهم^(١).

ماروته عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»^(٢).

قال الخطابي: «في هذا بيان أن كل شيء نهى عنه النبي ﷺ من عقد نكاح وبيع وغيرهما من العقود: فإنه منقوض مردود؛ لأن قوله: «فهو رد» يوجب ظاهره إفساده وإبطاله إلا أن يدل الدليل على أن المراد به غير الظاهر، فيترك الكلام عليه لقيام الدليل فيه»^(٣).

وقال النووي: «قال أهل العربية: الرد هنا بمعنى المردود، ومعناه: فهو باطل غير معتد به، وهذا الحديث قاعدة عظيمة في رد كل البدع والمخترعات»^(٤).. وهذا الحديث، مما ينبغي حفظه واستعماله في إبطال المنكرات، وإشاعة الاستدلال به»^(٥).

(١) ينظر: الإسلام عقيدة وشريعة، الشيخ محمود شلتوت ص ٤٥٦، ٤٥٧، وينظر أيضًا: المجتمع الإسلامي في ظل الإسلام، الشيخ محمد أبو زهرة ص ٤١٢ - ٤١٤، دار الفكر العربي - القاهرة، د.ت.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور (١٧١٨)، وعند البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فهو مردود (٢٦٩٧) بلفظ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد»، وتقدم تحريجه ص ٤٤٧.

(٣) ينظر: معالم السنن مع سنن أبي داود (١٢/٥، ١٣).

(٤) يعني: في الدين، من إحداث عبادات وتشريعات. ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١١٦/١٥).

(٥) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٢/١٦)، وينظر: فتح الباري (٣٥٧/٥).



وقال ابن القيم، مبيِّناً وجه الاستدلال به في إبطال الشروط المخالفة للشرع: «وما ردّه رسول الله ﷺ لم يجز لأحد اعتباره، ولا الإلزام به وتنفيذه، ومن تفتن لتفاصيل هذه الجملة التي هي من لوازم الإيمان، تخلّص بها من آصارٍ وأغلالٍ في الدنيا، وإثم وعقوبة ونقص ثواب في الآخرة»^(١).

أن عقد المعاهدة على ما لا يجوز، عقد على محرّم؛ فلم يجز الإقرار عليه، كالبيع بشرط باطل، أو عوض محرّم^(٢).

قال أبو العباس ابن تيمية: «اتفق العلماء على أن من شرط في عقد من العقود شرطاً يناقض حكم الله ورسوله، فهو باطل»^(٣).

وقال ابن قدامة: «وفي فساد أصل العقد بها وجهان؛ بناء على الشروط الفاسدة في البيع»^(٤).

ومن نصوص الفقهاء في تقسيم شروط الهدنة وما في معناها من المعاهدات إلى صحيحة وباطلة:

قول ابن قدامة: «الشروط في عقد الهدنة تنقسم قسمين: صحيح؛ مثل أن يشترط عليهم مالاً، أو معونة المسلمين عند حاجتهم... فهذا يصح... الثاني: شرط فاسد، مثل أن يشترط رد النساء، أو مهورهن، أو رد سلاحهم، أو

(١) ينظر: إعلام الموقعين (٣/ ١٣١).

(٢) ينظر: المهذب للشيرازي (٥/ ٣٥٢).

(٣) ينظر: العقود، لابن تيمية ص ١٥، تحقيق: محمد حامد الفقي، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة السنة المحمدية-القاهرة، ط ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م. وقد سبق ذكره للاتفاق قريباً - أيضاً -.

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/ ١٦٢)، وينظر: العقود لابن تيمية ص ٢١٤، ومجموع الفتاوى (٢٩/ ١٥٥، ١٥٦).

إعطاءهم شيئاً من سلاحنا، أو من آلات الحرب، أو يشترط لهم مالا في موضع لا يجوز بذله... فهذه كلها شروط فاسدة، لا يجوز الوفاء بها»^(١).

ومن ذلك ما جاء في المعيار المعرب، بعد إيضاح أنه لا يجوز الصلح (الهدنة) عند تعيّن الجهاد، إذ جاء فيه: «فكل ما نقل في تعيين فرض الجهاد، مانع من الصلح؛ لاستلزامه إبطال فرض العين الذي هو الجهاد المطلوب به الاستنقاذ»^(٢).

وما يقع من الصلح في مثل هذه الحال، فهو مصلحة للعدو، وتمكين له، وهو مفسدة على الإسلام، فلا يكون له في نفس الأمر انبرام؛ فيجب نقضه؛ لأنه بمقتضى الشرع غير مُنبرم»^(٣).

ومن موانعها - أيضاً - أن تتناقض مع التزامات الدولة الإسلامية تجاه دولة أخرى ارتبطت معها بمعاهدة سابقة^(٤)؛ لأن المعاهدة الأولى - إذا كانت شرعية - يجب الوفاء بها، فالتزام ما يناقضها إخلال بها، ونقض لها، وهو ما لا يجوز إلا عند وجود مبرر شرعي لذلك.

وحاصل ما تقدم أن القواعد الإسلامية العليا تعتبر هي الضابط والمعيار الذي يحكم وفقاً له على صحة أية معاهدة دولية في الإسلام، وبحيث يتم تعديل هذه الأخيرة وفقاً لتلك القواعد (وليس العكس)^(٥)، أو الحكم بانقضائها إذا

(١) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/ ١٦١، ١٦٢).

(٢) ينظر: المعيار المعرب للونشريسي (٢/ ٢٠٨)، ضمن فتوى يحسن الرجوع إليها.

(٣) ينظر: المعيار المعرب (٢/ ٢٠٨، ٢٠٩).

(٤) بعض الباحثين يذكر ذلك شرطاً. ينظر - مثلاً - المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص ٥٩.

(٥) يقول الدكتور عمر أبو بكر: «ولما كانت قواعد الشريعة الإسلامية منزلة من عند الله سبحانه وتعالى فهي بطبيعة الحال تحوز سموّاً على قواعد القانون الدولي العام الوضعي؛ وعليه فلا



خالفتها^(١).

حكم المعاهدة التي اشترط فيها شرط يؤدي إلى مخالفة نص شرعي:

اتفق الفقهاء على إبطال الشرط الذي يؤدي إلى مخالفة نص شرعي^(٢)، أما العقد المتضمن هذا الشرط؛ فقد اختلف الفقهاء في حكمه؛ فذهب المالكية والحنابلة في وجه لهم، إلى صحة العقد وإبطال الشرط، واحتجوا بخبر بريرة^(٣).

يمكن إعمال المبدأ الدولي والذي يستلزم على الدول أن تلائم بين تشريعاتها الداخلية وقواعد القانون الدولي بحيث لا تكون مخالفة لأحكام القانون الدولي وإلا تحملت تبعه المسؤولية الدولية، وأيضاً المبدأ الذي يستلزم بأنه لا يمكن للدول أن تحتج بأحكام دساتيرها إذا كانت مخالفة لقواعد القانون الدولي أو لالتزاماتها الدولية التي تقع على عاتقها.

فسلطان الإرادة منعدم أمام تلك القواعد؛ لذلك فلا يمكن أن تقوم الدول الإسلامية بإعمال مبدأ الملاءمة الذي يتطلبه القانون الدولي، والذي ينص على أن تلائم الدول بين تشريعاتها الداخلية بحيث لا تتعارض مع التزاماتها الدولية، وأيضاً عدم الاحتجاج بالتشريعات الداخلية للتحلل من الالتزامات الدولية.

ينظر: المسؤولية الدولية في نطاق القانون الدولي والشرعية الإسلامية، د. عمر أبو بكر باخشب ص ١٥، ١٦، دراسات دولية، جمعية الدراسات الدولية - تونس، عدد (٢٦) أبريل ١٩٨٨ م.

(١) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا ص ٧٥.

(٢) ينظر: نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، د. حسن علي الشاذلي ص ٦٦٣.

(٣) ينظر: عقد الجواهر الثمينة (١/ ٤٩٧)، والشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٢/ ٢٠٦)، وبداية المجتهد (٢/ ١٥٩)، والمغني (٩/ ٥١٧-٥١٩)، والشرح الكبير لابن قدامة (٩/ ٥٦٨، ٥٦٩)، والمبدع (٣/ ٤٠٠، ٤٠١).

ونص خبر بريرة كما عند البخاري في الصحيح (٢١٦٨) ومسلم (١٥٠٤) - وتقدم تخريجه ص ٤٤٧ - عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: جَاءَنِي بَرِيرَةُ، فَقَالَتْ: كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ، فِي كُلِّ عَامٍ وَفِيَّ، فَأَعْيَنَنِي، فَقُلْتُ: إِنْ أَحَبَّ أَهْلُكَ أَنْ أَعِدَّاهُمْ، وَيَكُونَ وَلَؤُكَ لِي فَعَلْتُ، فَذَهَبْتُ بِرَبِيرَةٍ إِلَى أَهْلِهَا، فَقَالَتْ هُمْ، فَأَبَوْا ذَلِكَ عَلَيْهَا، فَجَاءَتْ مِنْ عِنْدِهِمْ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ، فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ عَرَضْتُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَأَبَوْا إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْوَلَاءُ هُمْ، فَسَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ، فَأَخْبَرَتْ عَائِشَةَ النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: «خُذِيهَا وَاشْرُطِي لَهُمُ الْوَلَاءَ، فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ»، فَقَعَلَتْ عَائِشَةُ، ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي النَّاسِ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «أَمَّا بَعْدُ، مَا بَالُ رَجَالٍ يَشْرُطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، مَا كَانَ مِنْ شَرِّ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ

لكن في «المغني» و«الشرح»: إذا شرط لكل واحد نقضها متى شاء؛ فإنه ينبغي أن لا يصح وجهًا واحدًا؛ لأن طائفة الكفار يبنون على هذا الشرط، فلا يحصل الأمن من الجهتين فيفوت معنى الهدنة^(١).

أما الحنفية^(٢) والشافعية والحنابلة في الوجه الآخر فذهبوا إلى فساد العقد^(٣).

إذا عقدت المعاهدة بشرط أن يدفع المسلمون للأعداء مالاً؛

اختلف العلماء في جواز ذلك الشرط على قولين:

مِائَةٌ شَرْطٌ، فَضَاءُ اللَّهِ أَحَقُّ، وَشَرَطُ اللَّهِ أَوْثَقُ، وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَغْنَى.

(١) ينظر: المغني (٥١٧/٩ - ٥١٩)، والشرح الكبير لابن قدامة (٥٦٨/٩، ٥٦٩)، والمبدع (٤٠١، ٤٠٠/٣).

(٢) يفرق الحنفية بين العقود المقترنة بالشرط الفاسد بين عقود المعاوضات المالية؛ كالبيع والإجارة والصلح على مال؛ فقالوا بفساده بالشرط الفاسد، وأما العقود التي ليس الغرض منها المعاوضة المالية؛ كالنكاح وعقود الولايات والتوثيقات؛ فقالوا: لا يبطلها الشرط الفاسد. وفسر ابن عابدين في حاشيته على الدر المختار (٣٤٤-٣٤٥/٤) سبب هذه التفرقة بقوله: «لأنَّ الشُّرُوطَ الْفَاسِدَةَ مِنْ بَابِ الرَّبَا، وَهُوَ فِي الْمَعَاوَضَاتِ الْمَالِيَّةِ لَا غَيْرَ، لِأَنَّ الرَّبَا هُوَ الْفَضْلُ الْحَالِي عَنْ الْعَوَضِ، وَحَقِيقَةُ الشُّرُوطِ الْفَاسِدَةِ كَمَا مَرَّ هِيَ زِيَادَةٌ مَا لَا يَفْتَضِيهِ الْعَقْدُ وَلَا يَلَايُمُهُ، فَيَكُونُ فِيهَا فَضْلٌ خَالٍ عَنِ الْعَوَضِ وَهُوَ الرَّبَا، وَلَا يَتَصَوَّرُ ذَلِكَ فِي الْمَعَاوَضَاتِ الْغَيْرِ الْمَالِيَّةِ وَلَا فِي التَّبَرُّعَاتِ بَلْ يَفْسُدُ الشَّرْطُ وَيَصِحُّ التَّصَرُّفُ». رد المحتار على الدر المختار (٢٤١/٥).

وقد حرر ابن عابدين في حاشيته على الدر (٢٥٣/٥) العقود والتصرفات التي لا تفسد بالشروط الفاسدة لعدم المعاوضة المالية في خمسة وثلاثين عقدًا، وذكر منها: «أمان النفس وَعَقْدُ الذِّمَّةِ» فَإِنَّ الْإِمَامَ إِذَا فَتَحَ بِلَدَةً وَأَقْرَأَ أَهْلَهَا عَلَى أَمْلَاكِهِمْ وَشَرَطُوا مَعَهُ فِي عَقْدِ الذِّمَّةِ أَنْ لَا يُعْطُوا الْحِزْيَةَ بِطَرِيقِ الْإِهَانَةِ كَمَا هُوَ الْمَشْرُوعُ، فَالْعَقْدُ صَحِيحٌ، وَالشَّرْطُ بَاطِلٌ.

(٣) ينظر: فتح القدير (٢١٨/٥)، وحاشية الدر المختار لابن عابدين (٣٤٣/٤) ومابعدهما، والوجيز (٢٠٣/٢)، وروضة الطالبين (٣٣٤/١٠، ٣٣٥)، والغرر البهية في شرح البهجة الوردية، لتركيا الأنصاري (٤٣٣/٢)، المطبعة الميمنية، د.ت، ونهاية المحتاج شرح المنهاج للرملي (٦٥/٣)، والمغني (٥١٧/٩ - ٥١٩)، والشرح الكبير لابن قدامة (٥٦٨/٩، ٥٦٩)، والمبدع (٤٠١، ٤٠٠/٣).



الأول: أن ذلك لا يجوز إلا في حال الضرورة، خوفاً من الهلاك على أنفسهم، وتعين ذلك سبيلاً للنجاة. فأمّا إذا كان بالمسلمين قوة عليهم، فإنه لا يجوز المواجهة بهذه الصفة؛ لأن فيها التزام الريية والتزام الذلّ، وليس للمؤمن أن يذلّ نفسه وقد أعزه الله تعالى.

وهذا قول جماهير العلماء من الحنفية والشافعية والحنابلة، والأوزاعي، وهو أحد القولين عند المالكية، حيث أجازوا مثل هذه المواجهة في حال ضعفهم وقوة أعدائهم والخوف من استئصال المسلمين، أو إذا كان بيد الأعداء أسرى من المسلمين يجب افتداؤهم^(١).

قال الإمام محمد بن الحسن: «إن كان المسلمون بمدينة قد حاصروهم بها العدو، فسألمهم العدو المواجهة سنين على أن يؤدوا ذلك إلى المشركين وهم يخافون الهلاك على أنفسهم وقد علموا أن الصلح خير لهم؛ فلا بأس بهذا على هذا الوجه»^(٢).

وقال في «السير الكبير»: «وإذا خاف المسلمون المشركين فطلبوا موادعتهم فأبى المشركون أن يوادعوهم حتى يعطيهم المسلمون على ذلك مالا، فلا بأس بذلك عند

(١) ينظر: الخرشبي على خليل (٢/٤٤٩)، بداية المجتهد (١/٣٨٨)، والبيان والتحصيل (٣/٨٠)، والمعار العرب (٢/٢١٠، ٢١١)، وعقد الجواهر الثمينة (١/٤٩٧)، الأم (٤/١١٠، ١١١)، وروضة الطالبين (١٠/٣٣٥)، والمهذب مع تكملة المجموع (١٨/٢٢٣)، والأشباه والنظائر للسيوطي ص ٤٩١، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ص ٢٣٣، والمغني (١٠/١١٥)، والمحرم في الفقه (٢/١٨٢)، والإنصاف (٤/٢١١)، وكشاف القناع (٣/١٠٤)، والبحر الزخار لابن المرتضى (٦/٤٤٧)، واختلاف الفقهاء ص ١٧١، ١٧٢، وأحكام القرآن لابن العربي (٢/٨٧٦)، ومراتب الإجماع لابن حزم ص ١٢٢، وفتح الباري (٦/٢٧٦).

(٢) ينظر: كتاب السير من الأصل ص ١٦٥، والفتاوى الهندية (٢/١٩٦)، وفتح القدير (٤/٢٩٦)، وحاشية ابن عابدين (٤/١٣٣)، وتبيين الحقائق (٣/٢٤٦)، ومجمع الأنهر (١/٦٣٧)، والاختيار لتعليل المختار (٤/١٩١).



تحقق الضرورة؛ لأنهم لو لم يفعلوا وليس بهم قوة دفع المشركين ظهرُوا على النفوس والأموال جميعاً، فهم بهذه المِوادة يجعلون أموالهم دون أنفسهم، وقد قال رسول الله ﷺ لبعض أصحابه: «اجعل مالك دون نفسك، ونفسك دون دينك»^(١)...

ولا بأس بدفع بعض المال على سبيل الدفع عن البعض إذا خاف ذهاب الكل، فإنهم إن ظهرُوا على المسلمين وتغلبوا عليهم أخذوا جميع الأموال وسبوا الذراري، فدفع بعض المال ليسلم المسلمون وذراريهم وسائر أموالهم أهون وأنفع.

واستدل الجمهور على ذلك بقصة الأحزاب، فإنه لما حصر رسول الله ﷺ وأصحابه ﷺ يومئذ بضعة عشرة ليلة حتى خلص إلى كل امرئ منهم الكرب... أرسل إلى عيينة بن حصن: «أرأيت لو جعلت لك ثلث ثمار الأنصار أترجع بمن معك من غطفان، وتخذل بين الأحزاب؟»^(٢).

ففي هذا الحديث بيان أن عند الضعف لا بأس بهذه المِوادة، فقد رغب فيها رسول الله ﷺ حين أحس بالمسلمين ضعفاً.

وعند القوة لا تجوز هذه المِوادة، فإنه لما قالت الأنصار ما قالت، علم رسول الله ﷺ منهم القوة فشق الصحيفة. وفيه دليل أن فيها معنى الاستدلال، ولأجله كرهت الأنصار دفع بعض الثمار، والاستدلال لا يجوز أن يرضى به المسلمون إلا

(١) لم أقف عليه مرفوعاً، وأخرجه بنحوه - من كلام جندب بن عبد الله - البيهقي في شعب الإيمان (٣/ ١٨١) ح (١٥٢٥)، وابن حجر في المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية (١٣/ ١٤٩) ح (٣١٣٤) تنسيق: د. سعد بن ناصر الشثري، دار العاصمة، دار الغيث - السعودية، ط ١ - ١٤١٩هـ. وقال ابن حجر: صحيح موقوف.

(٢) ينظر: السير الكبير (٥/ ١٦٩٣)، المبسوط (١٠/ ٨٧)، وتقدم تخريج الحديث ص ٤٩٩.



عند تحقق الضرورة^(١).

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشافعي رحمه الله: «ولا خير في أن يعطيهم المسلمون شيئاً بحال على أن يكفوا عنهم؛ لأن القتل للمسلمين شهادة، وإن الإسلام أعزُّ من أن يُعطى مشرك على أن يكفَّ عن أهله، قاتلين ومقتولين، ظاهرين على الحق، إلا في حال واحدة وأخرى أكثر منها.

وذلك أن يلتحم قوم من المسلمين؛ فيخافون أن يُضْطَلَّكُوا لكثرة العدو وقِلَّتْهم وخَلَّةٍ فيهم، فلا بأس أن يُعطوا في تلك الحال شيئاً من أموالهم، على أن يتخلصوا من المشركين؛ لأنه من معاني الضرورات، يجوز فيها ما لا يجوز في غيرها، أو يؤسر مسلم فلا يخلى إلا بفدية، فلا بأس أن يفدى؛ لأن رسول الله ﷺ فدى رجلاً من أصحابه أسره العدو برجلين^(٢).

القول الثاني: أنه لا ينبغي لهم أن يوادعوهم على أن يؤدي إليهم المسلمون في كل سنة ما لا معلوماً؛ لأن ذلك بمنزلة الجزية والصَّغار، فلا ينبغي أن يبايعوهم على ذلك، ويقاتلونهم حتى يحكم الله بينهم.

(١) ينظر: السير الكبير، مع شرح السرخسي (٥/١٦٩٢، ١٦٩٣)، والمبسوط (١٠/٨٧، ٨٨)، وينظر أيضاً: الخراج لأبي يوسف ص ٢٢٥، وتبيين الحقائق (٣/٢٤٦)، وفتح القدير (٤/٢٩٥، ٢٩٦)، وأحكام القرآن للجصاص (٣/٧٠)، والبحر الرائق (٥/٨٥)، والفتاوى الهندية (٢/١٩٧).

(٢) ينظر: الأم للشافعي (٤/١١٠). والحديث أخرجه البيهقي في الكبرى (٩/٣٧٨) ح (١٨٨٢٦)، وابن المنذر في الأوسط (١١/٣٣٥) ح (٦٦٩٦)، عن عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ فَدَى رَجُلًا بِرَجُلَيْنِ. وأخرجه مسلم مطولاً، كتاب النذر، باب لا وفاء لنذر في معصية الله... (٣/١٢٦٢) ح (١٦٤١). وينظر: التلخيص الحبير (٤/٢٨٩-٢٩٠).

وهذا قول الحسن بن زياد من أصحاب أبي حنيفة، و المازري من المالكية^(١).
وهذا الرأي فيه ما يتسق مع عزة المسلم وحميته، فهو بين إحدى الحسنين إما النصر وإما الشهادة^(٢).

هذه هي أهم الشروط الموضوعية لصحة المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية.
وهناك شروط أخرى لازمة لم نتعرض لها تفصيلاً، منها ألا يكون موضوع المعاهدة مستحيلاً.

وقد عبر فقهاء المسلمين عن الشرط المستحيل تارة بالشرط «غير المقدور»، وتارة بالشرط «غير الممكن»، والمؤدى في الجميع واحد، وهو عدم القدرة على الوفاء.
وقد عرفوا أيضاً الاستحالة بنوعيتها: القانونية والمادية، وسواء كانت هذه الأخيرة عقلية أو عادية^(٣).

الشروط الزمنية: وتتمثل هذه الشروط عادة في:

أ- تأريخ المعاهدة. ب- تحديد مدة سريانها.

أولاً: تأريخ المعاهدات الدولية في الإسلام:

يلعب كتابة تاريخ إبرام المعاهدات دوراً هاماً في بيان نطاق تطبيقها، خصوصاً فيما يتعلق بالمسائل التي تحكمها، وتلك التي تخرج عن نطاق تطبيقها من الناحية الزمنية؛ كعدم سريانها بأثر رجعي على المسائل التي وقعت قبل

(١) ينظر: اختلاف الفقهاء للطبري ص ١٩، ٢٠، وينظر: بدائع السلك (٢/ ٥٧٧).

(٢) ينظر: المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية ص ٦٦.

(٣) يراجع تفصيلات الشرط المستحيل في الفقه الإسلامي في: نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، د. حسن الشافلي ص ٦٦٩-٦٧٣.



إبرامها، أو سريانها بأثر فوري ابتداء من تاريخ إبرامها.. إلخ^(١).

والأصل في التاريخ ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه كتب إلى عماله: «إذا كتبتُم إليّ فاذكروا التاريخ في الكتاب»^(٢).

وقد أشار ابن عبد ربه إلى أهمية كتابة التاريخ بالنسبة لأية وثيقة مكتوبة؛ لأنه لا يدل على تحقيق الأخبار وقرب عهد الكتاب وبعده إلا بالتأريخ^(٣).

بل يقرر الإمام الشيباني ضرورة أن يكتب مدة وتاريخ المعاهدة في البداية والنهاية. وهكذا بخصوص عقد المودعة يؤكد على أنه يجب أن يذكر في البداية، ويكتب مرة أخرى في نهاية المعاهدة للتأكيد^(٤).

ثانيًا: تحديد مدة سريان المعاهدات والأحلاف:

اتفق الفقهاء على أن من شروط عقد الهدنة: أن لا تكون مؤبدة؛ وليس في الشريعة معاهدة مؤبدة^(٥)، غير معاهدة الذمة (عقد الذمة)^(٦).

(١) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د. أحمد أبو الوفا ص ٧٦-٧٧.

(٢) ينظر: شرح كتاب السير الكبير للشيباني (١٧٨١/٥)، وأحكام القرآن لابن العربي (٧٨١/٢).

(٣) ينظر: العقد الفريد، ابن عبد ربه (٢٤٢/٤)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م.

(٤) ينظر: شرح كتاب السير الكبير للشيباني (١٧٨٢/٥ - ١٧٨٣).

(٥) ينظر: شرح السير الكبير للسرخسي (١٧٨٢/٥)، وفتح القدير لابن الهمام (٤٥٦/٥)، وقوانين الأحكام لابن جزى ص ١٣٥، وحاشية الدسوقي (٢٠٦/٢)، وفتاوى الشيخ عlish (٣٩٢/١١)، والمعيّار المعرب (٢٠٨/٢)، والأم (٢٠٠/٤)، وروضة الطالبين (٥٢١/٧)، والمغني مع الشرح الكبير (٥٠٩/١٠)، والإنصاف (٢١٢/٤)، والسيّل الجرار للشوكاني (٥٦٥/٤). وينظر: اختلاف الفقهاء للطبري ص ١٤، والبحر الزخار لابن المرتضى (٤٤٨/٦).

وشدّ بعض أهل العصر - ممن سبق بيان رأيهم فيما عبروا عنه بأصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر - مخالفًا في ذلك، ينظر ما سبق ص ٤٢٢-٤٢٣، وينظر: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص ٧٨، ٧٩، والشريعة الإسلامية والقانون الدولي، علي منصور ص ٣٧٥-٣٧٩، وأثار الحرب في الفقه الإسلامي، للزحيلي ص ٣٥٩.

قال الطبري: «أجمعوا أن موادة أهل الشرك من عبدة الأوثان ومصالحة أهل الكتاب على أن أحكام المسلمين عليهم غير جائزة إلى الأبد، باطلة إذا كان بالمسلمين قوة على حربهم»^(٢).

وعليه؛ فلا يجوز أن يعقد المسلمون معاهدة هدنة وصلاح مؤبدة، وإنما الجائز عقدها على أن يكون لها أمد تنتهي عنده.

ومن أدلة منع التأييد: النصوص الآمرة بالجهاد، والمحرضة على القتال؛ وذلك أن تأييد المعاهدات يؤدي إلى ترك الجهاد بالكلية^(٣).

ويدل له الإجماع - أيضاً - فقد حكى الإجماع والاتفاق على ذلك غير واحد من العلماء، منهم ابن جرير الطبري^(٤)، وشمس الدين ابن القيم^(٥). بل لقد جاء التعبير عن الهدنة بلفظ «المدة»^(٦).

ومما سبق يتبين أنه لا صلح دائماً مع غير الذميين، الذين تؤخذ منهم الجزية العنوية، أو الصلحية، والقول بالصلح الدائم مُحدث^(٧)، يخالف النصوص

(١) فهو عقد مؤبد، والذميون من رعايا الدولة الإسلامية. ينظر - مثلاً -: مغني المحتاج (٢/٢٣٦)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/٤٧٥، ٤٧٦)، والروضة الندية للحنوف (٢/٧٦١).

(٢) ينظر: اختلاف الفقهاء للطبري، كتاب الجهاد والجزية والمحاربين ص ١٤.

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/١٥٤)، ونهاية المحتاج للرملي (٨/١٠٧)، والسييل الجرار للشوكاني (٤/٥٦٥).

(٤) ينظر: اختلاف الفقهاء للطبري ص ١٤.

(٥) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/٤٧٧).

(٦) ينظر: البخاري، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي، ح (٧)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كتاب النبي ﷺ إلى هرقل، ح (١٧٧٣).

(٧) تدل نصوص الفقهاء، وتراجم أبواب الحديث وشروحه، وكتب أحكام القرآن وتفسيره، على أنه لا فرق بين الهدنة والصلح، فهي من قبيل المترادف، وتقسيم الفقهاء للعهود يبين ذلك، ينظر على سبيل المثال: البناية في شرح الهداية، للعيني (٦/٥١٤)، ومابعدهما، والمعيار المعرب،



الشرعية، والإجماع على حرمة تأييد المعاهدات.

وبهذا يُعلم أن من أجاز تأييد المعاهدات من المعاصرين^(١)، فقد أحدث وخالف الإجماع، ولا مستند له في القول بالتأييد.

تحرير محل البحث في هذه المسألة:

مما سبق؛ فإن محل البحث هنا ليس شرط عدم تأييد المعاهدة؛ لأن هذا الشرط - إن سُلّم وصفه شرطاً لا مانعاً - فإنه داخلٌ في شروط صحة العقود والتصرفات.

وإنما محل البحث هنا: أمد المعاهدة ذاته؛ هل يتقيد بمدة معينة لا يزداد عليها؟ أو أن الأمر في تقييدها موكول إلى نظر الإمام؟

للونشريسي (٢/ ٢١٠)، ومغني المحتاج، للشربيني (٤/ ٢٣٦)، وتكملة المجموع شرح المذهب، للمطيعي (٢١/ ٣٧٧)، والمغني مع الشرح الكبير (٥/ ٣)، وفتح الباري لابن حجر (٦/ ٣١٨)، وأحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٨٦٥)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/ ١٧)، و(٨/ ٢٧)، والمصباح المنير للفيومي ص ٢٤٣.

وذكر بعض الباحثين المعاصرين أن من الفقهاء من استعمل لفظ الهدنة بمعنى المعاهدة التي تبرم بعد إضرام الحرب، ثم استعمل لفظ الصلح إذا انتقلت الهدنة من التوقيت البدائي إلى المصالحة المبنية على أسس تضمنت إيقاف الحرب زمناً، يمكن أن يتسم فيه الصعداء، كما حدث قبل فتح مكة؛ إذ سميت الهدنة صلح الحديبية. ينظر: أحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، لخالد الجميلي ص ٥٥.

وقال ابن قدامة: «الصلح معاهدة يتوصل بها إلى الإصلاح بين المختلفين ويتنوع أنواعاً؛ صلح بين المسلمين وأهل الحرب، وصلح بين أهل العدل وأهل البغي، وصلح بين الزوجين إذا خيف الشقاق» المغني (٥/ ٣).

وفي مغني المحتاج: «والعقود التي تفيدهم [أي الكفار]... أمان وجزية وهدنة؛ لأنه إن تعلق بمحصور فالأمان، أو بغير محصور؛ فإن كان إلى غاية فالهدنة، وإلا فالجزية، وهما مختصان بالإمام بخلاف الأمان» مغني المحتاج (٤/ ٢٣٦). فهذا يدل على أن الهدنة والصلح عند الفقهاء في باب الهدنة شيء واحد؛ وليس هناك صلح دائم مع غير الذميين، الذين هم من رعايا دولة الإسلام. ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية، لسعد العتيبي (١/ ٥٨٢) (الهامش).

(١) ينظر - مثلاً - : العلاقات الدولية في الإسلام لوهبة الزحيلي ص ١٣٩، إذ بين تقعيد القائلين به.

ثم إذا كان الأمر فيه موكولاً إلى نظر الإمام: أيشترط النص على مدة معينة؟ أو أنه لا يلزم تقييد أمدّها بمدة معينة محددة؛ فيجوز أن يكون أمدّها مطلقاً عن التوقيت، مع وجود حد تنتهي عنده؟

هذا هو محل البحث في هذه المسألة؛ وهو محل خلاف^(١)، حيث اختلف الفقهاء في هذه المسألة على النحو التالي:

القول الأول: إن المعاهدة تتقيد بمدة معينة غير مطلقة، وأن الأمر في تقييد مدتها موكول إلى اجتهاد الإمام ونظره على ما يراه أصلح من الإطالة أو عدمها. وهذا قول الحنفية^(٢)، والمالكية^(٣)، والحنابلة في الصحيح من المذهب^(٤)، وهو

(١) ولعل أهم أسباب الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى:

- الاختلاف في المدة المذكورة في واقعة صلح الحديبية؛ أهي توقيت ثابت وتشريع لازم لأكثر مدة الهدنة، لا تجوز الزيادة عليه؛ لأنه أقصى ما حفظ عن رسول الله ﷺ أنه هادن قومًا، أم أنها التوقيت الذي اقتضته المصلحة اللائقة بالحال في هذه الواقعة، فلا يلزم التزامه، بل مردّ الأمر فيه ما يراه الإمام مفيداً للمصلحة التي يراد اجتلابها به؟. ينظر: الأوسط لابن المنذر (٣١٣/١١)، ويراجع: المنثور للزركشي (١٩٥/٣)، ونهاية المطلب للجويني (٧/٢٢٢ أ).

- الاختلاف في مدلول لفظة (الإطلاق)؛ حيث اعتبره المانعون رديف التأييد في المعنى، بينما المجيزون يرونه مغايراً، ومنهم من يفرق بين الإطلاق عن المدة، والإطلاق عن الشرط أو الصفة. ينظر: الحاوي الكبير (٤٠٩/١٨).

- ظنّ المانعين لإطلاق مدة الهدنة، أنها إذا كانت مطلقة تكون لازمة مؤبدة كالذمة، وهذا لا يجوز بالاتفاق؛ بينما يرى المجيزون أنها إذا كانت مطلقة، لم يمكن أن تكون لازمة التأييد، بل متى شاء نقضها. ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٤٧٧/٢).

(٢) ينظر: الاختيار للموصلي (١٢١/٤)، وفتح القدير لابن الهمام (٤٥٦/٥)، والبنية للعيني (٥١٥/٦)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٢٤٥/٣)، ومجمع الأنهر لشيخه زاده (٤١٦/٢).

(٣) ينظر: عقد الجواهر الثمينة لابن شاس (٤٩٧/١)، والأحكام الشرعية لابن جزي ص ١٣٥، والكافي لابن عبد البر (٤٦٩/١)، والمتقى للباجي (١٥٩/٣)، والذخيرة للقرافي (٤٤٩/٣)، وإكمال المعلم للقاضي عياض (١٥٣/٦)، والتاج والإكليل للمواق (٦٠٤/٤)، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢٠٦/٢)، وفتاوى عليش (٣٩٢/١).



وجه عند الشافعية ضعفه بعضهم^(٢)، وقال بعضهم: هو متجه^(٣).

القول الثاني: أن الهدنة تقيّد بمدة معينة غير مطلقة، وأن الأمر في تقيّد مدتها موكول إلى اجتهاد الإمام ونظره، على ما يراه أصلح، بشرط أن لا تزيد مدتها عن سنة حال القوة، ولا عن عشر سنين حال الضعف.

وهذا القول هو المذهب عند الشافعية^(٤)، ووافقهم بعض الحنابلة في منع زيادة مدة الهدنة على عشر سنين، في رواية عندهم^(٥).

القول الثالث: أن الهدنة لا يلزم تقيّد أمدها بمدة معينة محددة؛ بل يجوز أن تكون كذلك، ويجوز أن يكون أمدها مطلقاً عن التوقيت، وأن الأمر في ذلك

(١) ينظر: رؤوس المسائل الخلافية، الحسين بن محمد العكبري (٨٠٢/٥)، تحقيق: د. ناصر بن سعود السلامة، دار إشبيلية-الرياض، ط ١-١٤٢١ هـ، والجامع الصغير للقاضي أبي يعلى ص ٣٣٦، تحقيق: د. ناصر السلامة، دار أطلس-الرياض، ط ١-١٤٢١ هـ، والمغني لابن قدامة (١٥٥/١٣)، والكافي لابن قدامة (٥٧٤/٥)، والإنصاف للمرداوي (٢١٢/٤).

(٢) ينظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٧٦/١٨)، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، دار المنهاج-جدة، ط ١-١٤٢٨ هـ-٢٠٠٧ م، والوسيط في المذهب، أبو حامد محمد الغزالي (٩٠/٧)، تحقيق: أحمد إبراهيم ومحمد تامر، دار السلام-القاهرة، ط ١-١٤١٧ هـ، وروضة الطالبين للنووي (٥٢١/٧).

(٣) ينظر: الغاية القصوى في دراية الفتوى، عبد الله بن عمر البضاوي (٩٦١/٢)، تحقيق: علي محيي الدين القره داغي، دار البشائر الإسلامية-بيروت، ط ١-٢٠٠٨ م.

(٤) ينظر: الأم للشافعي (١٨٨/٤-١٩٠)، والحاوي الكبير للساوري (٤٠٧/١٨)، ونهاية المطلب للجويني (٧٦/١٨)، والوسيط للغزالي (٨٩/٧)، والبيان للعمرائي (٣٠٢/١٢)، (٣٠٣)، وروضة الطالبين للنووي (٥٢١/٧)، وتحرير الأحكام لابن جماعة ص ٢٣٢.

(٥) ينظر: رؤوس المسائل الخلافية للعكبري (٨٠٢/٥)، والمغني لابن قدامة (١٥٥/١٣)، والكافي، له (٥٧٤/٥)، والإنصاف للمرداوي (٢١٢/٤)، قال: «استظهره القاضي، واختاره أبو بكر»، وقال ابن تيمية: إن هذا القول مخالف لأصول أحمد. ينظر: القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية ص ٢٦٨، تحقيق: د. أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي-الرياض، ط ١-١٤٢٢ هـ.

موكول إلى اجتهاد الإمام ونظره على ما يراه أصلح من الإطالة أو عدمها؛ بشرط أن لا تكون مؤبدة.

وهذا القول، هو ظاهر كلام الإمام الشافعي في الأم^(١)، وقال به عدد من العلماء، منهم: الكاساني^(٢) من الحنفية، وابن العربي^(٣) من المالكية، والماوردي^(٤)، والبعوي^(٥)، والحافظ ابن حجر^(٦)، وابن جماعة^(٧)، من الشافعية، وأبو العباس ابن تيمية^(٨)، وابن القيم^(٩) من الحنابلة، واشتهر هذا القول عنهما، وعبارتهما فيه أصرح.

الأدلة ومناقشتها:

(١) ينظر: الأم (٤/١٨٩)، ونص كلامه: «وليس للإمام أن يهادن القوم من المشركين على النظر إلى غير مدة هدنة مطلقة؛ فإن الهدنة المطلقة على الأبد، وهي لا تجوز لما وصفت؛ ولكن يهادنهم على أن الخيار إليه، حتى إن شاء أن ينبذ إليهم، فإن رأى نظرًا للمسلمين أن ينبذ فعل، وينظر: مختصر المزني [مع الحاوي الكبير] (١٨/٤٠٧)، ونصه: «فإن ارتد [هكذا] يهادن إلى غير مدة على أنه متى بدا له نقض الهدنة فجائز»، وليس ثم فرق بين ما ذكره الإمام، وما ذكره مقرر هذا القول من المحققين إلا صيغة التعبير عنه؛ إذ لم يقيد الشافعي - في هذه الحال، بما قيده به عدد من أتباع مذهبه، بأن لا يزيد على عشر سنين. والله تعالى أعلم. وينظر: المذهب للشيرازي (٥/٣٤٩)، ومغني المحتاج للشربيني (مع منته: المنهاج) (٤/٢٦١)، والمجموع شرح المذهب - تكملة المطيعي (٢١/٣٨٧)، وترجم البيهقي في السنن الكبرى، فقال: «باب المهادنة إلى غير مدة» (٩/٢٢٤).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٩/٤٣٢٧).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٤/١٧٧٧).

(٤) ينظر: الحاوي الكبير (١٨/٤٠٨).

(٥) ينظر: شرح السنة (١١/١٦١).

(٦) ينظر: فتح الباري (٦/٢٨٢).

(٧) ينظر: تحرير الأحكام ص ٢٣٢.

(٨) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢٩/١٤٠، ١٤١)، والاختيارات الفقهية ص ٣١٥.

(٩) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/٤٧٦) وما بعدها.



أولاً: أدلة أصحاب القول الأول: استدل أصحاب القائلون إن الهدنة تنقيد بمدة معينة غير مطلقة، وأن الأمر في تنقيد مدتها موكول إلى اجتهاد الإمام ونظره، بالكتاب والسنة والمعقول:

أ- الكتاب:

- قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾

[الأنفال: ٦١].

وجه الدلالة من الآية: قالوا: جاءت الآية مطلقة عن التنقيد بمدة؛ فتشعر المهادنة في المدة التي تتعين الخيرية فيها؛ وإن كانت أكثر من عشر سنين^(١).
ب- السنة:

- ما ثبت من فعل النبي ﷺ في صلح الحديبية؛ إذ إن تحديد مدة المهادنة فيها بعشر، هو ما اقتضته المصلحة اللائقة بالحال في تلك الواقعة؛ وليس حدًا ثابتًا - لا يجوز تجاوزه عند اقتضاء المصلحة^(٢).

فكانت هذه المدة المروية من المقدرات التي لا تمنع الزيادة والنقصان؛ لأن مدة المهادنة تدور مع المصلحة وهي قد تزيد وقد تنقص^(٣).

ج- المعقول: وذلك من ثلاثة أوجه:

الأول: أن مشروعية عقد الهدنة معلق برؤية الإمام المصلحة فيه؛ وقد تتفق المصالح في المدة اليسيرة والكثيرة؛ فوجب اعتبار ما يرى الإمام المصلحة فيه من

(١) ينظر: تبين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٤٥، ٢٤٦).

(٢) ينظر: نهاية المطلب للجويني (١٨/ ٧٦).

(٣) ينظر: العناية على الهداية لمحمد بن محمود البابرتي (٥/ ٤٥٦).

المُدّد؛ كسائر ما تناط مشروعيته برؤية ولي الأمر المصلحة فيه^(١).

الثاني: أن المعنى الذي علّل به جواز الهدنة - وهو حاجة المسلمين أو ثبوت مصلحتهم - وهذا قد يتحقق في مدة تزيد على العشر؛ فحيث وجدت الحاجة أو المصلحة؛ جاز عقد الهدنة؛ ولو زادت مدتها، على عشر سنين؛ تحصيلًا للمصلحة^(٢).

الثالث: أن الهدنة تجوز في أقل من عشر؛ فجازت في أكثر منها؛ كمدة الإجارة^(٣).

الرابع: أن ما يشترط فيه الأجل من العقود، كالأجال في الديون والإيجارات، لم يتقدر بهذه المدة^(٤)، فكذلك هنا لا يحد أمد الهدنة بمدة يمنع تجاوزها، وإنما أمدها ما تقتضيه المصلحة التي أنيطت مشروعية الهدنة بها من المدد.

وأما دليلهم على اشتراط تقدير مدة الهدنة؛ قلّت أو كثرت؛ فقالوا: لأن ما وجب تقديره وجب أن يكون معلومًا؛ كخيار الشرط^(٥)؛ إذ إن كل عقد كانت المدة ركنًا فيه لا يكون إلا مؤقتًا، كالإجارة والمساقاة والهدنة^(٦).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن التمثيل بالهدنة للتقعيد المذكور، لا يسلم؛ حيث إنه استدلال بتقعيد أغلبي لا كلي؛ بدليل انتقاضه هنا؛ إذ إن عامة عهود النبي ﷺ

(١) ينظر: التمام لما صح في الروايتين والثلاث والأربع عن الإمام، والمختار من الوجهين عن أصحابه العرانيين الكرام، القاضي محمد بن محمد بن الفراء (٢/٢٨)، تحقيق: د. عبد الله بن محمد الطيار ود. عبد العزيز بن محمد المدّ الله، دار العاصمة - الرياض، ط ١ - ١٤١٤ هـ، ورؤوس المسائل الخلافية للعكبري (٨٠٢/٥).

(٢) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٥/٤٥٦)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/١١٢).

(٣) ينظر: كشاف القناع للبهوتي (٣/١١٢).

(٤) ينظر: رؤوس المسائل الخلافية للعكبري (٨٠٢/٥)، والاختيار للموصلي (٤/١٢١).

(٥) ينظر: كشاف القناع للبهوتي (٣/١١٢).

(٦) ينظر: المشور للزرکشي (١/٢٤٠).



مع المشركين كانت مطلقة غير مؤقتة^(١)؛ بل الصواب أنه يجوز عقدها مطلقة ومؤقتة، فإذا كانت مؤقتة جاز أن تجعل لازمة؛ ولو جعلت جائزة بحيث يجوز لكل منهما فسخها متى شاء؛ كالشركة والوكالة والمضاربة ونحوها، جاز ذلك، لكن بشرط أن ينبذ إليهم على سواء.

ويجوز عقدها مطلقة؛ وإذا كانت مطلقة لم يمكن أن تكون لازمة التأييد، بل متى شاء نقضها؛ وذلك أن الأصل في العقود أن تعقد على أي صفة كانت فيها المصلحة، والمصلحة قد تكون في هذا وهذا^(٢).

ثانياً: أدلة أصحاب القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون إن الهدنة تنقيد بمدة معينة غير مطلقة، وأن الأمر في تقييد مدتها موكل إلى اجتهاد الإمام ونظره على ما يراه أصلح، بشرط أن لا تزيد مدتها عن سنة حال القوة، ولا عن عشر سنين حال الضعف، بالسنة، والمعقول:

أ- السنة:

- ماثبت من فعل النبي ﷺ في صلح الحديبية؛ حيث صالح مشركي قريش ومن معهم، فيه، عشر سنين^(٣).

(١) ينظر: العقود لابن تيمية ص ٦٢، ٢١٩، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (٤٧٨/٢)، وزاد المعاد لابن القيم (٤٨٩/٣)، وينظر مزيد بيان في أدلة أصحاب القول الثالث.

(٢) ينظر: أحكام أهل الذمة (٤٧٧/٢، ٤٧٨).

(٣) كما جاء في سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في صلح العدو (٨٦/٣) ح (٢٧٦٦)، ومسند أحمد (٢١٢/٣١) ح (١٨٩١٠)، من طريق ابن إسحاق عن الزهري، وصرح بالتحديث كما في سيرة ابن هشام (٤٢٧/٣)، والسنن الكبرى للبيهقي (٣٧١/٩) ح (١٨٨٠٩)، وقال البيهقي في تحديد مدة الصلح بعشر سنين: هو المحفوظ. ينظر: السنن الكبرى (٣٧١/٩). وحسن الأرنؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٢٢٠-٢٢١/٣١)، وحسنه الألباني في صحيح سنن

وجه الدلالة:

قالوا: دل فعله ﷺ، واقتصاره في هذه المعاهدة على عشر سنين على اعتبارها؛ فلما لم يبلغ رسول الله ﷺ بمدة أكثر مما هادن مشركي أهل مكة في هذا الصلح؛ كانت تلك المدة مع العذر الموجود أقصى مدة، ولم يجوز أن يهادن على النظر للمسلمين، إلى أكثر منها^(١).

ونوقش هذا الاستدلال من عدة أوجه:

الأول: أن الاستدلال بصلح النبي ﷺ لقريش يوم الحديبية، لا يستقيم؛ لأنه لم يقل: إنه لا يجوز الصلح زيادة على هذه المدة، بل اتفق في مثل ذلك الصلح: أن المصلحة أن يكون عشر سنين؛ فمرجع تقدير المدة إلى رأي الإمام ومن معه من المسلمين، من قليل أو كثير^(٢).

الثاني: أن القائلين به قد خالفوا مقتضاه في قولهم بمشروعية مهادنة الكفار على أن الخيار إلى إمام المسلمين، متى شاء أن ينبذ إليهم - إن رأى نظراً للمسلمين - فعل^(٣).

الثالث: أنهم قد جوزوا الزيادة على العشر، في قولهم - بما يقتضي تمديد المدة فوق عشر سنين - : إذا انقضت المدة التي صالحهم عليها الإمام، مع بقاء الحاجة إلى المهادنة، استأنف عشرًا ثانية؛ مع أن في هذا زيادة على ما جاء في النص المستدل

أبي داود ح (٢٤٠٤).

(١) ينظر: الأم للشافعي (١٨٩/٤)، والأوسط لابن المنذر (٣١٢/١١).

(٢) ينظر: وبل الغمام على شفاء الأوام، محمد بن علي الشوكاني (٤٠٩/٢)، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط ١ - ١٤١٦ هـ.

(٣) ينظر: الأم للشافعي (١٨٩/٤).



به - بني القول بها على بقاء العلة التي بني عليها الصلح في المرة الأولى^(١).

ب- المعقول: وذلك من عدة أوجه:

الأول: أن الأصل حظر الصلح؛ بدليل آيات الأمر بالقتال، التي قد أبطلت العهود الدائمة، وأن أصل الفرض قتال المشركين حتى يؤمنوا، أو يعطوا الجزية، وقد ورد التحديد بالعشر في صلح الحديبية؛ فصارت الإباحة في هذا المقدار متحققة، وبقيت الزيادة على الأصل، وهو الحظر^(٢).

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: بأنه لا يسلم كون الأصل عدم جواز المصالحة؛ بل القرآن والسنة مصرّحان بالجواز على الإطلاق؛ فالتقييد بمدة معينة يحتاج إلى دليل؛ ومجرد الفعل في واقعة من الوقائع لا يصلح لذلك^(٣).

الثاني: أنه إذا جازت الزيادة على العشر، بتمديد المدة فوق عشر سنين إذا انقضت المدة التي صالحهم عليها الإمام، مع بقاء الحاجة إلى المهادنة، لبقاء العلة التي بني عليها الصلح في المرة الأولى - جاز الزيادة على العشر ابتداء إذا اقتضت المصلحة ونظر الإمام ذلك^(٤).

(١) ينظر: الأم (١٨٩/٤) على فرض منع الشافعي لمقتضى القول الثالث، والأوسط لابن المنذر (٣١٣/١١)، والحاوي الكبير للماوردي (٤٠٧/١٨)، وروضة الطالبين للنووي (٥٢١/٧).

(٢) ينظر: الأوسط لابن المنذر (٣١٢/١١)، ونهاية المطلب للجويني (٧٦/١٨)، والحاوي الكبير للماوردي (٤٠٧/١٨)، والتام لابن الفراء (٢٢٩/٢)، والروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، عبد الرحمن ابن عبد الله السهيلي (٣٥/٤)، عناية: طه عبد الرؤوف سعد، دار المعرفة - بيروت، ط ١٣٩٨هـ.

(٣) ينظر: ويل الغمام على شفاء الأوام للشوكاني (٤٠٩/٢).

(٤) ينظر: الأم (١٨٩/٤)، والأوسط لابن المنذر (٣١٣/١١)، والحاوي الكبير للماوردي

وأجيب على ذلك: أنه لا يتعين الزيادة عن العشر في بداية العقد؛ لأن الأصل عدم الحاجة إليه، ولما كان الاحتمال قائماً لعدم تحقق العلة - التي شرعت لأجلها الهدنة - في مدة العشر فما دونها؛ قلنا بمشروعية استئناف مدة جديدة؛ وبهذا يتبين عدم الحاجة إلى الزيادة في بداية العقد؛ فلا يتعين هذا طريقاً لتجنب احتمال عدم تحقق المصلحة في مدة العشر فما دونها.

وأجيب على هذا الاعتراض بأن قولهم هذا فيه زيادة على ما جاء في الأدلة التي فهم منها عدم جواز الزيادة على العشر؛ وهذا مما يبين ضعف هذا الفهم؛ ويؤكد صحة ما فهمه من لم يحدّ المدة بالعشر^(١).

الوجه الثاني من احتجاجهم بالمعقول: أن النازلة التي شرعت لأجلها الهدنة قد تزول في مدة دون العشر؛ فحصول القوة للمسلمين والضعف لعدوهم، قد يحدث في أقل منها^(٢).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن حصول القوة للمسلمين والضعف لعدوهم، قد يحدث في أقل من عشر، وقد يحدث فيها، وقد لا يحدث إلا في مدة تزيد عليها^(٣).

ثالثاً: أدلة أصحاب القول الثالث: استدل أصحاب القول الثالث القائلون إن الهدنة لا يلزم تقييد أمدها بمدة معينة محددة؛ بل يجوز أن يكون أمدها مطلقاً عن التوقيت؛ وأن الأمر موكل إلى اجتهاد الإمام ونظره على ما يراه أصلح؛ بشرط أن لا تكون مؤبدة؛ بالكتاب والسنة والمعقول:

(١٨/٤٠٧)، وروضة الطالبين للنووي (٧/٥٢١).

(١) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/٤٣٢).

(٢) ينظر: الأم للشافعي (٤/١٨٩)، وهذا فيما إذا حُدّدت المدة في عقدة الهدنة.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/٤٣١).



أ- الكتاب:

- قوله تعالى؛ في صدر سورة التوبة: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ①﴾ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ ② وَأَذِّنْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ③ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهَرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا لَبِئِهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ④﴾ [التوبة: ١ - ٤].

وجه الدلالة: قالوا: إن العهود المشار إليها في الآية هي العهود المطلقة؛ فإن الآية إنما نزلت في العهود المطلقة، التي كان النبي ﷺ مخيراً فيها بين الإمضاء والفسخ بعد النبذ؛ لأن العهود المؤقتة قد أمر بإتمامها وألزمه بالوفاء بالمؤقتة التي وفى أهلها له فيها بذلك، بينما أمر الله نبيه ﷺ بنقض عهود المشركين التي لم تكن مؤقتة ^(١).

قال ابن القيم: «والمقصود أن الله - سبحانه - قسّم المشركين في هذه السورة [يعني: براءة] إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أهل عهد مؤقت، لهم مدة؛ وهم مقيمون على الوفاء بعهدهم لم ينقصوا المسلمين شيئاً مما شرطوا لهم، ولم يظاهروا عليهم أحداً؛ فأمرهم أن يوفوا لهم بعهدهم ما داموا كذلك.

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/ ١٤٠، ١٤١)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٩)، والقواعد النورانية لابن تيمية ص ٢٧٢، والعقود، له ص ٢١٩، وفيها مزيد أدلة، وينظر مزيد أدلة ومناقشة لمسألة التوقيت المحدد، والإطلاق من غير تأييد في: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص ٦٠، وغزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية للعربي ص ١٠٨.



الهدنة - في مدة العشر فما دونها؛ قلنا بمشروعية استئناف مدة جديدة؛ وبهذا يتبين عدم الحاجة إلى الزيادة في بداية العقد؛ فلا يتعين هذا طريقاً لتجنب احتمال عدم تحقق المصلحة في مدة العشر فما دونها.

وأجيب على هذا الاعتراض بأن قولهم هذا فيه زيادة على ما جاء في الأدلة التي فهم منها عدم جواز الزيادة على العشر؛ وهذا مما يبين ضعف هذا الفهم؛ ويؤكد صحة ما فهمه من لم يحدّ المدة بالعشر^(١).

الوجه الثاني من احتجاجهم بالمعقول: أن النازلة التي شرعت لأجلها الهدنة قد تزول في مدة دون العشر؛ فحصول القوة للمسلمين والضعف لعدوهم، قد يحدث في أقل منها^(٢).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن حصول القوة للمسلمين والضعف لعدوهم، قد يحدث في أقل من عشر، وقد يحدث فيها، وقد لا يحدث إلا في مدة تزيد عليها^(٣).

ثالثاً: أدلة أصحاب القول الثالث: استدل أصحاب القول الثالث القائلون إن الهدنة لا يلزم تقييد أمدها بمدة معينة محددة؛ بل يجوز أن يكون أمدها مطلقاً عن التوقيت؛ وأن الأمر موكول إلى اجتهاد الإمام ونظره على ما يراه أصح؛ بشرط أن لا تكون مؤبدة؛ بالكتاب والسنة والمعقول:

أ- الكتاب:

- قوله تعالى: في صدر سورة التوبة: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ

(١) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٤٣٢).

(٢) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ١٨٩)، وهذا فيما إذا حُدّدت المدة في عقدة الهدنة.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٤٣١).



الْمُشْرِكِينَ ① فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُحْزِي الْكَافِرِينَ ② وَأَذَنْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ، فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَنَشِرَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابِ آلِيمٍ ③ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهَرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿[النوبة: ١ - ٤].

وجه الدلالة: قالوا: إن العهود المشار إليها في الآية هي العهود المطلقة؛ فإن الآية إنما نزلت في العهود المطلقة، التي كان النبي ﷺ مخيراً فيها بين الإمضاء والفسخ بعد النبذ؛ لأن العهود المؤقتة قد أمر بإتمامها والزمه بالوفاء بالمؤقتة التي وقى أهلها له فيها بذلك، بينما أمر الله نبيه ﷺ بنذ عهود المشركين التي لم تكن مؤقتة ^(١).

قال ابن القيم: «والمقصود أن الله - سبحانه - قَسَمَ المشركين في هذه السورة [يعني: براءة] إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أهل عهد مؤقت، لهم مدة؛ وهم مقيمون على الوفاء بعهدهم لم ينقصوا المسلمين شيئاً مما شرطوا لهم، ولم يظاهروا عليهم أحداً؛ فأمرهم أن يوفوا لهم بعهدهم ما داموا كذلك.

الثاني: قوم لهم عهود مطلقة غير مؤقتة؛ فأمرهم أن ينبذوا إليهم عهدهم، وأن يؤجلوهم أربعة أشهر، فإذا انقضت الأشهر المذكورة حلت لهم دماؤهم وأموالهم.

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/ ١٤٠، ١٤١)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٩)، والقواعد النورانية لابن تيمية ص ٢٧٢، والعقود، له ص ٢١٩، وفيها مزيد أدلة، وينظر مزيد أدلة ومناقشة لمسألة التوقيت المحدد، والإطلاق من غير تأييد في: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص ٦٠، وغزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية للعربي ص ١٠٠٨.

القسم الثالث: قوم لا عهود لهم، فمن استأمن منهم حتى يسمع كلام الله أمّنه، ثم رده إلى مأمنه؛ فهو لاء يُقاتلون من غير تأجيل»^(١).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن آيات العهد من سورة براءة جاءت أمرة بالوفاء بالعهود المؤقتة، كما في قول الله ﷻ: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤]، وجاءت بالبراءة إلى الذين عاهدهم المسلمون من المشركين، من أهل العهود المطلقة.

وهذا دليل على مشروعية نبذ العهود المطلقة، عند اقتضاء الحال؛ لا على منعها، يؤيده بقاء يهود خيبر على عهدهم المطلق، بعد نزول براءة؛ إذ بقوا إلى إجلاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه لهم، في خلافته.

قال أبو العباس ابن تيمية: «من قال من الفقهاء من أصحابنا وغيرهم: إن الهدنة لا تصح إلا مؤقتة؛ فقله - مع أنه مخالف لأصول أحمد - يرده القرآن وتردّه سنة رسول الله ﷺ في أكثر المعاهدين فإنه لم يوقت معهم وقتاً.

فأما من كان عهده مؤقتاً، فلم يبيح له نقضه بدليل قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤]، وقال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧]، وقال: ﴿وَمَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيفَةَ فَأَنْزِلْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَاسِقِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]،

(١) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٨٢).



فإنما أباح النبذ عند ظهور أمارات الخيانة؛ لأن المحذور من جهتهم^(١).

وقال ابن القيم: «ومن لم يفرّق بين هذا وهذا، وظنّ أن العهود كلها كانت مؤجلة فهو بين أمرين:

أحدهما: أن يقول: يجوز للإمام أن ينبذ إلى كل ذي عهد عهده، وإن كان مؤقتاً؛ فهذا مخالف لنص القرآن بقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤]، وقد احتجوا بقوله: ﴿وَمَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٍ فَإِنِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]، والآية حجة عليهم؛ لأنه إنما أباح نبذ عهدهم إليهم إذا خاف منهم خيانة، فإذا لم يخف منهم خيانة لم يجز النبذ إليهم، بل مفهوم هذه الآية مطابق لمنطوق تلك.

الأمر الثاني: أن يقول: بل العهد المؤقت لازم كما دل عليه الكتاب والسنة - وهو قول جماهير العلماء -؛ فيقال له: فإذا كان كذلك، فلم نبذ النبي ﷺ العهد إلى جميع المعاهدين من المشركين؟ وقد قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤].

فقد حرّم نبذ عهد هؤلاء، وأوجب إتمام عهدهم إلى مدتهم، فكيف يقال: إن الله سبحانه وتعالى أمر بنبذ العهود المؤقتة؟... فقلوه سبحانه بعد هذا: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/١٤٠، ١٤١).

الْحَرَامُ فَمَا اسْتَقَمُّوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوْا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿التوبة: ٧﴾.

فهؤلاء - والله أعلم - هم المستثنون في تلك الآية، وهم الذين لهم عهد إلى مدة، فإن هؤلاء لو كان عهدهم مطلقاً لنبذ إليهم كما نبذ إلى غيرهم؛ وإن كانوا مستقيمين كافين عن قتاله، فإنه نبذ إلى جميع المشركين؛ لأنه لم يكن لهم عهد مؤجل يستحقون به الوفاء، وإنما كانت عهودهم مطلقة غير لازمة، كالشاركة والوكالة، وكان عهدهم لأجل المصلحة؛ فلما فتح الله مكة وأعز الإسلام وأذل أهل الكفر لم يبق في الإمساك عن جهادهم مصلحة، فأمر الله به، ولم يأمر به حتى نبذ إليهم على سواء؛ لئلا يكون قتالهم قبل إعلامهم غدراً^(١).

ب- السنة:

أ- أن عامة عهود النبي ﷺ مع المشركين كانت مطلقة غير مؤقتة، جائزة غير لازمة^(٢). ونوقش هذا الاستدلال: بأن سورة براءة أبطلت كل هذه العقود والعهود، وأبقت العهود المؤقتة بمدة محددة فقط^(٣).

ب- قول النبي ﷺ ليهود خيبر: «نُقِرُّكُمْ بِهَا عَلَى ذَلِكَ مَا شِئْنَا»^(٤).

(١) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٨٢، ٤٨٣).

(٢) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٨)، والعقود لابن تيمية ص ٦٢، ٢١٩، وينظر أيضاً: زاد المعاد لابن القيم (٣/ ٤٨٩).

(٣) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص ٩٢، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٤٣٣).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب المزارعة، باب إذا قال رب الأرض: أقرك ما أقرك الله (٣/ ١٠٧).

ح (٢٣٣٨)، وينظر: كتاب الشروط، باب إذا اشترط في المزارعة: إذا شئت أخرجتك (٣/ ١٩٢) ح (٢٧٣٠)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع (٣/ ١١٨٧) ح (١٥٥١)، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

وترجم البخاري فقال: «باب المواعدة من غير وقت، وقول النبي ﷺ: «أقركم على ما أقركم الله



الثاني: أن المستدل هو الشافعي؛ فإن يكن الاتفاق لاحقاً، فهو مخروق به، وإن يكن سابقاً فما برهانه؟^(١)

الاعتراض الثاني: قوله: «قد وافقوا الجماعة في أنه لو شَرَطَ في عقد الهدنة: أني أقركم ما أقركم الله، لم يصح، فكيف يصح منهم الاحتجاج به، مع إجماعهم مع غيرهم على أنه لا يجوز اشتراطه!»^(٢).

وأجيب على هذا الاعتراض بجوابين:

الأول: أن قوله: «ما أقركم الله» يفسره اللفظ الآخر، وأن المراد: أنا متى شئنا أخرجناكم منها؛ ولهذا أمر عند موته بإخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب^(٣)؛ وأنفذ ذلك عمر رضي الله عنه في خلافته^(٤).

قال ابن القيم - موضحاً ذلك - أيضاً: «قوله: «نقركم ما أقركم الله»، أراد به: ما شاء الله إقراركم، وقدّر ذلك وقضى به، أي: فإذا قدّر إخراجكم بأن يريد

(٣/١٢٩٣) ح (١٦٦٩)، والمراد بعد فتحها، ينظر: شرح الزرقاني على موطأ مالك لمحمد بن

عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (٤/٢٠٧)، دار المعرفة - بيروت، ط ١٣٩٨ هـ.

(١) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/٤٣٧).

(٢) ينظر: المغني (١٣/١٥٥).

(٣) أخرج أحمد في المسند (٤٣/٣٧١) ح (٢٦٣٥٢)، من حديث عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ

قال: «لَا يُتْرَكُ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ دِينَانٌ»، وصححه الأرناؤوط بشواهد في تخريجه على المسند

(٤٣/٣٧١-٣٧٢)، وأصله في الصحيحين من حديث بن عباس رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ: «أَخْرِجُوا

الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ»؛ البخاري، كتاب الجزية، باب إخراج اليهود من جَزِيرَةِ الْعَرَبِ

(٤/٩٩) ح (٣١٦٨)، ومسلم، كتاب الهبات، باب تَرَكَّ الْوَصِيَّةَ لِمَنْ كَيْسَ لَهُ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ

(٣/١٢٥٧) ح (١٦٣٧)، وفي لفظ لمسلم، كتاب الجهاد والسير، باب إخراج اليهود والنصارى

من جزيرة العرب (٣/١٣٨٨) ح (١٧٦٧): «لَا تُخْرِجَنَّ الْيَهُودَ، وَالنَّصَارَى مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ

حَتَّى لَا أَدْعَ إِلَّا مُسْلِمًا».

(٤) ينظر: أحكام أهل الذمة (٢/٤٧٨).

إخراجكم فنخرجكم، لم نكن ظالمين لكم، كما يقول القائل: أنا أقيم في هذا المكان ما شاء الله، وما أقامني، ولم يرد بقوله: «ما أقركم الله» إنا نقركم ما أباح الله بوحى؛ وإن كان أراد ذلك فهذا معنى صحيح، وهذا لا يمكن من غير النبي ﷺ، لكنه لم يُرد إلا الإقرار المقضي، كما قال: «ما شئنا»^(١).

وقال الحافظ ابن حجر - مبيّنًا وجه الجمع بين الروایتين -: «بنت إحدى الروایتين مراد الأخرى، وأن المراد بقوله: «ما أقركم الله»: ما قدر الله أنّا نترككم فيها، فإذا شئنا فأخرجناكم، تبين أن الله قدّر إخراجكم، والله أعلم»^(٢).

الثاني: أن المستدل به غير المعترض عليه؛ فإن المستدل به هو قول النبي ﷺ: «نقرّكم بها على ذلك ما شئنا»، والفرق بينهما ظاهر؛ هذا على فرض عدم التسليم بتفسير قوله ﷺ: «ما أقركم الله»، باللفظ المستدل به^(٣).

ج- قول النبي ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، رُدُّوا عَلَيْنِهِمْ نِسَاءَهُمْ وَأَبْنَاءَهُمْ، فَمَنْ تَمَسَّكَ مِنْ هَذَا الْقَبْضِ شَيْءٌ فَلَهُ سِتُّ فَرَائِضٍ مِنْ أَوَّلِ شَيْءٍ يُفِيئُهُ اللَّهُ ﷻ عَلَيْنَا»^(٤).
وجه الدلالة: قالوا: دلّ الحديث على جواز أن يجعل المتعاقدين بينهما أجلًا

(١) ينظر: أحكام أهل الذمة (٢/٤٧٩).

(٢) ينظر: فتح الباري (٥/٣٢٧).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/٤٣٨).

(٤) جزء من حديث في قصة هوازن، أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في فداء الأسير بالمال (٦٣/٣) ح (٢٦٩٤)، والنسائي، كتاب الهبة، باب هبة المشاع (٦/٢٦٢) ح (٣٦٨٨)، من حديث عبد الله بن عمرو، وأصله في صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب قول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَصَافَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَرَجَبٍ﴾ الآية (٥/١٥٣) ح (٤٣١٨)، من حديث مروان بن الحكم، والمُسَوَّرُ بْنُ مُحَرَّمَةَ، ﷺ. وحسن إسناده الألباني، صحيح سنن أبي داود (٢/٥١٣)، ح (٢٣٤٣)، وصحيح سنن النسائي (٢/٧٨٥، ٧٨٦)، ح (٣٤٤٩)، وإرواء الغليل (٥/٣٧)، ح (١٢١١).



غير محدود، إذا اتفقا عليه ورضيا به.

قال ابن القيم: «وفي القصة دليل على أن المتعاقدين إذا جعلاً بينهما أجلاً غير محدود جاز، إذا اتفقا عليه ورضيا به؛ وقد نص أحمد على جوازه في رواية عنه في الخيار مدة غير محدودة، أنه يكون جائزاً حتى يقطعه، وهذا هو الراجح، إذ لا محذور في ذلك ولا [غرر]^(١)، وكل منهما قد دخل على بصيرة ورضي بموجب العقد، فكلاهما في العلم به سواء، فليس لأحدهما مزية على الآخر، فلا يكون ذلك ظلماً»^(٢).

ج- المعقول: وذلك من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الأصل في العقود أن تعقد على أي صفة كانت فيها المصلحة؛ وللعاقد أن يعقد العقد لازماً من الطرفين، وله أن يعقده جائزاً يمكن فسخه، إذا لم يمنع من ذلك مانع شرعي، وليس هنا مانع من جعل عقد الهدنة مطلقاً، بل قد دلّ الدليل على جوازه^(٣).

ونوقش هذا الاستدلال من ثلاثة أوجه:

الأول: بأنه: «لا يصح هذا؛ فإنه عقد لازم، فلا يجوز اشتراط نقضه، كسائر العقود اللازمة»^(٤).

(١) في الأصل: (ولا عذر)، والمثبت من كلام الشيخ عبد العزيز بن باز رحمته الله؛ حيث قال: الصواب: «ولا غرر»: من تعليقاته رحمته الله على كتاب: زاد المعاد. نقله عنه الدكتور سعد العتيبي في كتابه: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين (١/٤٦٨) هامش (١).

(٢) ينظر: زاد المعاد (٣/٤٨٩).

(٣) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/٤٧٨)، والعقود لابن تيمية ص ٦٢، ٢١٩، وينظر: زاد المعاد (٣/٤٨٩).

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/١٥٥).

وأجيب على هذا الاعتراض بالآتي:

أولاً: أن المستدل لا يُسلم لزوم عقد الهدنة المطلقة؛ ويؤيده الأصل الذي استدل به، مع ما ذكره من أدلة سابقة.

قال ابن القيم: «وله أن يعقده جائزاً يمكن فسخه، إذا لم يمنع من ذلك مانع شرعي، وليس هنا مانع، بل هذا قد يكون هو المصلحة؛ فإنه إذا عقد عقداً إلى مدة طويلة فقد تكون مصلحة المسلمين في محاربتهم قبل تلك المدة؛ فكيف إذا كان ذلك قد دلّ عليه الكتاب والسنة»^(١).

ثانياً: أن الهدنة «ليست من عقود المعاوضات التي تمنع الجهالة فيها»^(٢).

الوجه الثاني: أن الهدنة إلى غير مدة، هدنة مطلقة، والهدنة المطلقة تكون مؤبدة؛ فإن الإطلاق يقتضي التأييد؛ وعقد الهدنة على التأييد لا يجوز؛ لما سبق من أن قتال المشركين فرض حتى يسلموا^(٣).

ونوقش هذا الاستدلال: بأنه لا يسلم بذلك؛، فإن الإطلاق لا يقتضي التأييد حتماً؛ إذ يجوز أن تطلق الهدنة عن المدة، ويعلق نقضها بمشيئة ولي الأمر؛ فهذا الاستدلال إنما يسلم إذا اتجه إلى من يريد بالإطلاق التأييد^(٤).

الوجه الثالث: أن المدة لا يخصصها في الإطلاق لفظ ولا عرف ولا أثر شرعي؛

(١) ينظر: أحكام أهل الذمة (١/٤٧٧، ٤٧٨).

(٢) ينظر: الحاوي الكبير للهاوردي (١٨/٤٠٨).

(٣) ينظر: الأم للشافعي (٤/١٨٩)، والبيان للعمراني (١٢/٣٠٦)، ومغني المحتاج للشريني (٤/٢٦١)، والمعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص ٩١.

(٤) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/٤٣٢).



فالوجه فسادها^(١).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الإطلاق يمكن تقييده بالشرط، وإعلان النبذ إلى العدو على سواء؛ وقد ورد به الشرع، كما سبق؛ وعلى هذا فالوجه صحتها.

الوجه الثاني من المعقول: أن عقد الهدنة عقد جائز، لا لازم^(٢).

وقد حكى ابن العربي الاتفاق على ذلك، ثم قيده بما إذا عُقد بطلب الكفار؛ حيث قال: «عقد الصلح ليس بلازم للمسلمين، وإنما هو جائز باتفاقهم أجمعين؛ إذ يجوز - من غير خلاف - للإمام أن يبعث إليهم، فيقول: نبذت إليكم عهدكم، فخذوا مني حذركم، وهذا عندي إذا كانوا هم الذين طلبوه؛ فإن طلبه المسلمون لمدة لم يجوز تركه قبلها إلا باتفاق»^(٣).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن ما سبق توثيقه من خلاف العلماء في المسألة السابقة، يجعل القيد الذي ذكره ابن العربي، غير كافٍ في تحرير محل الاتفاق الذي حكاها؛ ولعل محل هذا الاتفاق - والله أعلم - حال خوف الخيانة منهم.

قال الموزعي مناقشاً كلام ابن العربي: «فإن كان يريد أنه عقد جائز عند خوف الخيانة، فهو متفق عليه، كما قال؛ لكنه قال عقيب هذا الكلام: وهذا عندي إذا كانوا هم الذين طلبوه، فإن طلبه المسلمون لمدة لم يجوز تركه فيها بالاتفاق. ودعواه الاتفاق هنا أيضاً ممنوعة، وذكرت هذا لئلا يغتر به»^(٤).

(١) ينظر: نهاية المطلب للجويني (٧٧/٦).

(٢) ينظر: أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني لعثمان ضميرية (٧٩٢/١).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٨٧٦/٢).

(٤) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن، محمد بن علي الموزعي (٨٥٩/٢)، تحقيق: أحمد محمد يحيى



قال الدكتور سعد العتيبي معلقاً على كلام الموزعي هذا: «ولكن النص الذي فهم منه الموزعي حكاية اتفاق آخر، ومنعه، جاء في نسخة كتاب أحكام القرآن، التي لدى الباحث ما يخالفه؛ فالنص فيها هكذا: «فإن طلبه المسلمون لمدة لم يجز تركه قبلها إلا باتفاق»^(١)، وإذا ثبت أداة الاستثناء فلا اعتراض؛ لأن النص يقرر حكماً، ولا يثبت اتفاقاً»^(٢).

الترجيح والاختيار:

بالنظر في هذه الأقوال، وأدلتها، وما جرى من مناقشات واعتراضات، فالذي يظهر - والله تعالى أعلم - رجحان ما ذهب إليه أصحاب القول الثالث، القائلون: إن عهد الهدنة لا يلزم تقييد أمده بمدة معينة محددة؛ بل يجوز أن يكون كذلك، ويجوز أن يكون أمده مطلقاً عن التوقيت.

وأن الأمر في ذلك موكل إلى اجتهاد الإمام ونظيره على ما يراه أصلح من الإطالة أو عدمها؛ بشرط أن لا يكون هذا العهد مؤبداً؛ وذلك لقوة أدلتهم ووضوحها، وسلامتها من اعتراض المخالفين.

ولأن في هذا القول إعمالاً لمجموع ما ورد في المسألة من النصوص الشرعية، ووقائع السيرة النبوية، وتفسيراً لها في ضوء الأصول؛ والقواعد الشرعية العامة، مع سلامته من التناقض في ذاته، ولأن هذا القول يتفق مع مآثرته الشرعية في جلب المصالح، ودرء المفاسد.

المقري، رابطة العالم الإسلامي - مكة المكرمة، ط ١ - ١٤١٨ هـ.

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/٨٧٦).

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/٤٦٩).



كما أن القائلين به يؤكدون أنه لا يلزم من قولهم بجواز المعاهدة المطلقة، جواز التأييد؛ ولا يقولون بذلك؛ لأنهم يرون أن العقد المطلق عقد جائز، غير لازم^(١).
 فيستطيع الحاكم المسلم إنهاء متى شاء، إذا أعلم الطرف الآخر بذلك؛ ففيه انتفاء المحذور في هذا القول^(٢).

(١) ينظر: الاختيارات الفقهية لابن تيمية، جمع البعلي ص ٤٥٥، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، دار العاصمة-الرياض، والعقود لابن تيمية ص ٢١٩، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢٩/ ١٤٠)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٦ وما بعدها).
 (٢) وبهذا يُعلم أن من أجاز تأييد المعاهدات من المعاصرين، فقد خالف الإجماع، ولا مستند له في القول بالإطلاق؛ لأن القول به شيء، والقول بالتأييد شيء آخر، فالقول بجواز الإطلاق على ما بينه أهل، لا يعارض نصوص الأمر بالجهاد، والنفر في سبيل الله، الذي يترتب على عدمه العذاب الأليم في الدنيا والآخرة، بينما يعارض القول بالتأييد هذه النصوص. ينظر - مثلاً - : العلاقات الدولية في الإسلام لوهبة الزحيلي ص ١٣٩؛ حيث بين تعقيد القائلين به، والعلاقات الدولية في الإسلام، الشيخ محمد أبو زهرة ص ٧٤ وما يليها، والسياسة الشرعية، عبد الوهاب خلاف ص ٧٧ وما يليها، والإسلام عقيدة وشرعة، محمود شلتوت ص ٤٥٣، ٤٥٤، ط ١٣، ١٤١٤ هـ، والنظم الإسلامية نشأتها وتطورها، صبحي الصالح ص ٥١٤ وما يليها، وفي هذا معارضة صريحة لإجماع الأمة على مشروعية جهاد الطلب، واتفاقهم على فرضيته - وإن اختلفوا أهو: فرض عين أو فرض كفاية؟. ينظر: مراتب الإجماع ص ١٤٢، وقال ابن عطية: «استمر الإجماع على أن الجهاد على أمة محمد فرض كفاية، فإذا قام به من قام من المسلمين سقط عن الباقي، إلا أن ينزل العدو بساحة للإسلام، فهو حيثنذ فرض عين» المحرر الوجيز (٢/ ١٥٩)، وينظر أيضًا: أحكام القرآن للشافعي ص ٣٩٣، ٤٠٢، والأم، له (٤/ ١٩٩)، والمبسوط للسرخسي (١٠/ ٢، ٣)، والمغني لابن قدامة مع الشرح الكبير (١٠/ ٣٥٩)، ومغني المحتاج للشريني (٤/ ٢٠٨).

وينظر في الرد على ذلك: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٤٣٢)، ومعالم في الطريق لسيد قطب ص ٨٠، دار الشروق - القاهرة، ط ١٣ - ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م، وفي ظلال القرآن له (٣/ ١٥٧٩)، وصفوة الآثار والمفاهيم من تفسير القرآن العظيم للشيخ عبد الرحمن الدوسري (٣/ ٢٢٦)، دار المغني - الرياض، ط ١ - ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، وما سبق في هذه الرسالة في مبحث أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر ص ٣٣٩ وما بعدها، وص ٣٤١ وما بعدها.

المطلب الخامس

نقض المعاهدات

تمهيد:

أصل النقض في اللغة: الحُلّ بعد الإبرام، وهو في كل شيء بحسبه؛ فنقض الشيء: أفسده بعد إحكامه، ونَقَضَ البناء: هدمه، ونقض الحبل أو الغزل: حُلّ طاقاته، ونقض اليمين أو العهد: نكثه، ونقض ما أبرمه فلان: أبطله^(١)؛ والنقض في العقود مستعار من نقض العقد.

قال الأصفهاني: «النقض: انتشار العقد من البناء والحبل والعقد، وهو ضد الإبرام، يقال: نقضتُ البناء والحبل والعقد، وقد انتقض انتقاضاً.. ومن نقض العقد استعير نقض العهد، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ﴾ [الأنفال: ٥٦]»^(٢).

والمراد بنقض الهدنة - هنا - لا يخرج عن المعنى اللغوي لمدلول كلمة النقض، إذ المراد به: إنهاء العمل بما يقتضيه عقد الهدنة من أحكام؛ أي: انتقضت أحكام

(١) ينظر: كتاب العين للفراهيدي ص ٩٨٢، والمقاييس في اللغة لابن فارس ص ٩٨٢، وتفسير غريب القرآن العظيم ص ٢٨٣، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: د. حسين ألمالي، مديرية النشر والطباعة - وقف الديانة التركي - أنقرة، ط ١ - ١٩٩٧ م، والمصطلحات العسكرية في القرآن الكريم لمحمود شيت خطاب (٢/ ٩٧٠)، دار الفتح - بيروت، ط ١٣٨٦ هـ.

قال ابن فارس: «النون والقاف والضاد، أصل صحيح يدل على نكث شيء، وربما دلّ على معنى من المعاني على جنس من الصوت، فمن الأول قول القائل: نقضت الحبل والبناء... ونقض العهد منه أيضاً، ومن الثاني فيقال: لصوت المقاصل: نقيضها، وهو قريب من الأول؛ لأنها كأنها تنتقض فيسمع لها صوت عند ذلك». المقاييس في اللغة، باب: النون والقاف وما يثلهما، ص ٩٨٢.

وقال الفراهيدي: «النقض: إفساد ما أبرمت من حبل وبناء... والانتقاض: أن يعود الجرح بعد البرء، وكذلك انتقاض الأمور والثغور ونحوها». كتاب العين، كلمة: نقض ص ٩٨٢.

(٢) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني ص ٨٢١، وينظر: تفسير غريب القرآن العظيم للرازي ص ٢٨٣.



العهد المبنية عليه^(١).

حكم الوفاء بالمعاهدات والالتزام بينها:

ولا خلاف بين المسلمين في وجوب الوفاء بالعهد؛ فقد جاءت النصوص الشرعية أمرة بالوفاء بالعهود، موجبة الالتزام بها، ناهية عن نقضها، محذرة من عواقب خيانتها؛ وهذه قاعدة من قواعد الأخلاق في الإسلام، وتأكيداً في الشريعة من الوضوح بمكان: بيّن في القرآن، ووضح في السنة، وأكد بالإجماع - كما سبق بيان ذلك بالتفصيل في المطلب الثالث من هذا المبحث -.

ومع جواز الخداع في الحرب في الإسلام، إلا أنه إذا كان فيه نقض للعهد فلا يحل، قال النووي: «اتفق العلماء على جواز خداع الكفار في الحرب، وكيف أمكن الخداع، إلا أن يكون فيه نقض للعهد أو أمان فلا يحل»^(٢). وكما تقدم؛ فإن عقد الهدنة - بالنظر إلى مدته - على ضربين:

الأول: أن يكون مطلقاً عن الوقت.

والثاني: أن يكون مؤقتاً بوقت معلوم.

وقد أجهل حكمهما الكاساني - بعد تقسيمه لهما على النحو المذكور - بقوله: «فإن كان مطلقاً عن الوقت؛ فالذي ينتقض به نوعان: نص، ودلالة؛ فالنص هو: النبذ من الجانبين صريحاً. وأما الدلالة، فهي: أن يوجد منهم ما يدل على النبذ... وإن كان مؤقتاً بوقت معلوم، ينتهي العهد بانتهاء الوقت من غير الحاجة إلى النبذ، حتى كان للمسلمين أن يغزوا عليهم؛ لأن العقد المؤقت إلى غاية ينتهي

(١) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (٢/ ٨٥).

(٢) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٢/ ٤٥).

بانتـهاء الغاية من غير الحاجة إلى الناقض»^(١).

ونتناول أحكام نقض كل قسم منهما في مسألتين:

المسألة الأولى: نقض الهدنة المقيدة بأمد محدد:

حيث اختلف الفقهاء في حكم نقض الهدنة المقيدة بأمد محدد من قبل أهل الإسلام؛ إلى قولين:

القول الأول: أن عقد الهدنة المقيدة بأمد محدد، يجب الوفاء به إلى حين انتهاء أمده. وهذا قول جمهور الفقهاء: من المالكية^(٢)، والشافعية^(٣)، والحنابلة^(٤).

القول الثاني: أن عقد الهدنة المقيدة بأمد محدد، يجوز للإمام فسخه إن رأى ذلك خيراً للمسلمين بعد أن ينبذ إليهم العهد فيعلمهم بفسخه. وهذا قول الحنفية^(٥).

ويرجع سبب الخلاف في المسألة إلى أمرين:

الأول: الاختلاف في دلالة الأدلة التي جاء فيها الأمر بإتمام العهد؛ أيدخل فيها الفسخ ولو نبذ المسلمون العهد إلى الكفار حتى صاروا في العلم بالفسخ سواء، أم أن الأمر بإتمام العهد إنما يلزم مع عدم النبذ وإعلام العدو بالفسخ؛ لأن

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٩/٤٣٢٧).

(٢) ينظر: عقد الجواهر الثمينة لابن شاس (١/٤٩٨)، وقوانين الأحكام الشرعية لابن جزي ص ١٣٥، وشرح مختصر خليل لمحمد بن عبد الله الخرشي (٣/١٥١).

(٣) ينظر: الأم للشافعي (٤/١٨٥)، والحاوي الكبير للهاوردي (١٨/٤٣٩)، وروضة الطالبين للنووي (٧/٥٢٢، ٥٢٣).

(٤) ينظر: الكافي لابن قدامة (٥/٥٧٧)، والإفصاح لابن هبيرة (٢/٢٩٦)، ودقائق أولي النهى لشرح المنتهى (شرح منتهى الإرادات) لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي ص ١٢٥.

(٥) ينظر: السير الكبير للشيباني (٥/١٦٩٧)، وشرح السير الكبير للسرخسي (١/٢٦٤)، والتنف في الفتاوى، علي بن الحسين السغدري (٢/٧١٩)، تحقيق: د. صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة-بيروت، دار الفرقان-عمان، ط ٢-١٤٠٤ هـ-١٩٨٤ م، وبدائع الصنائع للكاساني (٩/٤٣٢٦)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/٤٥٥).



خفر العهد إنما يقع في حال أمان العدو وهم غارون؟^(١).

الثاني: الاختلاف في أصل عقد الهدنة: أهو عقد لازم أم هو عقد جائز؟^(٢).

أدلة الفريقين، ومناقشتها:

أدلة أصحاب القول الأول: استدل أصحاب القول الأول القائلون إن عقد الهدنة المقيدة بأمد محدد، يجب الوفاء به إلى حين انتهاء أمدته بالكتاب والسنة والمعقول:

أ- الكتاب:

- قول الله تعالى: ﴿يَتَّيْنَهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

وجه الدلالة: قالوا: بينت الآية وجوب الوفاء بالعهد على ما تم عليه العقد، وذلك إلى انقضاء مدته؛ ما لم يقع من المهادنين ما يقتضي النبد^(٣).

- قول الله ﷻ: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤].

وجه الدلالة: قالوا: هذا صريح في الأمر بإتمام العهد إلى نهاية مدته^(٤).

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٧٧)، وشرح السير الكبير للسرخسي (٥/ ١٦٩٧).

وغارون: من الغرة - بكسر الغين - وهي الغفلة، ومنه يقال: أتاهم الجيش وهم غارون، أي: غافلون، أي: عن تقدمه إليهم وقصده لهم. ينظر: النهاية في غريب الحديث ص ٦٦٦، وطلبة الطلبة، عمر بن محمد النسفي ص ١٨٨، ضبط وتعليق: خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس - بيروت، ط ١٤١٦ هـ، والمغرب في ترتيب المعرب (٢/ ١٠٠).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٩/ ٤٣٢٦)، ومغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٦٢)، ودقائق أولي النهى لشرح المنتهى للبهوتي ص ١٢٥، والمعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص ١٩٥، و فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/ ٤٥٤-٤٥٥).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير للساوردي (١٨/ ٤٣٩)، والبيان للعمري (١٢/ ٣١٢)، والمغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٧).

(٤) ينظر: البيان للعمري (١٢/ ٣١٢)، والكافي لابن قدامة (٥/ ٥٧٣، ٥٧٧)، والمغني لابن قدامة

- قول الله ﷻ: ﴿فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾

[التوبة: ٧].

وجه الدلالة: قالوا: في الآية الأمر بالوفاء بالعهد للمعاهدين، ما كانوا بشرطه موفين^(١).

- قوله تعالى: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْذِرْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِبِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨].

وجه الدلالة: قالوا: إنما أباح النبيذ عند ظهور أمارات الخيانة؛ لأن المحذور من جهتهم، فأما إذا لم تُخَفْ منهم الخيانة، ولم تظهر منهم أمارات الغدر؛ فيجب إتمام العهد إلى انقضاء أمده^(٢).

- قول الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢].

وجه الدلالة: قالوا: في الآية ذم من خالف فعله قوله، ومن أعظم ذلك مخالفة المؤمنين ما التزموه من عهد حُدد بالاتفاق أمده^(٣).

ب- السنة:

- قول النبي ﷺ: «مَنْ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْمٍ عَهْدٌ فَلَا يَحِلُّنَّ عَهْدًا وَلَا يَشُدَّنَّهُ حَتَّى يَمُضِيَ أَمْدُهُ أَوْ يَنْبَذَ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ»^(٤).

(١٣/١٥٧)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٢٩/١٤١).

(١) ينظر: الأوسط لابن المنذر (١١/٣٢٤)، والبيان للعمراني (١٢/٣١٢)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٢٩/١٤١).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/١٤١).

(٣) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/١٤١).

(٤) تقدم تخريجه ص ٤٧٤.



وجه الدلالة: قالوا: دل الحديث على النهي عن نقض العهد قبل انقضاء الأمد دون حصول ما يقتضي نبذه؛ حيث إن قوله ﷺ: «أَوْ يَنْبِذَ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ»، هو على تقدير خوف الخيانة منهم^(١).

ج-المعقول: وذلك من وجهين:

الأول: أن أهل الإسلام لو نقضوا عهد أهل الكفر عند قدرتهم عليهم، لنقض أهل الكفر عهد أهل الإسلام عند قدرتهم عليهم، فيذهب معنى الصلح^(٢).

الثاني: ما يقتضيه النظر في مآلات الأفعال في نقض العهد المؤقت، من عدم ثقة المهادنين في عهود المسلمين، ومن ثمّ ذهاب المصالح التي تناط بها مشروعية المهادنات.

حيث إن أهل الإسلام لو لم يفوا بعهودهم، لما سكن أهل الكفر إلى عقودهم، مع أن أهل الإسلام قد يحتاجون إلى عقد الهدنة مع أهل الكفر^(٣).

قال الشيرازي: «الهدنة عقدت لمصلحة المسلمين، فإذا لم يف^(٤) لهم عند قدرتنا

(١) ينظر: البيان، للعمري (٣١٢/١٢)، والجامع لأحكام القرآن (٣٢/٨). وقوله ﷺ: «فلا يشد عقدة ولا يجلها»: «كناية عن حفظ العهد وعدم التعرض له» عون المعبود (٣١٢، ٣١٣)، والأمد: الغاية، ومعنى قوله: «ينبذ إليهم على سواء»: أي يعلمهم أنه يريد أن يغزوهم، وأن الصلح الذي كان بينهم قد ارتفع فيكون الفريقان في علم ذلك سواء. ينظر: معالم السنن للخطابي بحاشية سنن أبي داود (٣/١٩٠)، وشرح الطيبي على مشكاة المصابيح (الكاشف عن حقائق السنن)، الحسين بن عبد الله الطيبي (٩/٢٧٥٣)، تحقيق: د. عبد الحميد هندأوي، مكتبة نزار مصطفى الباز- مكة المكرمة، ط ١- ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، وترجم ابن حبان للحديث بقوله: «ذكر البيان بأن العقد إذا وقع بين المسلمين وأهل الحرب، لا يحل نقضه إلا عند الإعلام أو انقضاء المدة». صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (١١/٢١٥)، ح (٤٨٧١). و ينظر: عون المعبود (٧/٣١٢، ٣١٣).

(٢) ينظر: الكافي لابن قدامة (٥/٥٧٧).

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/١٥٧).

(٤) هكذا بالياء، ولعل صوابها: بالنون [نف].

عليهم، لم يفوا لنا عند قدرتهم علينا؛ فيؤدي ذلك إلى الإضرار بالمسلمين»^(١).

أدلة أصحاب القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون إن عقد الهدنة المقيدة بأمد محدد، يجوز للإمام فسخه إن رأى ذلك خيراً للمسلمين بعد أن ينبذ إليهم العهد فيعلمهم بفسخه - بالكتاب والسنة والمعقول:

أ- الكتاب:

- قول الله ﷻ: ﴿وَمَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٍ فَإِنِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨].

وجه الدلالة: قالوا: بينت الآية أنه إذا نبذ المسلمون إلى العدو حتى صار هو وهم في العلم بفسخ العهد سواء، لم يكن في نقض العهد بعد ذلك غدر ولا خيانة؛ لأن الغدر والخيانة: أن يأتيهم بعد أمانهم منا بالعهد وهم غارّون، فأما متى نبذنا إليهم فقد زال الأمان، وعادوا حرباً؛ فليس جواز رفع الأمان موقوفاً على خوف الغدر والخيانة من قبلهم^(٢).

ونوقش هذا الاستدلال: بأنه لا يسلم لذلك التوجيه والتفسير؛ فإن جواز النبذ - هنا - مشروط بخوف الخيانة؛ أي: أن جواز رفع الأمان موقوف على خوف الغدر والخيانة في العهود المؤقتة؛ يؤكد الأدلة الموجبة لإتمام العهد إلى أمده - التي سبق سوقها في أدلة أصحاب القول الأول -.

فكانت هذه الآية المجيزة لنبذ العهد عند خوف الخيانة، استثناء من أصل

(١) ينظر: المذهب للشيرازي (٣٥٣/٥)، وينظر - أيضاً - الدليل الأخير من أدلة أصحاب هذا القول.

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٧٧/٣)، وينظر: الفقه النافع، محمد بن يوسف السمرقندي

(٨٤٢/٢)، تحقيق: د. إبراهيم العبود، العبيكان - الرياض، ط ١ - ١٤٢١ هـ، وبدائع الصنائع

للكاساني (٤٣٢٦/٩)، والاختيار للموصلي (١٢١/٤)، وفتح القدير لابن الهمام (٤٥٧/٥).



المنع والحظر^(١)، الذي أثبتته النصوص التي نهت عن الغدر ونقض العهود، وأكدته النصوصُ الآمرةُ بالوفاء بالعهود والعقود، وما تضمنته من شروط وقيود^(٢).

وأجيب على هذه المناقشة: بأن خوف الخيانة لازم للعلم بكفرهم وكونهم حرباً علينا؛ والإجماع على أنه لا يتقيد بخطر الخوف؛ لأن المهادنة في الأول لم تصح إلا لكونها أنفع، فلما تبدل الحال عاد إلى المنع؛ ولا بد من النبذ تحرزاً عن الغدر وهو محرم.

قال ابن الهمام: «لكن ظاهر الآية أنه مقيّد بخوف الخيانة، وهو مثل: ﴿إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣] في الكتابة^(٣)، ولعل خوف الخيانة لازم للعلم بكفرهم وكونهم حرباً علينا؛ والإجماع على أنه لا يتقيد بخطر الخوف؛ لأن المهادنة في الأول ما صحت إلا لأنها أنفع، فلما تبدل الحال عاد إلى المنع؛ ولا بد من النبذ

(١) قال ابن تيمية: «ولما كان الأصل فيها الحظر والفساد، إلا ما أباحه الشرع، لم يجوز أن يؤمر بها مطلقاً، ويذم من نقضها وغدر مطلقاً» مجموع فتاوى ابن تيمية (١٤٦/٢٩).

(٢) بل لقد أورد العلماء استشكالاً لجواز نقض العهد مع تحقق شرط خوف الخيانة، لما يوهمه من التعارض مع قاعدة كلية؛ وهي قاعدة: اليقين لا يزول بالشك، قال الطبري: «فإن قال قائل: وكيف يجوز نقض العهد بخوف الخيانة والخوف ظن لا يقين؟ قيل: إن الأمر بخلاف ما إليه ذهب، وإنما معناه: إذا ظهرت آثار الخيانة من عدوك، وخفت وقوعهم بك؛ فألق إليهم مقاليد السلم وأذنهم بالحرب...» جامع البيان (٢٧/١٠).

وقال ابن العربي: «إن قيل: كيف يجوز نقض العهد مع خوف الخيانة، والخوف ظن لا يقين معه، فكيف يسقط يقين العهد بظن الخيانة؟ فعنه جوابان: أحدهما: أن الخوف هاهنا بمعنى اليقين... الثاني: أنه إذا ظهرت آثار الخيانة، وثبتت دلائلها وجب نبذ العهد؛ لئلا يوقع التهادي عليه في الهلكة، وجاز إسقاط اليقين هاهنا بالظن للضرورة، وإذا كان العهد قد وقع فهذا الشرط عادة، وإن لم يصرح به لفظاً؛ إذ لا يمكن أكثر من هذا» ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٨٧٢، ٨٧١/٢).

(٣) المراد بالكتابة هنا المكتابة، «ومعنى المكتابة في الشرع هو: أن يكتب الرجل عبده على مال يؤديه منجماً عليه، فإذا أداه فهو حر» الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٤٤/١٢)، أو هو: «إعتاق المملوك يدًا حالاً، ورقة مآلاً، حتى لا يكون للمولى سبيل على إكسابه» التعريفات للجرجاني ص ١٨٣، وينظر: الزاهر للأزهري ص ٥٦١، ٥٦٢.

تحرّزا عن الغدر وهو محرم»^(١).

واعترض على هذا التوجيه من وجهين:

الأول: أن جعلَ القيد في آية النبذ نظير القيد في آية النور - بمعنى أن الأمر في آية النور ليس على وجه الوجوب - غير مُسلّم؛ لما سبق من أن الأصل في نقض العهود المنع والحظر والفساد؛ بخلاف المكاتبة، فإن الأصل فيها الجواز.

بل إن الشارع لتشوفه إلى العتق فقد أجاز الكتابة، وإن لم يعلم أن في العبد خيرا، ولكن الخطاب ورد في الترغيب والاستحسان، وإنما يستحب كتابة من فيه خير^(٢).

وقال الزحيلي - في مناقشة هذا القول -: «في هذا المذهب إهدار للقيد في آية: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ﴾ [الأنفال: ٥٨]، وهو لا يستقيم مع آية: ﴿فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧]، وآية: ﴿فَاتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ﴾ [التوبة: ٤]»^(٣)، فدلالة القيد في الآية مؤكدة في أي غيرها.

الثاني: أن ما حكي هنا من الإجماع: إما أن يراد به إجماع على مشروعية نقض المعاهدة المؤقتة مع عدم خوف الخيانة، وأنى لهذا الثبوت وقد وثق الخلاف؟!

بل قال ابن حزم: «اتفقوا أن الوفاء بالعهود التي نص القرآن على جوازها ووجوبها، وذكرت فيه بصفاتها وأسمائها، وذكرت في السنة كذلك، وأجمعت الأمة على وجوبها أو جوازها؛ فإن الوفاء بها فرض، وإعطائها جائز»^(٤).

وإما أن يراد به الإجماع المقيد لأصل مشروعية المهادنة بالمصلحة؛ وحيث

(١) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٥/٤٥٧).

(٢) قال القرطبي: «قد تجوز الكتابة وإن لم يعلم أن في العبد خيرا، ولكن الخطاب ورد في الترغيب والاستحسان، وإنما يستحب كتابة من فيه خير» الجامع لأحكام القرآن (١٢/٢٤٠).

(٣) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي لوهبة الزحيلي ص ٣٦٣.

(٤) ينظر: مراتب الإجماع، له ص ١٤٣.



فيكون هذا استدلالاً بما يعرف باستصحاب الإجماع في محل النزاع^(١)؛ وهو عند الأصوليين محل خلاف^(٢)، فلا تلزم المخالف فيها على أقل الأحوال.

ب- السنة:

أ- ما ثبت من أن النبي ﷺ نبذ صلح الحديبية^(٣)، وهو هدنة مؤقتة.

ونوقش أصحاب هذا الاستدلال بأنه:

- إما أن يكون مرادكم بالنبد: المعنى المتبادر منه، وهو: أن النبي ﷺ أعلم قريشاً بإنائه عهد الهدنة الذي كان قد عقده معهم، وفي الاستدلال بهذا نظر؛ لأمرين:
الأول: أن عهد قريش قد انتقض بنقضهم له؛ ولهذا جاء في خبر الفتح أن النبي ﷺ أنهى عهد قريش دون إعلامها^(٤)؛ لأن النقض قد وقع - جلياً - من جهتهم؛ بل ورد في قصة نقض قريش العهد أن النبي ﷺ سأل الله ﷻ أن يعمي عن قريش خبر مسيره إليهم^(٥).

-
- (١) وهي مسألة أصولية صورتها: أن يتفق على حكم في حالة، ثم تتغير صفة المجمع عليه، ويختلف فيه العلماء، فيستدل من لم ير تغير الحكم باستصحاب الحال المجمع عليها؛ كاستدلال من رأى صحة صلاة المتيمم مع رؤيته للماء أثناء صلاته بالتيمم، بأن الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك، فاستصحب الإجماع إلى أن يدل دليل على أن رؤية المتيمم للماء أثناء الصلاة مبطله لها.
ينظر: المستصفى للغزالي (١/ ٣٨٠-٣٨٣)، وإرشاد الفحول للشوكاني (٢/ ٢٥١، ٢٥٢).
- (٢) ينظر: المستصفى للغزالي (١/ ٣٨٠-٣٨٣)، وقد أطال في إبطال الاستدلال به، وإرشاد الفحول للشوكاني (٢/ ٢٥١، ٢٥٢)، وتنظر المسألة في: إعلام الموقعين لابن القيم (٣٤١-٣٤٤).
- (٣) ينظر: الاختيار للموصلي (٤/ ١٢١)، والهداية للمرغيناني، مع شرحه: فتح القدير لابن الهمام، أعلى الصفحة.
- (٤) ينظر: كتاب المغازي لابن أبي شيبه ص ٣١٩، ٣٢٠، والسنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٢٣٣، ٢٣٤)، ونصب الراية للزليعي (٣/ ٣٩٠). وينظر تأكيد ذلك في: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٦٧)، والفقهاء النافع للسمرقندي (٢/ ٨٤٢)، وهما من علماء الحنفية، وزاد المعاد لابن القيم (٣/ ٤٢٠).
- (٥) ينظر: كتاب المغازي لابن أبي شيبه ص ٣١٩، ٣٢٠، تحقيق: د. عبد العزيز العمري، دار إشبيلية-الرياض، ط ١-١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، والسنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٢٣٣، ٢٣٤)، وينظر: مرويات غزوة الحديبية لحافظ الحكمي ص ٢٠٢٢٠، قال بعد ذكره للحديث وشواهده وبيان حالها: «فهذا الحديث جاء



ولهذا قال ابن الهمام الحنفي - شارح الهداية - متعقبًا - شارح البداية -^(١):
«وأما استدلاله بأنه ﷺ نبذ المودعة التي كانت بينه وبين أهل مكة، فالأليق أن
يجعل دليلًا فيما يأتي من قوله: «وإن بدءوا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ إليهم إذا كان
باتفاقهم»؛ لأنهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة إلى نقضه...»

وإنما قلنا هذا؛ لأنه عليه الصلاة والسلام لم يبدأ أهل مكة، بل هم بدءوا
بالغدر قبل مضي المدة، فقاتلهم ولم ينبذ إليهم، بل سأل الله تعالى أن يعمي عليهم
حتى ييغتهم، هذا هو المذكور لجميع أصحاب السير والمغازي^(٢).

الثاني: على فرض ثبوت إعلام النبي ﷺ قريشًا بنقض العهد^(٣)؛ فإنه لا
استقامة لهذا الاستدلال هنا؛ لأن نبذ العهد إلى ناقضيه، لا دلالة فيه على مشروعية
نقض عهد من استقام على عهده، الذي هو محل البحث.

- وإما أن يكون مرادكم بالنبذ: النقض، وهذا - أيضًا - لا حجة فيه لكم؛
لأن قريشًا هي التي بدأت نقض الهدنة؛ وهذا خارج عن محل النزاع؛ لأن تحقق
بدأ العدو بنقض الهدنة ينهي العمل بمقتضى عقدها باتفاق، بل إن الشارع أمر
بنبذ العهد عند خوف الخيانة، بله تحققها.

موصولًا ومرسلًا، وترجح لي وصله؛ لأن طريق الوصل مستقيمة» ص ٢٠٧.

(١) الذي هو: برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، صاحب الهداية، الذي شرح به: بداية المبتدي.

(٢) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٥/٤٥٧، ٤٥٨).

(٣) روي أن النبي ﷺ خير قريشًا بين دية قتلى خزاعة أو البراءة من حلف بني بكر أو الحرب: ورد

مرسلًا، كما في المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية لأحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني

(٤/٢١٨) ح (٤٣٠٣)، تحقيق: غنيم بن عباس بن غنيم، ويسار بن إبراهيم بن محمد، دار

الوطن - الرياض، ط ١٤١٨ هـ. ومنقطعًا، كما في المغازي لمحمد ابن عمر الواقدي

(٢/٧٨٦، ٧٨٧). وقال الحافظ ابن حجر: «هذا مرسل صحيح إسناده». المطالب العالية

(٤/٢١٨)، وأنكره أكثر أصحاب الواقدي، المغازي (٢/٧٨٦، ٧٨٧).



قال القرطبي: «إنباذ العهد مع العلم بنقضه، يردّه فعل النبي ﷺ في فتح مكة، فإنهم لما نقضوا لم يوجه إليهم، بل قال: «اللهم اقطع خبري عنهم»^(١) وغزاهم؛ وهو أيضًا معنى الآية؛ لأن في قطع العهد منهم ونكثه مع العلم به حصول نقض عهدهم والاستواء معهم؛ فأما مع غير نقض العهد منهم، فلا يحل ولا يجوز»^(٢).

ب- قول النبي ﷺ: «يعقد عليهم أولاهم، ويرد عليهم أقصاهم»^(٣).

وجه الدلالة:

قالوا: دل على أن نقض المواعدة بالنبذ جائز؛ فإن معناه: أن السرية الأولى تعقد الأمان فينفذ على المسلمين، ثم السرية الأخرى تنبذ إليهم فينفذ ذلك^(٤)؛ فدل على أن نقض المواعدة بالنبذ جائز»^(٥). ولكن ينبغي أن ينبذ إليهم على سواء^(٦).

ونوقش هذا الاستدلال من أوجه:

الأول: أن موضوع الحديث عهد الأمان، وليس الهدنة؛ فلا دلالة فيه على محل النزاع، عند المخالف.

(١) ينظر: الصفحة السابقة هامش (٢).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٣٢/٨).

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في السرية ترد على أهل العسكر (٨٠/٣) ح (٢٧٥١) من حديث عبدالله بن عمرو، بلفظ: «الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ. يَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَذْنَاهُمْ، وَيُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ»، وأحمد بنحوه (٤٠٢/١١) ح (٦٧٩٧)، وابن ماجه، كتاب الديات، باب المسلمون تتكافأ دماؤهم (٢/٨٩٥) ح (٢٦٨٥)، بلفظ: «... يُجِيرُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَذْنَاهُمْ، وَرُدُّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَقْصَاهُمْ»، وصحح الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند (١١/٢٨٨-٢٨٩)، والألباني في الإرواء (٧/٢٦٥) ح (٢٢٠٨). وأصله في الصحيحين من حديث علي، كما تقدم ص ٥٣٠.

(٤) ينظر: المبسوط للرخسي (١٠/٦٩).

(٥) ينظر: المرجع السابق (١٠/٨٧).

(٦) ينظر: المرجع السابق (١٠/٨٦).



الثاني: أن ما ذكر في معنى الحديث غير مسلم؛ فالحديث مفسر بغير ما ذكر من معنى؛ فقد فسر: «ويردّ عليهم أقصاهم»، بأن المراد: أبعدهم إلى جهة العدو، وذلك في الغزو، أي: يرد الأقرب منهم الغنيمة على الأبعد.

بمعنى: أن من حضر الوقعة بالقرب والبعيد سواء في الغنيمة، فإذا دخل العسكر أرض الحرب، ووجه الإمام منه السرايا، فما غنمت من شيء، أخذت منه ما سمى لها، وردّ ما بقي على العسكر؛ لأنهم، وإن لم يشهدوا الغنيمة، لكنهم رء السرايا وظهر يرجعون إليهم؛ فيكون المعنى: ويرد على المسلمين الغنيمة، أبعدهم إلى جهة العدو^(١).

الثالث: أن نقض الهدنة بالنبد لا خلاف فيه؛ وإننا محل الخلاف: جواز نبد الهدنة المؤقتة، وهذا ما ليس الحديث - المذكور - فيه نفي ولا إثبات.

الرابع: على فرض التسليم بثبوت صحة المعنى المذكور في الاستدلال، وعلى فرض دخول الهدنة فيه؛ فإن هذا الحديث لا يخرج عن كونه عامًا، فيكون مخصوصًا بالأدلة الأخرى، التي تقتضي منع نقض العهد المؤقت بأمد معين، ما لم تُخف الخيانة؛ فإنها أخص وأصح وأصرح.

ج - المعقول: وذلك من وجهين:

الأول: أن المعتبر في عقد الهدنة المصلحة، فإذا تبدلت صار النبد جهادًا صورة ومعنى، وتركه ترك الجهاد صورةً ومعنىً^(٢)، وهذا لا يحل.

(١) ينظر: شرح سنن ابن ماجه القزويني، محمد بن عبد الهادي السندي (٢/ ١٥٣)، دار الجيل - بيروت، د.ت.

(٢) ينظر: الاختيار للموصلي (٤/ ١٢١)، والبنية للعيني (٦/ ٥١٦، ٥١٧)، وفتح باب العناية بشرح النقاية، نور الدين علي القاري (٣/ ٢٦٩)، عناية: محمد نزار تميم، وهيثم نزار تميم، تقديم: خليل الميس، دار الأرقم - بيروت، ط ١ - ١٤١٨ هـ. وترك الجهاد صورةً: بترك القتال،



قال الموصلي: «إذا وادعهم ثم رأى القتال أصلح، نبذ إلى ملكهم وقتلهم؛ ... لأن المعتبر المصلحة...، فإذا تبدلت يصير النبذ جهادًا، وتركه ترك الجهاد صورة ومعنى»^(١). وقال: «الإمام إذا رأى النبذ أصلح نبذ إليهم»^(٢).

وقال السرخسي - شارحًا قول الشيباني: «إذا آمن الإمام قومًا ثم بدا له أن ينبذ إليهم فلا بأس بذلك»^(٣)، ومعللاً لهذا القول - قال: «لأن الأمان كان باعتبار النظر فيه للمسلمين ليحفظوا قوة أنفسهم، وذلك يختص ببعض الأوقات، فإذا انقضى ذلك الوقت كان النظر والخيرية في النبذ إليهم، ليتمكنوا من قتالهم بعد ما ظهرت لهم الشوكة»^(٤).

ونوقش هذا الاستدلال؛ من وجهين:

الأول: أن المهادنة إذا عقدت ابتداء لمصلحة المسلمين، فإنها تتم على ما عقدت عليه؛ بمقتضى قواعد الفقه، «المقرر فقهاً أنه: يغتفر في الأثناء ما لا يغتفر في الابتداء»^(٥).

قال ابن القيم - مفرعاً على القاعدة المذكورة وما في معناها - : «فلا تؤخذ أحكام الدوام من أحكام الابتداء، ولا أحكام الابتداء من أحكام الدوام في عامة

ومعنى: بعدم دفع الشر. ينظر: البناية للعينى (٦/٥١٧).

(١) ينظر: الاختيار للموصلي (٤/١٢١).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٤/١٢٣).

(٣) ينظر: السير الكبير للشيباني، مع شرحه للسرخسي (١/٢٦٤).

(٤) ينظر: شرح السير الكبير للسرخسي (١/٢٦٤)، وينظر: فتح القدير لابن الهمام (٥/٤٥٥).

(٥) ينظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي لوحة الزحيلي ص ٣٦٣.

وينظر في تقرير هذه القاعدة وذكر غيرها من القواعد مما هو في معناها: إعلام الموقعين لابن القيم (٢/٣٢٣)، والمنثور للزركشي (٣/٣٧٤)، والقواعد الفقهية لعلي الندوي ص ٤٣٣، ٤٣٥، دار القلم - بيروت، ط ٣ - ١٤١٣ هـ.

مسائل الشريعة»^(١).

والثاني: أن القوم المهادين إذا لم يخف منهم خيانة؛ فإن المصلحة الشرعية المعتبرة، هي في إتمام عهدهم إلى مدته؛ فلا يخلو عقد الهدنة من المصلحة، ما لم تُخف الخيانة.

الثاني: أن استدامة عقد الهدنة يمتنع بظهور الشر فيه؛ لأنه ظهورٌ لما لو كان موجوداً عند ابتداء العقد لمنع ابتداءه؛ فإذا ظهر ذلك في الانتهاء منع ذلك من استدامة المهادنة^(٢).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن ظهور الشر بعد عقد الهدنة إنما يكون من قبل العدو، وهذا من صور خوف الخيانة؛ ونقض الهدنة - بعد النبذ - لخوف الخيانة محل وفاق؛ فلا يستقيم الاستدلال بهذا التعليل في محل النزاع.

الترجيح والاختيار:

بالنظر في أدلة الفريقين، وماورد عليها من مناقشات واعتراضات؛ فإن الذي يظهر للباحث هو رجحان ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول، من أن الهدنة المحددة بآمد، لا يجوز نقضها إلا أن يخاف أهل الإسلام خيانة من المهادين، فحينئذ ينبذ إليهم العهد، ويعلموا بفسخ المسلمين له؛ وذلك لقوة أدلتهم، ووضوح دلالتها، وسلامتها من الاعتراضات والمناقشات، بخلاف أدلة أصحاب القول الثاني التي لم تسلم من الاعتراضات؛ ولخروجها عن محل النزاع، أو لكونها

(١) ينظر: إعلام الموقعين (٢/ ٣٢٣)، وذكر أمثلة لذلك، ومنها أن الحدث ينافي ابتداء المسح، ولا ينافي استدامته، إذا لبس الخف على طهارة.

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ٨٦، ٨٧).



استدلالات عامة لا تنهض للوقوف بجانب النصوص الصريحة. والله أعلم.

المسألة الثانية: نقض الهدنة المطلقة:

سبق القول بمشروعية عقد الهدنة مطلقة عن التوقيت، وتعليق مدتها بمشيئة الإمام المبنية على المصلحة الشرعية.

وسبق سوقُ هذا القول، وذكر القائلين به وذكر أدلته؛ فيكتفى في ذلك بما سبق^(١).

وإذا ثبتت مشروعية تعليق مدة الهدنة بالمشيئة التي تراعى فيها المصلحة؛ فقوة الشرط من قوة نص العقد؛ وقوة مشروعيته من قوة مشروعيته^(٢).

ثم إن الغدر منتفٍ في مثل هذا؛ لأن نقض العهد في الشرع مسبوق بنبذه؛ ما لم تظهر الخيانة^(٣).

قال ابن هبيرة في عقد الهدنة: «واتفقوا فيما أعلم على أنه لا يجوز نقضه إلا بعد نبذه»^(٤).

ومن ثم فإنه إن كانت الهدنة مطلقة؛ فإن نقض العهد وبقائه - كسابقه - له

حالات رئيستان:

الحال الأولى: أن يلتزم المهادنون بعقد الهدنة، ويفوا بشروطه، التي منها تعليق الأمد بالمشيئة التي تراعى المصلحة؛ وحينئذ فإن الإمام مأمور بالوفاء به وإتمامه، وفق الشرط التي منها الإطلاق؛ وله في هذه الحال نقض المعاهدة، متى رأى ذلك

(١) ينظر: ص ٥٤٥ وما بعدها، وص ٥٦١.

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (١/٤٦٩).

(٣) ينظر: الاختيار لتعليل المختار للموصلي (٤/١٢١)، وقوانين الأحكام الشرعية لابن جزي ص ١٣٥، ومغني المحتاج للشربيني (٤/٢٦٢)، والإفصاح عن معاني الصحاح (٢/٢٩٦)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/٤٧٧، ٤٧٨).

(٤) ينظر: الإفصاح عن معاني الصحاح (٢/٢٩٦).

أصلح وأنفع شرعاً.

وهنا يلتقي قول الحنفية - الذين يجيزون للإمام نقض الصلح إذا رأى الإمام أن نقضه أنفع، حتى لو لم يستشعر خيانة من العدو - بقول القائلين بجواز عقد الهدنة مطلقة عن التوقيت؛ لأنهم - جميعاً - يُعلّقون بقاء الهدنة في هذه الحال ببقاء المصلحة وانتفاءها بانتفائها، مع اشتراط النبذ قبل النقض؛ تحرزاً من الغدر، وعلى هذا فيكون حكم هذه الحال من أحكام السياسة الشرعية بمعناها الخاص^(١).

والحال الثانية: أن يخاف أهل الإسلام خيانة المهادنين، بظهور أماره عليها، وحينئذ فإنه يشرع للإمام أن يفسخ العهد ويُبطل العمل بمقتضاه، بعد أن ينبذ العهد إلى القوم الآخرين - المهادنين - مُعلّماً لهم بذلك؛ وهذا من أحكام السياسة الشرعية بمعناها الخاص؛ التي وكل أمر تقديرها وتنفيذها إلى أولي الأمر.

المقصود بمشروعية فسخ المعاهدة، وحكم نقض الهدنة عند خوف الخيانة :

يقصد بمشروعية الفسخ بيان عدم لزومه؛ أي إنه يشرع للإمام أن يفسخ العهد، ويُبطل العمل بمقتضاه، بعد أن ينبذ العهد إلى القوم الآخرين - المهادنين - مُعلّماً لهم بذلك، وهذا ما نص عليه الحنفية^(٢)، والشافعية^(٣)، والحنابلة^(٤)،

(١) ويقصد بالمعنى الخاص للسياسة الشرعية : ما صدر عن أولي الأمر، من أحكام وإجراءات، منوطة بالمصلحة، فيما لم يرد بشأنه دليل خاص، متعين، دون مخالفة للشرعية. ينظر في ذلك: فقه المتغيرات لسعد العتبي (١/ ٣٤) وما بعدها.

(٢) ينظر: شرح السير الكبير للرخسي، المتن والشرح (٥/ ١٧٠٩)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/ ٤٥٧)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٤٦).

(٣) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ١٨٥)، المهذب للشيرازي (٥/ ٣٦٢)، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ٥٢٣).

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/ ١٥٨)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/ ١١١).



وبعض المالكية^(١)، خلافاً لبعضهم^(٢).

ف: «مجرد ظهور الأمانة لا نقض به، وإنما يجعل العقد جائزاً من جهتنا بعد أن كان لازماً»^(٣).

وبه يعلم أن نقض الهدنة عند خوف الخيانة، جائز، لا واجب؛ فيكون البت في أمر النقض في هذه الحال مبنياً على ما يراه الإمام أصلح وأنفع من: إعلان النقض ونبد العهد، أو التمهّل في ذلك إذا كان التمهّل أصلح وأنفع؛ فقد توجد من الأحوال ما يكون الإبقاء فيه على العهد مع خوف الخيانة أصلح من التعجل في نقضه، وأقل ضرراً.

ولحاجة النقض عند خوف الخيانة إلى التروي في النظر والاجتهاد، اشترط بعض الفقهاء أن لا يتم النقض إلا أن يحكم الإمام به.

يقول أياد هلال: «إن نقض الكفار للمعاهدات التي لا يكون فيها النقض تاماً»^(٤)، لا يحتم على الدولة نقض هذه المعاهدة، بل غاية ما يعنيه: أن تصبح الدولة في حل من التزاماتها؛ فإذا رأت نقض المعاهدة، لها ذلك.

أما إذا رأت أن الظروف أو أن إمكانيات الدولة نفسها لا تسمحان بذلك، فللدولة أن تعتبر المعاهدة باقية، وتسير الدولة في هذا بحذر ووعي شديدين، إذ

(١) ينظر: عقد الجواهر الثمينة لابن شاس (٤٩٨/١)، وقوانين الأحكام الشرعية لابن جزي ص ١٣٥.
(٢) ينظر: شرح مختصر خليل للخرشي (١٥١/٣)، والشرح الكبير للدردير (بهامش حاشية الدسوقي) (٢٠٦/٢).

(٣) ينظر: فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، سليمان بن عمر، المعروف بالجمل (٢٣١/٥)، دار الفكر - بيروت، د.ت.

(٤) وإن كان الذي يظهر من كلام الفقهاء أوسع من ذلك، أي: ولو لم يكن تاماً.



من الممكن أن يقوم الكفار بنقض جزئي للمعاهدة كي يجروا المسلمين إلى نقض المعاهدة كلياً، لأمر ما يبيتونه هم.

فالواجب في الحالة هذه دوام الحذر والوعي، وهذا يقتضي ويتطلب أن تكون الدولة الإسلامية مدركة نوايا الدول الأخرى محيطة بأساليبها، عالمة بسياساتها وأحوالها؛ ويتطلب دوام تتبع الظرف الدولي والوعي على أساليب الدول الأخرى في جر الخصم لما يبيت له.

وهذا بخلاف نقض الكافر للمعاهدة نقضاً كلياً، فالحالة هذه توجب على الدولة الإسلامية نقض المعاهدة فوراً، كما فعل رسول الله ﷺ مع يهود بني قينقاع^(١).

قال الموزعي: «وأما إذا صدرت منهم الخيانة؛ فإن العهد ينتقض، ولا أعلم في ذلك خلافاً؛ لقوله تعالى: ﴿وَلِنْ تَكْثُرُوا أَتَمَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَبِلُوا آيَةً الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَمَنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ (١٣) أَلَا تَقْبَلُونَ قَوْمًا تَكْثُرُوا أَتَمَنَّهُمْ﴾ [التوبة: ١٢ - ١٣]، ولهذا قصد رسول الله ﷺ أهل مكة بالحرب من غير أن ينبذ إليهم، ولم يعلمهم، بل عمى عليهم جهة غزوه^(٢).

ومن نصوص الفقهاء التي تؤكد ما ذكر، ما يلي:

أ- عند الحنفية:

قال الجصاص: «وقد قيل: في جواز نقض العهد قبل مضي مدته على جهة النبذ إليهم، وإعلامهم نصب الحرب وزوال الأمان، وجوه:

(١) ينظر: المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية لإياد هلال ص ١٩٩، ٢٠٠.

(٢) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن للموزعي (٨٥٩/٢).



أحدها: أن يخاف غدرهم وخيانتهم.

والآخر: أن يثبت غدرهم سرّاً؛ فينبذ إليهم ظاهرًا.

والآخر: أن يكون في شرط العهد أن يقرهم على الأمان ما يشاء وينقضه متى يشاء...

والآخر: أن العهد المشروط إلى مدة معلومة، فيه ثبوت الأمان من حربهم وقتالهم من غير علمهم، وأن لا يقصدوا وهم غارّون، وأنه متى أعلمهم رفع الأمان من حربهم فذلك جائز لهم، وذلك معلوم في مضمون العهد، وسواء خاف غدرهم أو لم يخف، أو كان في شرط العهد أن لنا نقضه متى شئنا أو لم يكن؛ فإن لنا متى رأينا ذلك حظاً للإسلام: أن ننبذ إليهم، وليس ذلك بغدر منا ولا خيانة ولا خفر للعهد...

ولذلك قال أصحابنا: إن للإمام أن يهادن العدو إذا لم تكن بالمسلمين قوة على قتالهم، فإن قوي المسلمون وأطاقوا قتالهم كان له أن ينبذ إليهم ويقاتلهم، وكذلك كل ما كان فيه صلاح للمسلمين فللإمام أن يفعله، وليس جواز رفع الأمان موقوفاً على خوف الغدر والخيانة من قبلهم^(١).

ب- عند المالكية:

قال ابن شاس: «ثم يجب الوفاء بالمشروط إلى آخر المدة، إلا أن يستشعروا خيانة، فله أن ينبذ العهد إليهم، وينذرهم»^(٢).

ج- عند الشافعية:

قال الإمام الشافعي: «فإذا جاءت دلالة على إن^(٣) لم يوف أهل هدنة بجميع ما هادتهم عليه؛ فله أن ينبذ إليهم، ومن قلت: له أن ينبذ إليه؛ فعليه أن يلحقه

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٧٧).

(٢) ينظر: عقد الجواهر الثمينة لابن شاس (١/ ٤٩٨).

(٣) هكذا في هذه النسخة، بكسر الهمزة.



بأمنه، ثم له أن يحاربه كما يحارب من لا هدنة له»^(١).

وقال الشيرازي: «ولا تنتقض الهدنة إلا أن يحكم الإمام بنقضها؛ لقوله ﷺ: ﴿وَمَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٍ فَإِنِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]، ولأن نقضها لخوف الخيانة، وذلك يفتقر إلى الحاكم»^(٢).

د- عند الحنابلة:

قال ابن مفلح الحنبلي: «واختار شيخنا»^(٣) صحته [يعني الاشتراط في عقد الهدنة، بقول: «نكرم ما أكرم الله»... وأن معناه: ما شئنا، وصحتها مطلقة، لكن جائزة ويعمل بالمصلحة؛ لأن الله تعالى أمر بنبذ العهود المطلقه وإتمام المؤقتة إلا بسبب»^(٤).

وفي اختيارات أبي العباس ابن تيمية: «ويجوز عقدها مطلقاً ومؤقتاً؛ والمؤقت لازم من الطرفين يجب الوفاء به، ما لم ينقضه العدو؛ ولا ينقض بمجرد خوف الخيانة في أظهر قولي العلماء، وأما المطلق فهو عقد جائز يعمل الإمام فيه بالمصلحة»^(٥).

وقال ابن القيم: «الصواب أنه يجوز عقدها مطلقة ومؤقتة؛ فإذا كانت مؤقتة جاز أن تجعل لازمة، ولو جعلت جائزة بحيث يجوز لكل منهما فسخها متى شاء، كالشركة والوكالة والمضاربة ونجها جاز ذلك؛ لكن بشرط أن ينبذ إليهم على سواء»^(٦).

(١) ينظر: الأم (٤/ ١٨٥).

(٢) ينظر: المذهب للشيرازي (٥/ ٣٦٢)، وينظر: حاشية الشرواني على تحفة المحتاج (حواشي الشرواني وابن القاسم العبادي) (١٢/ ١٨٠).

(٣) يعني أبا العباس ابن تيمية.

(٤) ينظر: الفروع (٦/ ٢٥٣).

(٥) ينظر: الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: علي بن محمد البعلي ص ٣١٥، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية - مصر، ط ١٣٦٩ هـ.

(٦) ينظر: أحكام أهل الذمة لابن القيم (٢/ ٤٧٧، ٤٧٨).



وقال أيضًا - فيمن أمر الله نبيه ﷺ بنذ عهودهم في آية براءة، ممن كانت عهودهم مطلقة غير لازمة -: «وإنما كانت عهودهم مطلقة غير لازمة، كالمشاركة والوكالة، وكان عهودهم لأجل المصلحة؛ فلما فتح الله مكة وأعز الإسلام وأذل أهل الكفر، لم يبق في الإمساك عن جهادهم مصلحة، فأمر الله به، ولم يأمر به حتى نبذ إليهم على سواء؛ لئلا يكون قتالهم قبل إعلامهم غدراً»^(١).

* * *

(١) ينظر: المرجع السابق (٢/ ٤٨٢، ٤٨٣).



الفصل الثاني

الأحلاف العسكرية بين الدول الإسلامية





قَهِيدٌ

لاشك أن الحقوق الإيمانية التي تجب على المسلم لأخيه المسلم، لا يحتاج تأكيدها إلى معاهدة تحالف ومعاهدات أخوة، فهي ثابتة بالكتاب والسنة، من مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، وقول النبي ﷺ: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ»^(١).

فهذه حقوق واجبة بنفس الإيمان والتزامها بمنزلة التزام الصلاة والزكاة والصيام والحج، والمعاهدة عليها كالمعاهدة على ما أوجب الله ورسوله، وهذا ثابت لكل مؤمن على مؤمن، وإن لم يحصل بينهما عقد مؤاخاة.

لكن إذا أراد قوم أن يعقدوا حلفاً، يقصدون منه إثبات حكم خاص، كما كان بين المهاجرين والأنصار، والذي يدل عليه نحو قول أنس رضي الله عنه، وقد سئل: أبلغك أن النبي ﷺ قال: «لا حلف في الإسلام؟» قال: «قد حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في داري»^(٢) فهل مثل هذا الحلف لو عقد يصح؟ وهل يختلف ذلك باختلاف أحوال المسلمين الذين يُعقد هذا الحلف معهم؛ فيفرق بين أهل العدل وبين أهل البغي، وبين أهل السنة وأهل البدعة؟

هذا ما نتناوله من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: التحالف بين المسلمين.

المبحث الثاني: التحالف مع بغاة ضد بغاة آخرين.

المبحث الثالث: الموقف الشرعي من حروب الأقطار الإسلامية فيما بينها.

المبحث الرابع: تحالف المسلمين ضد الكفار.

(١) أخرجه البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب لا يظلم المسلم ولا يسلمه (١٢٨/٣) ح (٢٤٤٢)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم (١٩٩٦/٤) ح (٢٥٨٠)، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٢) أخرجه البخاري ح (٦٠٨٣)، ومسلم ح (٢٥٢٩)، وتقدم تخريجه ص ٢٧.

المبحث الأول

التحالف بين المسلمين

كما سبق فإن الأحلاف هي نوع من المعاهدات له حيثية خاصة؛ وأنها اتفاق يعقده الإمام أو من ينوبه، مع غير المسلمين غير الحربيين، أو الخارجين عن ولايته من المسلمين؛ لأجل النصر أو النجدة أو المعاوضة.

وأن أدلة مشروعيتها هي نفسها أدلة مشروعية المعاهدات؛ وما تميز به هذا النوع من المعاهدات من موضوعات أخرى غير مجرد المسألة والمصالحة والهدنة؛ فإنه ينظر في موضوعها أي: محل الحلف؛ فإن كان مشروعاً فهو مشروع، وإلا فلا^(١).

وما جاء من أحاديث فهم منها نفي الأحلاف في الإسلام والنهي عنها؛ فسبق أن الراجح من كلام أهل العلم أن المنفي المنسوخ من هذه الأحلاف هو ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالماً، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، ومن التوارث، ونحو ذلك.

وأما المثبت الذي لم ينسخ؛ فهو ما عدا ذلك؛ من المؤاخاة في الإسلام، والمُحَالَفَةِ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَالتَّنَاصُرِ فِي الدِّينِ، وَالتَّعَاوُنِ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَإِقَامَةِ الْحَقِّ وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ^(٢).

وقد نشأ عن اختلاف أهل العلم في توجيه هذه الأحاديث، والجمع بين المنفي منها والمثبت؛ اختلافهم في مسألة أخرى، وهي مشروعية عقد الأحلاف بين

(١) ينظر: ما تقدم في بيان حكم الأحلاف ص ٤٨٣-٤٨٤.

(٢) ينظر ما تقدم من أقوال أهل العلم في ذلك ص ٤٨٤ وما بعدها، ص ٤٨٦.



المسلمين؛ أيسر عقد مثل هذه الأحلاف بين المسلمين أنفسهم، أم أنه يكفي رابط الإسلام وعقد الإخوة بين المسلمين جميعاً؟

تحرير محل النزاع:

لا خلاف بين العلماء أن الحلف الذي يَتَعَلَّقُ بِالْإِزْثِ، وما منع الشرع منه، وما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالماً، فإن ذلك كله منفي، وغير مشروع.

كما أنه لا خلاف على أن التَّعَاوُنَ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَإِقَامَةَ الْحَقِّ، وَالتَّنَاصُرَ فِي الدِّينِ، وعلى إمضاء أمر الله واتباع أحكام الدين، والاجتماع على نصر من دعا إليها- لا خلاف على أن ذلك مشروع مأمور به؛ بنصوص الكتاب والسنة وبمقتضى إخوة الإسلام والإيمان^(١).

وإنما وقع الخلاف بينهم على المحالفة على ذلك؛ أهى مشروعة أم منسوخة؟ على قولين:

القول الأول: عدم مشروعية ذلك. وهذا قول الإمام مالك^(٢) والشافعي^(٣) وأحمد في المشهور عنه^(٤). وهو رأي لبعض أهل العلم؛ كابن العربي^(٥)، وابن حزم الظاهري^(٦).

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١٨/٨٦-٨٧).

(٢) ينظر: المقدمات الممهدة، لابن رشد (٣/١٢٨)، وعزاه له ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١١/١٠١).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، علي بن محمد، الشهير بالماوردي (١٢/٣٦٦)، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١-١٤١٩ هـ-١٩٩٩ م، والبيان في مذهب الإمام الشافعي، للعمرائي (١١/٥٩٩)، وفتح الباري (٤/٤٧٤)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٨/٨٨).

(٤) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١١/١٠١)، وتفسير ابن كثير (١/٤٩٧).

(٥) ينظر: عارضة الأخوذي (٧/٨٤).

(٦) ينظر: المحلى (١١/٦٠).



القول الثاني: أن ذلك مشروع. وهذا قول الإمام أبي حنيفة^(١)، وأحد في الرواية الأخرى^(٢)، واختاره النووي من الشافعية^(٣).

أدلة الفريقين ومناقشتها:

أولاً: أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول بالكتاب والسنة:

أ- الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠].

٢- قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

وجه الدلالة من الآيتين:

قالوا: بينت الآيتان أن عقد الولاء والإخوة منعقد بين جميع المؤمنين بمقتضى الإسلام والإيمان الذي يجمعهم، فمن كان قائماً بواجب الإيمان كان أخاً لكل مؤمن، ووجب على كل مؤمن أن يقوم بحقوقه ومنها نصرته، وإن لم يجز بينهما عقد خاص، فإن الله ورسوله قد عقدا الأخوة بينهما، فهو بمعنى تحالف شامل لكل المسلمين يقتضي التناصر والتعاون بينهم على من قصد بعضهم بظلم^(٤).

(١) ينظر: المبسوط (٨/ ٨١)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ١٨٧).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١١/ ١٠١، ٣٥/ ٩٤، ٩٥).

(٣) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٦/ ٨٢).

(٤) ينظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، للبغوي (٤/ ٧٢)، و(٧/ ٣٤١)، ولباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد، المعروف بالخازن (٢/ ٣٨٢)، و(٤/ ١٧٩)، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي (٥/ ٣٢٥)، والتحرير والتنوير، لابن عاشور التونسي (١٠/ ٢٦٢)، و(٢٦/ ٢٤٢)، و تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي ص ٣٤٣، وفي ظلال القرآن، سيد قطب (٣/ ١٦٧٥)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٨/ ٨٨).



ب- السنة:

١- ما أخرجه مسلم وغيره عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً»^(١).

٢- ما أخرجه ابن حبان وغيره من حديث شُعْبَةَ بْنِ التَّوَّامِ أَنَّ قَيْسَ بْنَ عَاصِمٍ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْحِلْفِ فَقَالَ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ»^(٢).

وجه الدلالة: قال أصحاب هذا القول: دل الحديثان على أن الأحلاف التي عقدت في الإسلام، أو تعقد من بعد ورود الحديث منقوضة، فيكون هذا الحديث ناسخاً لإجازة التحالف التي عمل بها في أول الإسلام؛ فقد أمروا أن لا ينشئوا بعد ذلك معاهدة كما عبّر ابن كثير^(٣).

ونقل القاضي عياض عن الطبري-قال: «قَالَ الطَّبْرِيُّ: لَا يَجُوزُ الْحِلْفُ الْيَوْمَ، فَإِنَّ الْمَذْكُورَ فِي الْحَدِيثِ، وَالْمُورَاثَةَ بِهِ وَبِالْمُؤَاخَاةِ كُلَّهُ مَنْسُوخٌ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾، وَقَالَ الْحَسَنُ: كَانَ التَّوَارُثُ بِالْحِلْفِ، فَنُسِخَ بِآيَةِ الْمَوَارِيثِ...»^(٤).

٣- ما جاء من الأحاديث الدالة على الإخوة بين المسلمين، ومقتضى هذه من وجوب التعاون والتعاقد والتناصر بينهم، ومن هذه الأحاديث:

- قول النبي ﷺ: «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا» وَشَبَّكَ بَيْنَ

(١) تقدم تخريجه ص ٤٢.

(٢) تقدم تخريجه ص ٤٢.

(٣) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٩٦/٣٥)، وفتح الباري (٤/٤٧٤)، وتفسير ابن كثير (٤٩٧/١)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٨/٨٨).

(٤) ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي (١٦/٨١-٨٢).

- قوله ﷺ: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ»^(٢).

- قوله ﷺ: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ»^(٣).

- قوله ﷺ: «الْمُسْلِمُونَ تَكَافَأُوا دِمَاؤُهُمْ. يَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَذْنَاهُمْ، وَيُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ»^(٤).

وجه الدلالة من الأحاديث السابقة:

قالوا: فَهَذِهِ الْأَحَادِيثُ صَرِيحَةٌ فِي تَعْظِيمِ حُقُوقِ الْمُسْلِمِينَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، وَحَثِّهِمْ عَلَى التَّرَاحُمِ وَالْمَلَاظِفَةِ وَالتَّعَاظُدِ وَالتَّنَاصُرِ فِي غَيْرِ إِثْمٍ وَلَا مَكْرُوهٍ، لِمَا بَيْنَهُمْ مِنْ رَابِطَةِ الْإِيمَانِ وَإِخْوَةِ الْإِسْلَامِ؛ فَمَنْ كَانَ قَائِمًا بِوَاجِبِ الْإِيمَانِ كَانَ أَخًا لِكُلِّ مُؤْمِنٍ وَوَجِبَ عَلَى كُلِّ مُؤْمِنٍ أَنْ يَقُومَ بِحَقُوقِهِ، وَإِنْ لَمْ يَجْرَ بَيْنَهُمَا عَقْدٌ خَاصٌّ^(٥).

وَدَلَّتِ الْأَحَادِيثُ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَلْفَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ بِالْإِسْلَامِ وَجَعَلَهُمْ بِهِ إِخْوَةً مُتَنَاصِرِينَ مُتَعَاظِدِينَ يَدًا وَاحِدَةً بِمَنْزِلَةِ الْجَسَدِ الْوَاحِدِ، فَقَدْ أَغْنَاهُمْ بِالْإِسْلَامِ عَنِ الْحِلْفِ، بَلْ الَّذِي تُوجِبُهُ أَخُوَّةُ الْإِسْلَامِ لِبَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ أَكْبَرُ

(١) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره (١٠٣/١) ح (٤٨١)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم (١٩٩٩/٤) ح (٢٥٨٥)، من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه (١٢/١) ح (١٣)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه من الخير (٦٧/١) ح (٤٥)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٣) أخرجه البخاري (٢٤٤٢)، ومسلم (٢٥٨٠)، وتقدم تخريجه ص ٦٠٩.

(٤) تقدم تخريجه ص ٥٣٠.

(٥) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٩٣/٣٥)، وشرح صحيح مسلم للنووي (١٢٠/١٦)،



مِمَّا يَقْتَضِيهِ الْحَلْفُ.

فَالْحَلْفُ إِنْ اِقْتَضَى شَيْئًا يُخَالِفُ الْإِسْلَامَ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ اِقْتَضَى مَا يَقْتَضِيهِ الْإِسْلَامُ فَلَا تَأْثِيرَ لَهُ، فَلَا فَائِدَةٌ فِيهِ ^(١).

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون بمشروعية هذا الحلف بالكتاب والسنة والمعقول:

أ- الكتاب:

- قوله تعالى: ﴿يَتَّيِّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

وجه الدلالة: قالوا: العقود هي العهود، كما تقدم عند الحديث عن إلزامية المعاهدات ^(٢)؛ فمن عقد على نفسه عقداً على وجه يجوز في الشريعة ويلزم في الحكم، إما على الخصوص بينهما، وإما على العموم على الخلق، فهذا لا يجوز حله، ولا يحل نقضه ^(٣).

قال ابن تيمية: «...وَبِالْجُمْلَةِ فَجَمِيعُ مَا يَقَعُ بَيْنَ النَّاسِ مِنَ الشُّرُوطِ وَالْعُقُودِ وَالْمَحَالَفَاتِ فِي الْأُخُوَّةِ وَغَيْرِهَا تُرَدُّ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ، فَكُلُّ شَرْطٍ يُوَافِقُ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ يُؤَوِّقُ بِهِ، وَ«مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ» وَإِنْ كَانَ مِائَةً شَرْطٍ» ^(٤).

ب- السنة:

١- ما أخرجه البخاري وغيره عن عاصم بن سليمان قال: قُلْتُ لِأَنْسِ بْنِ

(١) ينظر: حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (٨/ ١٠١).

(٢) ينظر ماتقدم ص ٤٨٦.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٦/ ٣٢)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ٢٩٣) وأحكام القرآن لابن العربي (١٦/ ١).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٦٠/ ٣٥). وتقدم تخريج الحديث ص ٤٤٧.



مَالِكٌ رضي الله عنه: أبلغَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ» فَقَالَ: قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالْأَنْصَارِ فِي دَارِي ^(١).

وجه الدلالة: قالوا: دل الحديث على أن الحلف الذي نفاه رسول الله ﷺ ليس هو الحلف والإخاء الذي عقده بين المهاجرين والأنصار، ويشبه أن يكون أنس رضي الله عنه، فهم من السائل له أن النهي عن الحلف متناول لمثل ما عقده النبي ﷺ، فرد عليه أنس رضي الله عنه بحلف النبي ﷺ بين أصحابه في دارهم ^(٢).

قال الحميدي: «(لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ)؛ أي لا عقد ولا عهد على خلاف أمر الإسلام، وكانوا يتحالفون ويتعاقدون في الجاهلية على مغالبة بعضهم بعضاً وفي كل ما يَعرُنُّ لهم؛ فهدم الإسلام ذلك.

وإنما المحالفة والمعاقدة في الإسلام على إمضاء أمر الله واتباع أحكام الدين والاجتماع على نصر من دعا إليها، والمحالفة التي حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في دار أنس هي المؤاخاة والاتلاف على الإسلام والثبات عليه» ^(٣).

٢- ما أخرجه مسلم وغيره عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً» ^(٤).

وجه الدلالة: قالوا: قوله ﷺ: «وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً» يريد من المعاقدة على الخير ونصر الحق، وهذا هو الحلف الذي يقتضيه الإسلام ^(٥).

(١) تقدم تخريجه ص ٤٢.

(٢) ينظر: تهذيب سنن أبي داود لابن القيم (٤/ ١٨٩، ١٩٠).

(٣) ينظر: تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن أبي نصر الأزدي الحميدي ص ١٠٩.

(٤) تقدم تخريجه ص ٤٢.

(٥) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (١/ ٤٢٤، ٤٢٥)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ١٨٧).



قال النووي رحمه الله: «وأما المؤاخاة في الإسلام والمخالفة على طاعة الله تعالى والتناصر في الدين والتعاون على البر والتقوى وإقامة الحق فهذا باق ولم ينسخ وهذا معنى قوله رحمه الله في هذه الأحاديث: «وأياها حلف كان في الجاهلية لم يزد الإسلام إلا شدة»^(١).

٣- ما أخرجه البيهقي في سننه عن طلحة بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا مَا أَحَبَّ أَنْ لِي بِهِ حُمْرُ النَّعَمِ، وَلَوْ أَدْعَى بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ»^(٢).

زاد في بعض الروايات: «تحالفوا أن يردوا الفضول على أهلها وألا يعزَّ ظالمٌ مظلوماً»^(٣).

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على مشروعية الحلف إذا كان على ما يحبه الله ﷻ، وما تندب إليه الشريعة من التناصر في الدين ونصرة المظلوم وإقامة الحق والتعاون على البر والتقوى، فهذا إذا وقع في الإسلام كَانَ تَأْكِيدًا لِمَوْجِبِ الْإِسْلَامِ وَتَقْوِيَةً لَهُ، ولذا قال ﷺ: «وَلَوْ أَدْعَى بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ»؛ أي لنصرت المستنصر به^(٤).

ج- المعقول: وذلك من وجهين:

الأول: قالوا: إن هذا الحلف هو تعاقد على ما أمر الله؛ فهو بمنزلة نفس

(١) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٦/٨٢).

(٢) تقدم تخريجه ص ٣١.

(٣) تقدم تخريجه ص ٣٢.

(٤) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، العظيم آبادي (٨/١٠١)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢ - ١٤١٥ هـ، وجامع الرسائل لابن تيمية (٢/٣١٠)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٨٩/١٨).



الدُّخُولُ فِي الْإِسْلَامِ وَبَيْعَةُ النَّبِيِّ ﷺ كَمَا بَايَعَهُ الْأَنْصَارُ وَكَمَا بَايَعَهُ الْمُسْلِمُونَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ وَكَمَا كَانَ يُبَايِعُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ^(١).

ولا شك أن في المعاهدة على الخير تأكيد له، كما نص عليه ابن القيم، وقد نص الفقهاء على أن الجهاد على الأنصار أوجب منه على المهاجرين، لما كان من بيعة العقبة؛ فعقد النصره يحول الجهاد من فرض الكفاية إلى فرض العين، وهو يشبه النذر بالطاعة^(٢).

قال في مختصر خليل: « (فَائِدَةٌ) إِنْ قِيلَ: كَيْفَ غَضِبَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا مَعَهُ أَنَّهُ فَرَضَ كِفَايَةً؟ فَالْجَوَابُ: مَا قَالَ السَّهْلِيُّ فِي الرَّوْضِ الْأَنْفِ فِي حَدِيثِ الثَّلَاثَةِ: إِنَّهُ كَانَ عَلَى الْأَنْصَارِ فَرَضٌ عَيْنٍ، عَلَيْهِ بَايَعُوا النَّبِيَّ ﷺ، فَكَانَ تَخَلُّفُهُمْ فِي هَذِهِ الْغُرَاةِ كَبِيرَةً. كَذَا قَالَ ابْنُ بَطَّالٍ. انْتَهَى »^(٣).

الثاني: قالوا: إذا كانت النصوص قد دللت على استمرار العمل بأحلاف الجاهلية في التناصر على الحق والتعاون على الخير، دون أن تقتضي ميراثاً؛ فمن باب أولى ما كان من ذلك في الإسلام؛ إذا كان فيها تأكيد للتناصر على الخير والتعاون على البر والتقوى، ويدل على ذلك قوله ﷺ: «لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا مَا أَحَبَّ أَنْ

(١) ينظر: جامع الرسائل، لابن تيمية (٢/٣١٥)، دار العطاء - الرياض، ط ١ - ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، وقاعدة في المحبة، لابن تيمية ص ١٢٩، مكتبة التراث الإسلامي - القاهرة، مصر، د. ت.

(٢) ينظر: معاهدة التحالف العسكري في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون الدولي، سعد بن مطر العتيبي ص ٣١٦ هامش (٣)، رسالة ماجستير - جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١٥ هـ - نسخة مصورة.

(٣) ينظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد بن محمد، المعروف بالحطاب الرُّعَيْنِي المالكي (٣/٣٤٧)، وينظر أيضاً: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد، بدر الدين العيني (١٨/٥٥)، والروض الأنف في شرح السيرة النبوية، للسَّهْلِي (٧/٣٦٩)، وإنارة الدجى في مغازي خير الورى صلى الله عليه وآله وسلم، حسن بن محمد المشاط المالكي ص ٧٣٣، دار المنهاج - جدة، ط ٢ - ١٤٢٦ هـ.



لِي بِهِ حُمْرَ النَّعَمِ، وَلَوْ أَدْعَى بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ»^(١).

مناقشة أدلة الفريقين:

ناقش أصحاب القول الثاني أدلة أصحاب القول الأول، القائلين بعدم مشروعية الحلف في الإسلام مطلقاً، على النحو التالي:

أ- مناقشة أدلتهم من الكتاب:

قالوا: لاتعارض بين الآيات التي فيها التأكيد على أن عقد الولاء والإخوة منعقد بين جميع المؤمنين، بمقتضى الإسلام والإيمان الذي يجمعهم، وبين مشروعية الحلف، إذا كان على ما يقرره الإسلام من التناصر والتعاون على البر والتقوى، ونَصْرَ الْمَظْلُومِ وَكَفَّ الظَّالِمَ وَنَحْوَهُ؛ فَهَذَا إِذَا وَقَعَ فِي الْإِسْلَامِ كَانَ تَأْكِيدًا لِمُوجِبِ الْإِسْلَامِ وَتَقْوِيَةً لَهُ^(٢).

ب- مناقشة أدلتهم من السنة:

قالوا: أما ما جاء من أحاديث في بيان حقوق إخوة الإسلام، وماتدل عليه من وجوب النصرة، ونحو ذلك؛ فيجاء عنه بمثل ما أجيب في مناقشة أدلتهم من الكتاب، وأنه لاتعارض بينها وبين مشروعية الحلف على نحو ماسبق، وأنه إِذَا وَقَعَ فِي الْإِسْلَامِ كَانَ تَأْكِيدًا لِمُوجِبِ الْإِسْلَامِ وَتَقْوِيَةً لَهُ^(٣).

وأما احتجاجهم بحديث: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ» على عدم مشروعية الحلف في الإسلام مطلقاً؛ وأنه لَا يَجُوزُ الْحِلْفُ الْيَوْمَ، فَإِنَّ الْحِلْفَ الْمَذْكُورَ فِي الْحَدِيثِ، وَالْمُؤَارَاةَ بِهِ وَبِالْمُؤَاخَاةِ كُلُّهُ مَنسُوخ؛ فيجاء عن ذلك، على النحو التالي:

(١) تقدم تخريجه ص ٣١.

(٢) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم (٨/ ١٠١).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٨/ ١٠١).



أولاً: أنه يمكن أن يقال: إن معنى «لا حلف في الإسلام» أي: لا ضرورة في الإسلام إلى إحداث الحلف؛ فإن الإسلام يقتضي ويوجب التعاون والتعاقد فلا حاجة إلى الحلف^(١)، وهذا لا يعني منع الحلف في الإسلام، كما لا يعني بقاء الأحلاف الجاهلية التي تتعارض مع أحكام الشرع^(٢).

ثانياً: إن المراد من الحديث هو ما كان منه في الجاهلية على الفتن والقتال بين القبائل والغارات، فذلك الذي ورد النهي عنه في الإسلام^(٣).

قال الحافظ ابن حجر: «ويمكن الجمع؛ بأن المنفي ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالماً، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، ومن التوارث، ونحو ذلك. والمثبت ما عدا ذلك؛ من نصر المظلوم، والقيام في أمر الدين، ونحو ذلك من المستحبات الشرعية؛ كالمصادقة والمواودة وحفظ العهد»^(٤).

وقال ابن الأثير: «أصل الحلف: المعاقدة والمعاهدة على التعاقد والتساعّد والاتفاق؛ فما كان منه في الجاهلية على الفتن والقتال بين القبائل والغارات فذلك الذي ورد النهي عنه في الإسلام بقوله ﷺ: «لا حلف في الإسلام».

وما كان منه في الجاهلية على نصر المظلوم وصلة الأرحام؛ كحلف المطيعين، وما جرى مجراه؛ فذلك الذي قال فيه ﷺ: «أَيُّمَا حَلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ

(١) ينظر: بذل المجهود في حل أبي داود، خليل أحمد السهارنفوري (١٣/ ٢١٠)، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت.

(٢) ينظر: معاهدة التحالف العسكري في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون الدولي، سعد بن مطر العتيبي ص ٣١٦.

(٣) ينظر - مثلاً - : النهاية في غريب الحديث والأثر (٤٢٤، ٤٢٥).

(٤) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر (١٠/ ٥٠٢).



الإسلام إلا شدة»؛ يريد من المعاقدة على الخير ونُصرة الحق، وبذلك يجتمع الحديثان، وهذا هو الحلف الذي يَقْتَضِيهِ الإسلام، والمُتَنوع منه ما خالف حُكْم الإسلام»^(١).
وقال السيوطي: «(لا حِلْفَ في الإسلام)» أراد به حلف التوارث والحلف على ما منع الشرع منه...»^(٢).

وقال الحميدي: «(لا حِلْفَ في الإسلام)»؛ أي لا عقد ولا عهد على خلاف أمر الإسلام، وكانوا يتحالفون ويتعاقدون في الجاهلية على مغالبة بعضهم بعضاً وفي كل ما يَعرِفُ لهم؛ فهدم الإسلام ذلك.

وإنما المحالفة والمعاقدة في الإسلام على إمضاء أمر الله واتباع أحكام الدين والاجتماع على نصر من دعا إليها، والمحالفة التي حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في دار أنس هي المؤاخاة والائتلاف على الإسلام والثبات عليه»^(٣).

وقال الخطابي: «(لا حِلْفَ في الإسلام)»؛ يريد على ما كانوا في الجاهلية؛ كانوا يتواضعون فيما بينهم بآرائهم»^(٤).

ثالثاً: وأما دعوى النسخ؛ فإنها يصر إليها عند تعارض النصوص و تعذر الجمع بينها، وليس هنا تعارض بينها، ولا تعذر؛ فإنه يمكن الجمع.

قال ابن حجر: «ويمكن الجمع؛ بأن المنفي ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالماً، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها،

(١) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (١/ ١٠٣١).

(٢) ينظر: الدباج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، عبدالرحمن ابن أبي بكر أبو الفضل السيوطي (٥/ ٤٧٨)، تحقيق: أبي إسحاق الحويني، دار ابن عفان - الخبر، السعودية، ط ١ - ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

(٣) ينظر: تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن أبي نصر الأزد الحميدي ص ١٠٩.

(٤) ينظر: شرح السنة، للبغوي (١٠/ ٢٠٤).



ومن التوارث، ونحو ذلك. والمثبت ما عدا ذلك؛ من نصر المظلوم، والقيام في أمر الدين، ونحو ذلك من المستحبات الشرعية؛ كالمصادقة والمواودة وحفظ العهد»^(١).

وقال ابن بطال: «قال الطبري: قد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «لا حلف في الإسلام، وما كان من حلف الجاهلية فلن يزيده الإسلام إلا شدة»، فإن قيل: يعارض قول أنس: «حالف رسول الله بين قريش والأنصار في داري بالمدينة».

قيل: كان هذا في أول الإسلام؛ كان ﷺ آخى بين المهاجرين والأنصار، فكانوا يتوارثون بذلك العقد، وعاقده أبو بكر مولى له فورثه، وكانت الجاهلية تفعل ذلك في جاهليتها، ففسخ الله ذلك بقوله: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٦] ورد الموارث إلى القربات بالأرحام والحرمة؛ بقوله: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِمَتُ حَظُّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

وأما الذي قال فيه ﷺ: «ما كان من حلف في الجاهلية فلن يزيده الإسلام إلا شدة»، فهو ما لم ينسخه الإسلام، ولم يبطله حكم القرآن، وهو التعاون على الحق والنصرة على الأخذ على يد الظالم الباغي، وهو معنى قول ابن عباس: إلا النصر والرفادة، أنها مستثناة مما ذكر نسخه من موارث المعاقدين...»^(٢).

وكذا قال الإمام النووي حيث قال: «قُلت: أَمَّا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِزْثِ؛ فَيُسْتَحَبُّ فِيهِ الْمُخَالَفَةُ عِنْدَ جَمَاهِيرِ الْعُلَمَاءِ، وَأَمَّا الْمُوَاخَاةُ فِي الْإِسْلَامِ، وَالْمُخَالَفَةُ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَالتَّنَاصُرِ فِي الدِّينِ وَالتَّعَاوُنُ عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَإِقَامَةُ الْحَقِّ؛ فَهَذَا بَاقٍ لَمْ يُنْسَخْ، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ ﷺ فِي هَذِهِ الْأَحَادِيثِ: «وَأَيُّمَا حَلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ

(١) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر (٦/٣٥٥، ٣٥٦)، و(١٠/٥٠٢).

(٢) ينظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٦/٤٢٥)، و(٩/٢٧٦).



يَزِدُّهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً وَأَمَّا قَوْلُهُ ﷺ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ»؛ فَالْمُرَادُ بِهِ: حِلْفُ التَّوَارِثِ، وَالْحِلْفُ عَلَى مَا مَنَعَ الشَّرْعَ مِنْهُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ^(١) اهـ.

وجاء ذلك عن ابن عباس؛ قال الطحاوي: «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ ﷺ: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَنُكُمْ فَتَاوَهُمْ نَصِيحُهُمْ﴾ [النساء: ٣٣] قَالَ: كَانَ الْمُهَاجِرُونَ حِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ تَوَرَّثُوا الْأَنْصَارَ دُونَ رَجُلِهِ لِلْأُخُوَّةِ الَّتِي آخَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَهُمْ، فَلَمَّا نَزَلَتِ الْآيَةُ ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوْلَىٰ وَمَا تَرَكَ﴾ [النساء: ٣٣] نَسَخَتْهَا ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَنُكُمْ فَتَاوَهُمْ نَصِيحُهُمْ﴾ [النساء: ٣٣] مِنَ النَّصْرِ وَالنَّصِيحَةِ وَالرَّفَادَةِ، وَيُوصِي لَهُ وَقَدْ ذَهَبَ الْمِيرَاثُ.

فَأَخْبَرَ ابْنُ عَبَّاسٍ ﷺ أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ قَدْ نَسَخَهَا غَيْرُهَا يَعْنِي أَنَّهُ نَسَخَهَا قَوْلُ اللَّهِ ﷻ: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٦] فَأَخْبَرَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي حَدِيثِهِ هَذَا أَنَّ الَّذِي بَقِيَ لَهُمْ يَعْنِي الْأَخْلَافَ بَعْدَ نُزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ، هُوَ النَّصْرُ وَالنَّصِيحَةُ وَالْوَصِيَّةُ، وَأَنَّ الْمِيرَاثَ قَدْ ذَهَبَ...»^(٢).

فالخلف الذي يراد به التوارث منسوخ، وأما المؤاخاة في الإسلام، والمخالفة على طاعة الله والتناصر في الدين، والتعاون على البر والتقوى وإقامة الحق؛ فهذا باقٍ لم ينسخ^(٣).

رابعاً: أنه يمكن حمل التوجيه بمنع الأحلاف التي تعقد بين المسلمين على ما كان أول الأمر عند قدوم المسلمين إلى المدينة؛ فكان الأنسب وقتها توحيد الولاءات والأحلاف وجعلها كلها تنصهر في بوتقة الإسلام؛ حيث إن العلاقات الداخلية بين فئات المجتمع المدني الجديد يجب أن تكون علاقات تحابٍّ وتعاون، فرفض الإسلام الحلف وقتها؛ لأنه

(١) ينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي (١٦ / ٨٢).

(٢) ينظر: شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد، المعروف بالطحاوي، (٤ / ٢٩٩).

(٣) ينظر: المصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين عيسى ص ٧٥.



ينافي التضامن العام داخل الأمة، وأما بعد استقرار الأمر ووضوح الولاءات وتصحيح التصورات؛ فيكون الممنوع منها ما كان مخالفاً للإسلام دون غيره^(١).

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة كل فريق وما ورد عليها من مناقشات؛ فالذي يظهر للباحث رجحانه؛ هو القول الثاني القائل بمشروعية الحلف، والتعاقد على ما لا يمنع منه الشرع؛ وذلك لقوة أدلة أصحابه، ولسلامتها من المناقشة والاعتراض، ولأن فيه إعمالاً للنصوص كلها، ولاشك أن الجمع بين النصوص أولى من القول بنسخ بعضها بعضاً، مع إمكان الجمع.

وأخيراً؛ فإذا كان الخلاف على مشروعية الحلف في الإسلام إذا كان الناس مجتمعين على إمام واحد؛ فإن له وجهاً من النظر والاعتبار، إلا أن الأمر يختلف إذا حصل التفرق والاختلاف - كما هو واقع المسلمين اليوم - ولا حول ولا قوة إلا بالله، فلا يمكن التعاون والتناصر إلا بالحلف؛ فإنه عندئذ ينبغي القول بمشروعيته قولاً واحداً، إذا لم يخالف أحكام الشرع^(٢). والله أعلم.

ومما يترتب على ذلك من الآثار في الواقع المعاصر: مشروعية الأحلاف القائمة بين الدول الإسلامية المختلفة؛ سواء كان ذلك على مستوى جميع تلك الدول الإسلامية؛ مثل منظمة التعاون الإسلامي، أم بعضها مثل حلف مجلس التعاون لدول الخليج العربية، واتحاد المغرب العربي.

(١) ينظر: وثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشيعبي ص ١١-١٣ بتصرف يسير.

(٢) ينظر: الدرر السننية في الأجوبة النجدية (٧/ ٣٩١).



المبحث الثاني

حكم الاستعانة بالبغاة على البغاة

تعريف البغاة:

البغاة لغة: جمع باغ، من البغي، وهو الظلم: يُقَال: بَغَى عَلَى النَّاسِ بَغْيًا: أَي ظَلَمَ وَاعْتَدَى، فَهُوَ بَاغٍ وَاجْتَمَعَ بَغَاةٌ، وَبَغَى: سَعَى بِالْفَسَادِ، وَمِنْهُ الْفِتْنَةُ الْبَاغِيَّةُ^(١).

واصطلاحًا: اختلف أصحاب المذاهب الفقهية في تحديد البغاة؛ فذهب الحنفية والمالكية والظاهرية إلى أن البغاة هم الخارجون على الإمام العادل مع اشتراط المنعة والتأويل^(٢).

بينما اعتبر الشافعية والحنابلة أن البغاة هم الخارجون بالتأويل والمنعة على الإمام سواء كان عادلاً أم جائراً^(٣).

(١) ينظر: المصباح المنير (٥٧/١)، ولسان العرب (٩٨/١٤)، وأنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم بن عبد الله القونوي الرومي ص ٦٧، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ٢٠٠٤م-١٤٢٤هـ.

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين (٣٠٨/٣)، وبدائع الصنائع (١٠٤/٧)، وفتح القدير شرح الهداية للمرغيناني (٤٠٨/٤)، والدر المختار شرح تنوير الأبصار، الحصفكي (٢٦١/٤)، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام، منلا خسرو (٣٠٥/١)، وحاشية الشلبي على تبين الحقائق (٢٩٣/٣)، والشرح الصغير (٤٢٦/٤)، ومواهب الجليل (٢٧٨/٦)، والتاج والإكليل (٢٧٦/٦)، والمحلى بالأثار، لابن حزم (٣٣٣/١١)، والدراري المضية شرح الدرر البهية، محمد بن علي الشوكاني، (٤٦٢/٢)، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١-١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٣٣/٨)، (١٣٠).

(٣) ينظر: حاشيتا قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، ومعه شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي (١٧٠/٤)، دار الفكر - بيروت، ط ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، المذهب، للشيرازي (٢١٨/٢)، مطبعة عيسى البابي-القاهرة، د.ت، وأسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري (١١٤/٤)، وحاشية البجيرمي على

وَيُعْتَبَرُ بِمَنْزِلَةِ الْخُرُوجِ: الْإِمْتِنَاعُ مِنْ آدَاءِ الْحَقِّ الْوَاجِبِ الَّذِي يَطْلُبُهُ الْإِمَامُ، كَالزَّكَاةِ. وَيُطْلَقُ عَلَى مَنْ سِوَى الْبُعَاةِ اسْمُ (أَهْلِ الْعَدْلِ) وَهُمْ الثَّابِتُونَ عَلَى مُوَالَاةِ الْإِمَامِ ^(١).

حكم البغي والبعغة:

البَغْيُ حَرَامٌ، وَالْبُعَاةُ آثِمُونَ عِنْدَ جُمْهُورِ الْعُلَمَاءِ، وَلَكِنْ لَيْسَ الْبَغْيُ خُرُوجًا عَنِ الْإِيمَانِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ سَمَّى الْبُعَاةَ مُؤْمِنِينَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ إِلَى أَنْ قَالَ: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ٩-١٠].

وَيَحِلُّ قِتَالُهُمْ، وَيَجِبُ عَلَى النَّاسِ مَعُونَةُ الْإِمَامِ فِي قِتَالِهِمْ ^(٢).

المنهج، سليمان بن عمر البجيرمي (٢٠١/٤)، والمغني (١٠/٥٢)، مكتبة القاهرة، طبعة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م، وشرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي (٤/١٤)، وكشاف القناع (٦/١٥٨)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٨/١٣٠)، وأحكام البغاة والمحاربين، د. خالد رشيد الجميلي (١/٤٠) فما بعدها، طبعة دار الحرية للطباعة والنشر - بغداد، ط ١ - ١٩٧٧ م، والإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله الدميحي ص ٩٣.

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين (٣/٣٠٨)، والهداية والفتح (٤/٤٠٨)، ودرر الأحكام شرح غرر الأحكام، منلا خسرو (١/٣٠٥)، وحاشية الشلبي على تبين الحقائق (٣/٢٩٣)، والشرح الصغير (٤/٤٢٦)، ومواهب الجليل (٦/٢٧٨)، والتاج والإكلیل (٦/٢٧٦)، وحاشيتا قليوبي وعميرة، ومعه شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي (٤/١٧٠)، وكشاف القناع (٦/١٥٨)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٨/١٣٠).

(٢) قَالَ الْكَمَالُ: «يَجِبُ عَلَى كُلِّ مَنْ أَطَاعَ الدَّفْعَ أَنْ يُقَاتِلَ مَعَ الْإِمَامِ، إِلَّا إِنْ أَبَدُوا مَا يُجَوِّزُ هُمْ الْقِتَالَ؛ كَأَنْ ظَلَمَهُمْ أَوْ ظَلَمَ غَيْرَهُمْ ظُلْمًا لَا شُبْهَةَ فِيهِ، بَلْ يَجِبُ أَنْ يُعِينُوهُمْ حَتَّى يُنْصِفَهُمْ وَيَرْجِعَ عَنْ جَوْرِهِ، بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ الْحَالُ مُشْتَبِهًا أَنَّهُ ظَلَمَ...». ينظر: درر الأحكام شرح غرر الأحكام (١/٣٠٥)، ورد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين (٤/٢٦٥).

وقال محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي: «وَيَجِبُ عَلَى النَّاسِ مُعَاوَنَتُهُ عَلَيْهِمْ، وَأَمَّا غَيْرُ الْعَدْلِ فَلَا يَجِبُ مُعَاوَنَتُهُ قَالَ مَالِكٌ رحمته الله: دَعَا وَمَا يُرَادُ مِنْهُ يَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنَ الظَّالِمِ بِظَالِمٍ، ثُمَّ يَنْتَقِمُ مِنْ



وَيَرَى الشَّافِعِيَّةُ أَنَّ الْبَغْيَ لَيْسَ اسْمَ ذَمٍّ؛ لِأَنَّ الْبُغَاةَ خَالَفُوا بِتَأْوِيلٍ جَائِزٍ فِي اعْتِقَادِهِمْ، لَكِنَّهُمْ مُحْطُوتُونَ فِيهِ، فَلَهُمْ نَوْعٌ عُذْرٌ؛ لِمَا فِيهِمْ مِنْ أَهْلِيَّةِ الْاجْتِهَادِ. وَقَالُوا: إِنَّ مَا وَرَدَ فِي ذَمِّهِمْ، وَمَا وَقَعَ فِي كَلَامِ الْفُقَهَاءِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ مِنْ وَصْفِهِمْ بِالْعِصْيَانِ أَوْ الْفُسْقِ، مُحْمُولٌ عَلَى مَنْ لَا أَهْلِيَّةَ فِيهِ لِلْاجْتِهَادِ، أَوْ لَا تَأْوِيلَ لَهُ. وَكَذَلِكَ إِنْ كَانَ تَأْوِيلُهُ قُطْعِيَّ الْبُطْلَانِ^(١).

أقسام البغاة وأنواعهم:

ليس البغاة سواء؛ بل بين الفقهاء أنهم يختلفون بالنظر إلى الباعث الذي بغوا

كِلَيْهِمَا. كَمَا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ قِتَالُهُمْ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ خُرُوجُهُمْ عَلَيْهِ لِفُسْقِهِ وَجَوْرِهِ، وَإِنْ كَانَ لَا يَجُوزُ لَهُمُ الْخُرُوجُ عَلَيْهِ. ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢٩٩/٤)، وشرح مختصر خليل للخرشي (٦٠/٨).

وَنَصَّ الشَّافِعِيَّةُ عَلَى مَنْ خَرَجُوا عَلَى الْإِمَامِ - وَلَوْ جَائِزًا - يَجِبُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ إِعَانَتُهُ مِمَّنْ قَرُبَ مِنْهُمْ، حَتَّى تَبْطُلَ شَوْكَتُهُمْ. ينظر: حاشية الشبراملي على نهاية المحتاج (٣٨٥/٧).

وَيَنْظُرُ أَيْضًا: أَحْكَامُ الْقُرْآنِ لِلْجِصَاصِ (٤٠٠/٣)، وَتَحْفَةُ الْفُقَهَاءِ، لِلْسَمَرْقَنْدِيِّ (٣١٣/٣)، وَمَجْمَعُ الْأَنْهَرِ فِي شَرْحِ مِلْتَقَى الْأَبْحَرِ، عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ دَامَادِ أَفَنْدِي (٦٩٩/١)، وَالْكَافِي فِي فِقْهِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ، لِابْنِ عَبْدِ الْبَرِّ (٤٨٦/١)، وَعَمْدَةُ الْفَقْهِ، لِابْنِ قِدَامَةَ ص ١٣٨، الْمَكْتَبَةُ الْعَصْرِيَّة، ط ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، وَمَجْمُوعُ الْفَتَاوَى لِابْنِ تَيْمِيَّةَ (٤٥٠/٤)، وَالْمَحَلَّى بِالْأَثَارِ، لِابْنِ حَزَمٍ (٣٣٣/١١)، وَالْدَّرَارِيُّ الْمُضِيَّةُ شَرْحُ الدَّرَرِ الْبَهِيَّةِ، لِلشُّوكَانِيِّ (٤٦٢/٢)، وَنِيلُ الْأَوْتَاطَارِ، لِلشُّوكَانِيِّ (٧٨/٦)، وَالْمَوْسُوعَةُ الْفَقْهِيَّةُ الْكُوَيْتِيَّةُ (١٣١/٨ - ١٤٠)، وَالْبَغْيُ السِّيَاسِيُّ، دَرَاةُ لِلزَّرَاعِ السِّيَاسِيِّ الْمُسَلَّحِ مِنْ مَنْظُورٍ إِسْلَامِيٍّ، د.عَبْدُ الْمَلِكِ مَنْصُورُ حَسَنُ ص ٣١٠-٣٢٨، مَوْسُةُ الْمَنْصُورِ الثَّقَافِيَّةُ لِلْحَوَارِ بَيْنَ الْحَضَارَاتِ - صَنْعَاءُ، ط ٢٠٠٢ م.

(١) ينظر: نهاية المحتاج (٣٨٢/٧)، وَالْوَسِيطُ فِي الْمَذْهَبِ، أَبُو حَامِدٍ مُحَمَّدٌ الْغَزَالِيُّ (١١٥/١ - ٤١٩)، وَالْبَيَانُ فِي مَذْهَبِ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ، لِلْعِمْرَانِيِّ (١٨/١٢ - ١٩)، وَكَفَايَةُ الْأَخْيَارِ فِي حُلِّ غَايَةِ الْإِخْتِصَارِ، أَبُو بَكْرٍ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحُسَيْنِيُّ الْحَصْنِيُّ ص ٤٩١-٤٩٢، طَبْعَةُ دَارِ الْخَيْرِ - دِمَشْقُ، ط ١٩٩٤ م، وَالْغَرَرُ الْبَهِيَّةُ فِي شَرْحِ الْبَهْجَةِ الْوَرْدِيَّةِ، زَكْرِيَا بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ زَكْرِيَا الْأَنْصَارِيِّ، وَمَعَهُ حَاشِيَةُ الْإِمَامِ أَحْمَدَ بْنِ قَاسِمِ الْعَبَادِيِّ، وَحَاشِيَةُ الْعَلَامَةِ الشَّرِيفِيِّ (٧١-٧٣)، الْمَطْبَعَةُ الْمِيمْنِيَّةُ، د.ت.، وَعَمْدَةُ الْفَقْهِ، لِابْنِ قِدَامَةَ ص ١٣٨، وَالْمَوْسُوعَةُ الْفَقْهِيَّةُ الْكُوَيْتِيَّةُ (٨/١٣٢).



من أجله، وهل هو صغيرة أو كبيرًا، كما يلي:

«أ - البُغَاةُ إِذَا لَمْ يَكُونُوا مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ لَيْسُوا بِفَاسِقِينَ، وَإِنَّمَا هُمْ مُحْطُوتُونَ فِي تَأْوِيلِهِمْ، كَالْمُجْتَهِدِينَ مِنَ الْفُقَهَاءِ، يَقُولُ ابْنُ قُدَّامَةَ: لَا أَعْلَمُ خِلَافًا فِي قَبُولِ شَهَادَتِهِمْ.

وَكَذَا إِنْ تَكَلَّمُوا بِالْخُرُوجِ لَكِنْ لَمْ يَعْزِمُوا عَلَى الْخُرُوجِ بَعْدُ، فَلَيْسَ لِلْإِمَامِ أَنْ يَتَعَرَّضَ لَهُمْ؛ لِأَنَّ الْعَزْمَ عَلَى الْجِنَايَةِ لَمْ يُوْجَدْ.

وَمِثَالُ ذَلِكَ: مَا وَقَعَ لِبَعْضِ الصَّحَابَةِ، مِمَّنْ عَصَى الْإِمَامَ لَا عَلَى سَبِيلِ الْمُغَالَبَةِ، مِنْ أَنَّهُ مَكَثَ أَشْهُرًا لَمْ يُبَايِعِ الْخَلِيفَةَ ثُمَّ بَايَعَهُ.

يَقُولُ الْقُرْطُبِيُّ: وَلَمْ يُوْجِبْ ذَلِكَ لَعْنُ الْبُغَاةِ وَالْبَرَاءَةِ مِنْهُمْ وَتَفْسِيقَهُمْ.

ب - إِنْ خَالَطَ الْبُغَاةُ أَهْلَ الْعَدْلِ، وَتَظَاهَرُوا بِاعْتِقَادِهِمْ، دُونَ مُقَاتَلَتِهِمْ جَازَ لِلْإِمَامِ تَعْزِيرُهُمْ؛ إِذِ التَّظَاهُرُ بِاعْتِقَادِهِمْ، وَنَشْرُهُ بَيْنَ أَهْلِ الْعَدْلِ دُونَ قِتَالٍ يُعْتَبَرُ مِنَ الصَّغَائِرِ.

ج - إِذَا اجْتَمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى إِمَامٍ، وَصَارُوا آمِنِينَ بِهِ، فَخَرَجَ عَلَيْهِ طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لِظْلَمٍ ظَلَمَهُمْ إِيَّاهُ، وَلَكِنْ لِدَعْوَى الْحَقِّ وَالْوِلَايَةِ. فَقَالُوا: الْحَقُّ مَعَنَا، وَيَدْعُونَ الْوِلَايَةَ، وَهُمْ تَأْوِيلٌ وَمَنْعَةٌ، فَهُمْ أَهْلُ بَغْيٍ، فَعَلَى كُلِّ مَنْ يَقْوَى عَلَى الْقِتَالِ مُنَاصَرَّةُ الْإِمَامِ عَلَيْهِمْ. قَالَ ابْنُ عَابِدِينَ: وَمِنَ الْبُغَاةِ: الْخَوَارِجُ. وَيَقُولُ ابْنُ قُدَّامَةَ: إِذَا خَرَجُوا عَلَى الْإِمَامِ فَهُمْ فُسَاقٌ»^(١).

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١٣٢/٨)، وينظر أيضًا: حاشية ابن عابدين (٣/٣٠٩)، وحاشية الشلبي على تبين الحقائق، شهاب الدين أحمد بن محمد الشُّلبي (٣/٢٩٤)، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق - القاهرة، ط ١ - ١٣١٣ هـ، ومواهب الجليل (٦/٢٧٨)، وحاشية الدسوقي (٤/٢٩٨)، وتفسير القرطبي (١٦/٣٢١)، والأحكام السلطانية للهاوردي ص ٥٨، والمغني (٨/١١٧-١١٨).



وَأَمَّا مَنْ خَرَجُوا عَلَى الْإِمَامِ بِمَنْعَةٍ، بِتَأْوِيلٍ يُقْطَعُ بِفَسَادِهِ، مُسْتَحْلِينَ دِمَاءَ الْمُسْلِمِينَ وَأَمْوَاهُمْ، مِمَّا كَانَ قَطْعِيَّ التَّحْرِيمِ، كَتَأْوِيلِ الْمُرتَدِّينَ، فَلْيَسُوا بِبُغَاةٍ؛ لِأَنَّ الْبَاغِيَ تَأْوِيلُهُ مُحْتَمِلٌ لِلصَّحَّةِ وَالْفَسَادِ، وَلَكِنَّ فَسَادَهُ هُوَ الْأَظْهَرُ، وَهُوَ مُتَّبِعٌ لِلشَّرْعِ فِي رَعْمِهِ، وَالْفَاسِدُ مِنْهُ مُلْحَقٌ بِالصَّحِيحِ، إِذَا ضُمَّتْ إِلَيْهِ الْمَنْعَةُ فِي حَقِّ الدَّفْعِ^(١).

شروط تحقق البغي:

ليس كل خارج على الإمام يأخذ حكم البغاة؛ بل اشترط الفقهاء مجموعة من الشروط في الخارجين حتى يأخذوا حكم البغاة، ومن ذلك:

«أ- أَنْ يَكُونَ الْخَارِجُونَ عَلَى الْإِمَامِ جَمَاعَةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ هُمْ شَوْكَةٌ، وَخَرَجُوا عَلَيْهِ بِغَيْرِ حَقٍّ لِإِرَادَةِ خَلْعِهِ بِتَأْوِيلٍ فَاسِدٍ. فَلَوْ خَرَجَ عَلَيْهِ أَهْلُ الذِّمَّةِ لَكَانُوا حَرِيصِينَ لَا بُغَاةَ. وَلَوْ خَرَجَتْ عَلَيْهِ طَائِفَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ بِغَيْرِ تَأْوِيلٍ وَلَا طَلَبِ إِمْرَةٍ لَكَانُوا قُطَاعَ طَرِيقٍ، وَكَذَا لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ قُوَّةٌ وَمَنْعَةٌ، وَلَا يُخْشَى قِتَالُهُمْ، وَلَوْ كَانُوا مُتَأَوِّلِينَ. وَلَوْ خَرَجُوا عَلَى الْإِمَامِ بِحَقٍّ - كَدَفْعِ ظُلْمٍ - فَلْيَسُوا بِبُغَاةٍ، وَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَتْرَكَ الظُّلْمَ وَيُنْصِفَهُمْ، وَلَا يَنْبَغِي لِلنَّاسِ مَعُونَةُ الْإِمَامِ عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّ فِيهِ إِعَانَةً عَلَى الظُّلْمِ، وَلَا أَنْ يُعِينُوا تِلْكَ الطَّائِفَةَ الْخَارِجَةَ؛ لِأَنَّ فِيهِ إِعَانَةً عَلَى خُرُوجِهِمْ، وَاتِّسَاعِ الْفِتْنَةِ، وَقَدْ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ أَيْقَظَ الْفِتْنَةَ.

وَأَمَّا مَنْ خَرَجُوا عَلَى الْإِمَامِ بِمَنْعَةٍ، بِتَأْوِيلٍ يُقْطَعُ بِفَسَادِهِ، مُسْتَحْلِينَ دِمَاءَ الْمُسْلِمِينَ وَأَمْوَاهُمْ، مِمَّا كَانَ قَطْعِيَّ التَّحْرِيمِ، كَتَأْوِيلِ الْمُرتَدِّينَ، فَلْيَسُوا بِبُغَاةٍ؛ لِأَنَّ الْبَاغِيَ تَأْوِيلُهُ مُحْتَمِلٌ لِلصَّحَّةِ وَالْفَسَادِ، وَلَكِنَّ فَسَادَهُ هُوَ الْأَظْهَرُ، وَهُوَ مُتَّبِعٌ لِلشَّرْعِ

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١٣٣/٨)، وينظر أيضًا: فتح القدير (٤/٤١٤)، والتاج والإكليل (٦/٢٧٧ - ٢٧٨)، ونهاية المحتاج (٧/٣٨٢ - ٣٨٣).

فِي زَعْمِهِ، وَالْفَاسِدُ مِنْهُ مُلْحَقٌ بِالصَّحِيحِ، إِذَا ضُمَّتْ إِلَيْهِ الْمُنْعَةُ فِي حَقِّ الدَّفْعِ.

ب - أَنْ يَكُونَ النَّاسُ قَدِ اجْتَمَعُوا عَلَى إِمَامٍ وَصَارُوا بِهِ آمِنِينَ، وَالطَّرِيقَاتُ بِهِ أَمْنُهُ؛ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ يَكُونُ عَاجِزًا، أَوْ جَائِرًا ظَالِمًا يَجُوزُ الْخُرُوجُ عَلَيْهِ وَعَزْلُهُ، إِنْ لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ فِتْنَةٌ، وَإِلَّا فَالصَّبْرُ أَوَّلَى مِنَ التَّعَرُّضِ لِإِفْسَادِ ذَاتِ الْبَيْنِ.

ج - أَنْ يَكُونَ الْخُرُوجُ عَلَى سَبِيلِ الْمُغَالِبَةِ، أَيْ بِإِظْهَارِ الْقَهْرِ. وَقِيلَ: بِالْمُقَاتَلَةِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ مَنْ يَعِصِي الْإِمَامَ لَا عَلَى سَبِيلِ الْمُغَالِبَةِ لَا يَكُونُ مِنَ الْبُغَاةِ، فَمَنْ خَرَجَ عَنْ طَاعَةِ الْإِمَامِ مِنْ غَيْرِ إِظْهَارِ الْقَهْرِ لَا يَكُونُ بَاغِيًا.

د - وَصَرَّحَ الشَّافِعِيُّ بِاشْتِرَاطِ أَنْ يَكُونَ لِلْخَارِجِينَ مُطَاعٌ فِيهِمْ، يَصْدُرُونَ عَنْ رَأْيِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِمَامًا مَنْصُوبًا؛ إِذْ لَا شَوْكَةَ لِمَنْ لَا مُطَاعَ لَهُمْ. وَقِيلَ: بَلْ يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ إِمَامٌ مَنْصُوبٌ مِنْهُمْ.

هَذَا وَلَا يُشْتَرَطُ لِتَحَقُّقِ الْبَغْيِ انْفِرَادُهُمْ بِنَحْوِ بَلَدٍ، وَلَكِنَّ ذَلِكَ شَرْطٌ لِمُقَاتَلَتِهِمْ^(١).

هل لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين؟

قبل معرفة مذاهب الفقهاء في هذه المسألة؛ فإنه يحسن أولاً معرفة طبيعة العلاقة بين الفريقين؛ أو بمعنى آخر أصل العلاقة بين دار البغي التي هي دار البغاة، ودار العدل التي هي دار أهل العدل.

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١٣٣/٨)، وينظر أيضًا: حاشية ابن عابدين (٣/٣٠٩-٣١٠)، وفتح القدير (٤/٤٠٨)، وحاشية الشلبي على تبين الحقائق (٣/٢٩٤)، والتاج والإكليل (٦/٢٧٧-٢٧٨)، ومواهب الجليل (٦/٢٧٧-٢٧٨)، وحاشية الدسوقي (٤/٢٩٩)، والشرح الصغير (٤/٤٢٧)، والمهذب (٢/٢١٩)، ومنهاج الطالبين وحاشية قليوبي (١/١٧٠-١٧١)، ونهاية المحتاج (٧/٣٨٢-٣٨٣)، وكشاف القناع (٦/١٦١)، والمغني (٨/١٠٧)، والبغي السياسي، دراسة للنزاع السياسي المسلح من منظور إسلامي د. عبد الملك منصور ص ١١٢-١٢٤.



والرأي الفقهي السائد في طبيعة هذه العلاقة أن الأصل فيها هو القتال - على خلاف بين الفقهاء: هل نبدؤهم بالقتال، أم لانقتلهم إلا إذا أظهروا المغالبة؟^(١) - وإن كان يجوز للإمام مهادنة البغاة لوقت ما إذا رأى في ذلك مصلحة -، وفي كلتا الحالتين؛ فإن تكييف هذه العلاقة بين الفريقين أنها علاقة حرب، تتراوح بين حالة القتال الفعلي وحالة المهادنة.

وهذا التكييف هو ثمرة طبيعية لنظرة الفقهاء إلى دار البغي على أنها دار نشأت بطريقة غير شرعية، وتدار وتحكم بطريقة غير شرعية؛ ومن ثم فإنها تفتقد

(١) للفقهاء في ذلك مذهبان:

الأول: جَوَّازُ الْبَدْءِ بِالْقِتَالِ؛ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ، وَالْحَنَابِلَةِ؛ وَذَهَبَ ابْنُ تَيْمِيَّةَ إِلَى أَنَّ الْأَفْضَلَ تَرْكُ الْقِتَالِ حَتَّى يَبْدَؤَهُ. قالوا: لَأَنَّهُ لَوْ أَنْتَظَرْنَا قِتَالَهُمْ رَبِّمَا لَا يُمَكِّنُ الدَّفْعَ وَلَصَارَ ذَرِيعَةً لِقُوَّتِهِمْ، وَلِإِثْمِهِمْ بِالْخُرُوجِ عَلَى الْإِمَامِ صَارُوا عُصَاةَ فَجَارَ قِتَالُهُمْ، إِلَى أَنْ يُقْلِعُوا عَنْ ذَلِكَ، وَلَأَنَّ النَّصَّ جَاءَ غَيْرَ مُقَيَّدٍ بِالْبَدْءِ مِنْهُمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبِغِي...﴾ [الحجرات: ٩]، وَلَقَوْلِ عَلِيِّ (ع) فِي الصَّحِيحِينَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «سَيُخْرَجُ قَوْمٌ فِي آخِرِ الزَّمَانِ، حَدَّثَ الْأُسْتَنَاءُ سُفَهَاءَ الْأَحْلَامِ، يَقُولُونَ مِنْ قَوْلِ خَيْرِ الرِّبِّيَّةِ، لَا يُجَاوِزُ إِيَّاهُمْ حَنَاجِرُهُمْ، يَمُرُّونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمُرُّ السَّهْمُ مِنَ الرِّمِيَّةِ، فَأَيْنَمَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ، فَإِنَّ فِي قَتْلِهِمْ أَجْرًا لِمَنْ قَتَلَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». الحديث أخرجه البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والمُلْحِدِينَ بَعْدَ إِقَامَةِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ (١٦/٩) ح (٦٩٣٠)، ومسلم، كتاب الكسوف، باب التَّخْرِيطِ عَلَى قَتْلِ الْخَوَارِجِ (٧٤٦/٢) ح (١٠٦٦). وينظر: تبين الحقائق للزيلعي (٢٩٤/٣)، وكشاف القناع (١٦٢/٦)، والمغني (١٠٨/٨)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٤٤١/٤)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٣٨/٨).

المذهب الثاني: أَنَّهُ لَا يَبْدَؤُهُمْ بِالْقِتَالِ حَتَّى يَبْدَؤَهُ، وَهَذَا مَذْهَبُ بَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ، وَاسْتَظْهَرَهُ فَرِيقٌ مِنَ الْمَالِكِيَّةِ، وَهُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيَّةِ، وَهُوَ قَوْلُ الْإِمَامِ أَحْمَدَ، قالوا: لَأَنَّ قِتَالَهُمْ لِدَفْعِ شَرِّهِمْ، لَا لِشَرِّ شَرِّهِمْ؛ لِإِثْمِهِمْ مُسْلِمُونَ، فَمَا لَمْ يَتَوَجَّهِ الشَّرُّ مِنْهُمْ لَا يُقَاتِلُهُمُ الْإِمَامُ؛ إِذْ لَا يُجَوِّزُ قِتَالَ الْمُسْلِمِ إِلَّا دَفْعًا، بِخِلَافِ الْكَافِرِ؛ لِأَنَّ نَفْسَ الْكُفْرِ قَبِيحٌ؛ وَلَأَنَّ عَلِيًّا أَمَرَ أَصْحَابَهُ أَلَّا يَبْدَؤُوا مَنْ خَرَجُوا عَلَيْهِ بِالْقِتَالِ، وَإِنْ أَمَكَنَّ دَفْعُهُمْ دُونَ الْقَتْلِ لَمْ يَحْزِرِ الْقَتْلُ. وَلَا يُجَوِّزُ قِتَالَهُمْ قَبْلَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يُخَافَ شَرُّهُمْ كَالصَّائِلِ. ينظر: بدائع الصنائع (١٤٠/٧)، وحاشية الدسوقي (٢٩٩/٤)، والمهذب (٢١٩/٢، ٢٢٢)، ونهاية المحتاج (٣٨٣/٧)، والفتح (٤١٠/٤)، والمغني (١٠٨/٨).

للمشروعية التي تتيح لها حق البقاء؛ فيتعين على دار العدل العمل على إنهاء وجودها وإخضاعها لسلطتها^(١).

ورغم هذه العلاقة بين الدارين وماتستلزمه من بقاء قوات الفريقين في حالة ترقب وتوجس وصراع عسكري؛ إلا أن الفقهاء لم يستبعدوا قيام تعاون عسكري مشروع بين الدارين بصورة أو أخرى؛ وذلك أنه على الرغم من نظرهم إلى طبيعة العلاقة بين كل من دار العدل ودار البغي؛ إلا أن دار البغي لا تتحول أبدًا في نظر الفقهاء إلى دار حرب.

ومن صور التعاون العسكري بين الدارين التي أجازها الفقهاء بين دار العدل ودار البغي تحالفهما وتناصرهما وتعاونهما ضد دار الحرب وأهلها، وبنى الفقهاء على تلك المشروعية استحقاق البغاة لما ينوبهم من الغنيمة والسلب إذا ما شاركوا في قتال المشركين، ولهم في ذلك تفريعات وتفصيلات ليس هذا محل بحثها^(٢).

ومن الصور التي اختلف الفقهاء في مشروعيتها: مسألة: هل يجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين؟ حيث اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أنه يجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين، إذا كَانَ حُكْمُ أَهْلِ الْعَدْلِ ظَاهِرًا.

(١) ينظر: البغي السياسي، دراسة للنزاع السياسي المسلح من منظور إسلامي، د. عبد الملك منصور ص ٤٥٥، وما بعدها، وينظر أيضًا المراجع السابقة.

(٢) ينظر: البغي السياسي، دراسة للنزاع السياسي المسلح من منظور إسلامي، د. عبد الملك حسن ص ٤٦٠-٤٦٢، وينظر أيضًا: موسوعة الإمام الشافعي (٩/ ٢١٢)، طبعة دار ابن قتيبة، ط ١- ١٩٩٦م، وروضة الطالبين للنووي (١٠/ ٦٣).



وهذا مذهب الحنفية^(١)، وهو قول ابن حزم^(٢)، ونسبه ابن قدامة في المغني لأصحاب الرأي^(٣).

قال السرخسي: «وَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَسْتَعِينَ أَهْلُ الْعَدْلِ بِقَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْبَغْيِ وَأَهْلُ الذِّمَّةِ عَلَى الْخَوَارِجِ إِذَا كَانَ حُكْمُ أَهْلِ الْعَدْلِ ظَاهِرًا؛ لِأَنَّهُمْ يُقَاتِلُونَ لِإِعْزَازِ الدِّينِ، وَالِاسْتِعَانَةُ عَلَيْهِمْ بِقَوْمٍ مِنْهُمْ أَوْ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ كَالِاسْتِعَانَةِ عَلَيْهِمْ بِالْكِلَابِ»^(٤).

القول الثاني: إنه لا يجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين، إلا عند العجز والضرورة.

وهذا مذهب الشافعي^(٥)، واختيار ابن قدامة^(٦).

قَالَ الْمَاوَرْدِيُّ: «إِذَا افْتَرَقَ أَهْلُ الْبَغْيِ طَائِفَتَيْنِ وَقَاتَلَتْ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ الْأُخْرَى؛ فَإِنْ قَوِيَ الْإِمَامُ عَلَى قِتَالِهِمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مَعُونَةٌ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ عَلَى الْأُخْرَى لِأَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: إِنَّ كِلَا الطَّائِفَتَيْنِ عَلَى خَطَأٍ، وَالْمَعُونَةُ عَلَى الْخَطَأِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ خَطَأً.

(١) ينظر: المبسوط (١٠/١٣٤)، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم (٥/١٥٤)، والسير الصغير، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني ص ٢٣٨، طبعة الدار المتحدة للنشر - بيروت، ط ١ - ١٩٧٥ م.

(٢) ينظر: المحلى (١١/١١٣).

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة (٨/٥٢٩).

(٤) ينظر: المبسوط (١٠/١٣٤).

(٥) ينظر: المجموع شرح المذهب (مع تكملة السبكي والمطيعي) (١٩/٢٠٥)، والحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي للماوردي (١٣/١٣١).

(٦) ينظر: المغني، لابن قدامة (٨/٥٢٩)، والشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة (١٠/٥٧)، دار الكتاب العربي - بيروت، د.ت، والإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موسى بن أحمد الحجاوي المقدسي (٤/٢٩٥)، دار المعرفة - بيروت.



وَالثَّانِي: إِنَّ مَعُونَةَ إِحْدَاهُمَا أَمَانٌ لَهَا، وَعَقْدُ الْأَمَانِ لَهَا غَيْرُ جَائِزٍ.
وَإِنْ ضَعُفَ عَنْ قِتَالِهَا قَاتَلَ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ مَعَ الْأُخْرَى، وَيَعْتَقِدُ أَنَّهُ مُسْتَعِينٌ
بِهِمْ، وَلَا يَعْتَقِدُ أَنَّهُ مُعِينٌ هُمْ، وَلِيُضْمَّ إِلَيْهِ أَقْرَبُهُمَا إِلَى مُعْتَقَدِهِ، وَأَرْغَبُهُمَا فِي طَاعَتِهِ.
فَإِنْ اسْتَوَيَا ضَمَّ إِلَيْهِ أَقْلَهُمَا جَمْعًا، فَإِنْ اسْتَوَيَا ضَمَّ إِلَيْهِ أَقْرَبُهُمَا دَارًا، فَإِنْ اسْتَوَيَا
اجْتَهَدَ رَأْيُهُ فِي إِحْدَاهُمَا.

فَإِنْ أَطَاعَتْهُ الطَّائِفَةُ الَّتِي قَاتَلَهَا أَوْ انْهَرَمَتْ عَنْهُ، عَدَلَ إِلَى الْأُخْرَى، وَلَمْ يَبْدَأْ
بِقِتَالِهَا إِلَّا بَعْدَ اسْتِدْعَائِهَا ثَانِيَةً إِلَى طَاعَتِهِ، لِأَنَّهُ انْضَمَّ مَعَهَا إِلَيْهِ كَأَلَا مَانٍ الَّذِي يَقْطَعُ
حُكْمَ مَا تَقَدَّمَهُ مِنَ الْإِسْتِدْعَاءِ وَالْحَيَاةِ^(١).

وقال ابن قدامة في المغني: «قَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَإِذَا افْتَلَكْتَ طَائِفَتَيْنِ مِنْ أَهْلِ الْبَغْيِ،
فَقَدَرَ الْإِمَامُ عَلَى فَهْرِهِمَا، لَمْ يُعِنْ وَاحِدَةً مِنْهُمَا؛ لِأَنَّهَا جَمِيعًا عَلَى الْخَطِإِ، وَإِنْ عَجَزَ
عَنْ ذَلِكَ، وَخَافَ اجْتِمَاعَهُمَا عَلَى حَرْبِهِ، ضَمَّ إِلَيْهِ أَقْرَبَهُمَا إِلَى الْحَقِّ، فَإِنْ اسْتَوَيَا،
اجْتَهَدَ بِرَأْيِهِ فِي ضَمِّ إِحْدَاهُمَا، وَلَا يَقْصِدُ بِذَلِكَ مَعُونَةَ إِحْدَاهُمَا، بَلْ الْإِسْتِعَانَةَ عَلَى
الْأُخْرَى، فَإِذَا هَزَمَهَا، لَمْ يُقَاتِلْ مَنْ مَعَهُ حَتَّى يَدْعُوهُمْ إِلَى الطَّاعَةِ؛ لِأَنَّهُمْ قَدْ
حَصَلُوا فِي أَمَانِهِ»^(٢).

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون إنه يجوز لأهل العدل أن
يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين، إِذَا كَانَ حُكْمُ أَهْلِ الْعَدْلِ ظَاهِرًا، بِالسَّيِّئَةِ وَالْمَعْقُولِ:

(١) ينظر: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي للماوردي (١٣/ ١٣١)، وينظر أيضًا: البيان
في مذهب الإمام الشافعي، للعمرائي (١٢/ ٢٧)، والمجموع شرح المذهب (مع تكملة السبكي
والطبيعي) (١٩/ ٢٠٥).

(٢) ينظر: المغني (٨/ ٥٢٩).



أ- السنة:

- قول النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ»^(١).

- قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلَقَ لَهُمْ»^(٢).

وجه الدلالة:

قَالَ ابن حزم: «فَهَذَا يُبَيِّحُ الْإِسْتِعَانَةَ عَلَى أَهْلِ الْحَرْبِ بِأَمْثَالِهِمْ، وَعَلَى أَهْلِ الْبَغْيِ بِأَمْثَالِهِمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ الْفُجَّارِ الَّذِينَ لَا خَلَقَ لَهُمْ»^(٣).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأنه ليس فيها دلالة على جواز الاستعانة بأهل البغي على أمثالهم من غير ضرورة، وغاية ما فيه الإخبار بأن أفعال الفاجر ومن لا خلاق له قد يكون فيها منفعة ونصرة لهذا الدين؛ من غير قصد منهما ولا توجه؛ فلا يدل ذلك على جواز الاستعانة بهم أو طلب المعونة منهم ابتداء من غير ضرورة تدعو إلى ذلك.

ب- المعقول:

- أَنَّ الْفَاسِقَ مُفْتَرَضٌ عَلَيْهِ مِنَ الْجِهَادِ، وَمَنْ دَفَعَ أَهْلَ الْبَغْيِ، كَالَّذِي أُفْتَرَضَ

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب إِنَّ اللَّهَ يُؤَيِّدُ الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ (٧٢/٤) ح (٣٠٦٢)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب غُلْظُ تَحْرِيمِ قَتْلِ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ... (١٠٥/١) ح (١٧٨) من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه.

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٣٧٦/١٠) ح (٤٥١٧)، والطبراني في الأوسط (٩٧/١) ح (١٣٢)، والنسائي في الكبرى (١٤٧/٨) ح (٨٨٣٤)، من حديث أنس بن مالك. وصححه الأرنؤوط في تعليقه على صحيح ابن حبان (٣٧٦/١٠)، والألباني في الصحيحة (٢٠٥/٤) - (٢٠٦) ح (١٦٤٩). وأخرجه أحمد في المسند (١٠٤/٣٤) ح (٢٠٤٥٤) من حديث أبي بكر، وصححه الأرنؤوط بشواهد في تحريجه على المسند (١٠٥-١٠٦)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (١٨٦٦).

(٣) ينظر: المحلى لابن حزم (٣٥٦/١١).



عَلَى الْمُؤْمِنِ الْفَاضِلِ، فَلَا يَحِلُّ مَنَعُهُمْ مِنْ ذَلِكَ، بَلْ الْفَرَضُ أَنْ يَدْعُوَ إِلَى ذَلِكَ^(١).
ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن أهل البغي مفترض عليهم أولاً أن يرجعوا عن بغيهم وظلمهم، ومنع الاستعانة بهم في جهاد بغاة مثلهم ليس فيه منع لهم من الجهاد؛ بل هو منع لهم عن التماهي في بغيهم، ولأن في الاستعانة بهم من غير ضرورة إقراراً لهم على ما هم عليه من البغي والظلم.

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون: إنه لا يجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين، إلا عند العجز والضرورة، بالكتاب والمعقول.
أ- الكتاب:

- قول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تُتَّخَذُ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: ٥١].

وجه الدلالة:

قالوا: أرشد الله عباده ألا يتخذوا أعواناً وأنصاراً من المضلين، وهم الذين لا يهدون إلى الحق وإنما يضلون عنه، ولا شك أن هؤلاء البغاة من المضلين؛ فلا يجوز الاستعانة بهم ولا التحالف معهم، من غير ضرورة تلجئ إلى ذلك^(٢).
وفي قراءة الفتح: (وَمَا كُنْتَ تُتَّخَذُ الْمُضِلِّينَ) - بفتح التاء^(٣) - المعنى في فتحها: ما كنت يا محمد لتتخذ المضلين أنصاراً^(٤).

(١) ينظر: المحلى لابن حزم (٣٥٦/١١).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٤٥/١٨)، والمحلى لابن حزم (١١٤/١١).

(٣) وهي قراءة عشرية لأبي جعفر المدني. ينظر: الكامل المفصل في القراءات الأربعة عشر، د. أحمد عيسى المعصراوي ص ٢٩٩، دار الإمام الشاطبي - القاهرة، ط ١ - ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (٢٩٤/٣)، عالم الكتب - بيروت، ط ١ - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.



وناقش أصحاب القول الأول هذا الاستدلال؛ فقالوا: إنا لا نَتَّخِذُهُمْ عَضْدًا، وَمَعَاذَ اللَّهِ، وَلَكِنْ نُضَرِّبُهُمْ بِأَمْثَالِهِمْ صِيَانَةً لِأَهْلِ الْعَدْلِ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَكَذَلِكَ نُؤَيِّ بِعُضِّ الظَّالِمِينَ بَعْضًا﴾ [الأنعام: ١٢٩] ^(١).

ويمكن أن يجاب على هذه المناقشة: بأن معنى قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُؤَيِّ بِعُضِّ الظَّالِمِينَ بَعْضًا﴾ أي: نُسَلِّطُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ، فَنَأْخُذُ مِنَ الظَّالِمِ بِالظَّالِمِ، وَنَكِيلُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ، وَنَجْعَلُ بَعْضَهُمْ أَوْلِيَاءَ بَعْضٍ ^(٢)، وعند الاستعانة بهم والتعاون والتحالف معهم من غير ضرورة ملجئة؛ فإننا لا نَكِيلُ بَعْضَهُمْ إِلَى بَعْضٍ، بل إنا نشاركهم ونناصرهم في ذلك؛ فالآية في غير موضعها.

ب- المعقول: وذلك من وجهين:

أَحَدُهُمَا: إِنَّ كِلَا الطَّائِفَتَيْنِ عَلَى خَطَأٍ، وَالْمُعُونَةُ عَلَى الْخَطَأِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ خَطَأً. وَالثَّانِي: إِنَّ مَعُونَةَ إِحْدَاهُمَا أَمَانٌ لَهَا، وَعَقْدُ الْأَمَانِ لَهَا غَيْرُ جَائِزٍ.

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وماورد عليها من مناقشات واعتراضات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو مذهب الفريق الثاني القائلين: إنه لا يجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين، إلا عند العجز والضرورة؛ وذلك لقوة أدلتهم ولسلامتها من الاعتراض. والله أعلم.

(١) ينظر: المحلى لابن حزم (١١٤/١١).

(٢) ينظر: تفسير البغوي (٣/١٨٩)، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٧/٨٥).

المبحث الثالث

الموقف الشرعي من حروب الأقطار الإسلامية فيما بينها

تمهيد:

لا يخفى على أحد ما آل إليه حال الأمة الإسلامية بعد سقوط الخلافة الإسلامية، وانقسام الأمة المسلمة إلى دويلات وأقطار وممالك؛ ولكل واحدة منها رئيس أو ملك، ولها حدود واستقلالية تامة عن غيرها من الدول والأقطار الإسلامية، وتسعى كل واحدة من هذه الأقطار إلى تكريس تلك الاستقلالية وتجعل الدفاع عنها أمام غيرها من جاراتها المسلمة جهادًا لإعلاء كلمة الله ودفاعًا عن الأرض والعرض والكرامة، وربما تحشد لأجل ذلك نصوص الكتاب والسنة وكلام أهل العلم في فضل الجهاد ووجوبه وتعينه على كل أحد إذا تعرضت حدود تلك الدولة لانتهاكات من قبل جيرانها من الدول الإسلامية!!

وهو ما ترتب عليه وقوع حروب دامية ونزاعات مسلحة بين كثير من الدول الإسلامية والعربية.

وبعيدًا عن الأسباب والعوامل التي أدت أو تؤدي إلى الحروب بين تلك الأقطار؛ ومن يقف وراءها وماذا يراد من وراء إذكائها- فإنه يثور أكثر من تساؤل يتعلق بهذه الحروب بين الأقطار الإسلامية؛ مثل التكييف الشرعي لتلك الحروب؛ وهل هي جهاد مشروع، وإذا كان الطرفان بغاة؛ فهل يشرع التحالف مع إحداهما ضد الأخرى؛ ومن له حق الحكم على دولة ما أنها هي الباغية والظالمة التي يجب على بقية الأقطار الإسلامية أن تردّها عن بغيتها؟ وما موقف المسلمين



غير المقاتلين أو المجبرين على القتال من هذه الحروب؟

هذا ما نتناوله في هذا المبحث من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: التكييف الشرعي للحروب بين الأقطار الإسلامية.

المطلب الثاني: موقف المسلمين غير المقاتلين من هذه الحروب.

المطلب الثالث: موقف المسلمين المجبرين على القتال من هذه الحروب.

المطلب الأول

التكليف الشرعي للحروب بين الأقطار الإسلامية

مع سقوط الخلافة الإسلامية وتمزق أوصال الأمة الإسلامية إلى دويلات وأقطار؛ لم يعد هناك مرجعية عليا تفيء إليها الأمة فيما قد يحدث بينها من نزاعات أو حروب؛ لمعرفة من الظالم ومن المظلوم، أو من هم أهل البغي ومن هم أهل العدل؛ ومن ثم تصدر عن رأيه وما يراه من حكم شرعي في ضرورة نصره فته على فئة، حين يصل المشي في الإصلاح بينهما إلى طريق مسدود، وحين يرجح لديه: أي الفئتين هي العادلة؟ وأيتهما هي الباغية؟ أو على الأقل: أي الفئتين هي الأقرب إلى العدل؟ وتلك هي التي أقرب إلى البغي؟

ومع غياب تلك الجهة التي تصدر الحكم الشرعي الملزم في مثل هذه الظروف، وأعني بها خليفة المسلمين، ومع تعدد وتناقض القرارات الشرعية التي تتصدى لحل تلك الصراعات، وبيان المحق فيها من المبطّل - نتيجة تعدد الجهات الداخلة في الصراع، أو المتعاطفين مع هذه الطائفة، أو تلك^(١) - فإنه نتيجة لذلك

(١) وقد ظهر ذلك جلياً في أزمة الخليج؛ حيث كان لكل جهة مؤتمرها وعلمائها الذين أصدروا قرارهم الشرعي الذي ورّع صفتي الحق والباطل على الطائفتين المتصارعتين، فوجدنا قراراً يصدر عن مؤتمر يدّمع بالباطل ذلك الجانب، الذي يقول عنه قرار المؤتمر الآخر بأنه هو المحق، كما يجر الحق إلى جانب يقول عنه القرار الآخر بأنه هو المبطّل. وكل قرار يدعو إلى نصره الطائفة صاحبة الحق - في نظره - وقتال الطائفة الأخرى، الأمر الذي أحدث في نفوس المسلمين صدمة أليمة، كان من آثارها ما جعل الثقة في الجهات الإسلامية وقراراتها على غير ما ينبغي. ولاشك أن واقع التجزئة الذي فرضه الاستعمار على العالم الإسلامي، وكان يقصد من ورائه من جملة ما يقصد، أن تقع هذه النتائج المأساوية التي حدثت، ولا تزال تحدث.

فهذا الواقع - إضافة إلى جملة عوامل أخرى - كان هو السبب الذي أشعل فتيل الصراع، وهو السبب الذي جعل لكل طرف - ولو من وجهة نظره - حقاً لدى الطرف الآخر يمنع من



تباينت نظرة الفقهاء إلى التكييف الشرعي لهذه الحروب؛ أهى جهاد شرعي من باب قتال الطائفة الباغية حتى تفىء إلى أمر الله، أو هى قتال فتنة يجب الكفُّ عن المشاركة فيه بأي صورة، وعدم جواز الانحياز لأي طائفة أو دولة من الدول المتحاربة؟ وحتى يمكن الحكم على هذه الحروب وتكييفها الشرعي؛ فإنه يلزم معرفة خصائص وطبيعة كل من الجهاد الشرعي، وقتال الفتنة؛ ومن ثم معرفة بأي منهما تلتحق هذه الحروب.

المسألة الأولى: تعريف الجهاد وحقيقته:

أ- تعريف الجهاد لغة:

«الجهاد» مصدر الفعل الرباعي: جَاهَدَ، على وزن «فِعال» بمعنى «المفاعلة» من طرفين. مثل: الخصام بمعنى المخاصمة مصدر «خاصم»، والجدال بمعنى المجادلة، مصدر «جادل»، والفعل الثلاثي للكلمة هو «جَهد»، ويضبط صاحب القاموس المصدر الثلاثي ومعناه فيقول: «الجَهد: الطاقة، ويُضَمُّ، والمشقة»^(١). وفي لسان العرب: «قيل: الجَهد «بافتح» المشقة، والجُهد «بالضم» الطاقة،

الوصول إليه، ذلك الواقع البغيض الذي أوجده الاستعمار، وحرص عليه من ورثوا عنه ذلك الواقع؛ لأنهم وجدوا فيه تحقيقاً لمطامعهم الذاتية، ولو على حساب مصالح الأمة الإسلامية التي يحكمونها. فكان على علماء المسلمين وهيئات الفتوى في تلك الدول جميعاً، وكذلك من تصدى من المسلمين لمحاولة الإصلاح - كان عليهم أن ينظروا إلى الأسباب التي فجرت هذا الصراع، وأن يكشفوا للأمة حقيقة المتأمرين وأهدافهم الخبيثة؛ فإن الناس إنسا يقعون في حبال المؤامرات والصراعات حين يخدعون عن حقيقتها، أما حين تنكشف لهم فإن جمهورهم يمتنع عن قبولها، أو السر فيها، بل إنه يقلع عنها حتى أصحابها، ليعثوا عن مؤامرات، ومكائد جديدة، يجوز أن تطلي على الناس. ينظر: احتلال الكويت، لماجد الماجد ص ٣١، دار دنية ودار النмир-دمشق، ط ١- ١٩٩٠م، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٥٧-١٦٦٠).

(١) ينظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي ص ٢٧٥.

وفيه الجهاد: ... استِفرأُ ما في الوسع والطاقة من قولٍ أو فعل»^(١).

وقال المطرزي: «الْجِهَادُ مَصْدَرٌ، جَاهَدْتُ الْعَدُوَّ: إِذَا قَابَلْتُهُ فِي تَحْمِلِ الْجُهْدِ، أَوْ بَذَلَ كُلٌّ مِنْكُمَا جُهِدَهُ؛ أَيُّ طَاقَتُهُ فِي دَفْعِ صَاحِبِهِ»^(٢).

وفي تفسير النيسابوري: «والصحيح أن الجهاد: بذل المجهود في حصول المقصود...»^(٣).

وفي شرح القسطلاني على صحيح البخاري: «الجهاد بكسر الجيم، مصدر جاهدت العدو مجاهدةً، وجهادًا. وأصله: جيهاد، كقتال، فخُفِّفَ بحذف الياء، وهو مشتق من الجُهد، بفتح الجيم، وهو التعب، والمشقة، لما فيه من ارتكابها، أو من الجُهد بالضم، وهو الطاقة؛ لأن كل واحدٍ منهما بذل طاقته في دفع صاحبه»^(٤).

وفي بدائع الصنائع: «أما الجهاد في اللغة، فعبارة عن بذل الجُهد، بالضم، وهو الوسع والطاقة، أو عن المبالغة في العمل، من الجُهد بالفتح»^(٥).

قال الحملاوي: «وقوله: «أو عن المبالغة في العمل» إشارة إلى أن وزن «فاعل، مفاعلة» قد يأتي، لا بمعنى المفاعلة من طرفين وإنما قد يأتي للمبالغة، مثل: ضاعَفَ مُضاعِفَةً، بمعنى: ضَعَّفَ تَضْعِيفًا، للمبالغة والتكثير، ولكن هذا الاستعمال قليلٌ بالنسبة للاستعمال الأول»^(٦).

(١) ينظر: لسان العرب لابن منظور (٣/ ١٣٥)، وتاج العروس (٧/ ٥٣٧).

(٢) ينظر: المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي ص ٩٧.

(٣) ينظر: غرائب القرآن و رغائب الفرقان (تفسير النيسابوري)، نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري (٣/ ٥٠٣)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤١٦ هـ.

(٤) ينظر: إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري، شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني (٥/ ٣١)، المطبعة الأميرية - بولاق، مصر، ط ٧ - ١٣٢٣ هـ.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع للكسائي (٧/ ٩٧).

(٦) ينظر: شذا العرف في فن الصرف، أحمد بن محمد الحملاوي ص ٤٣.



الحقيقة اللغوية للجهاد^(١):

قال الدكتور محمد خير هيكل بعد أن ساق جملة هذه النقول حول المعنى اللغوي لكلمة «الجهاد»: «نستطيع أن نضع تعريفاً لغوياً، يكون هو الحقيقة اللغوية للفظ «الجهاد» فنقول: «الجهاد: هو استفراغ الوسع في المدافعة بين طرفين ولو تقديرًا»^(٢).

قال: «ونعني بالتقدير: جهاد الإنسان لنفسه، بتقدير أن الإنسان يشتمل على طرفين في نفسه حين تتصارع فيها رغبتان متناقضتان، كلٌ تجاهد في سبيل الغلبة على الأخرى»^(٣).

وبناءً على هذا التعريف اللغوي: قد يكون الوُسع المبدول فعلاً مادياً بسلاح، أو بغير سلاح، وبدفع مال، أو بغير مال - وقد يكون قولاً^(٤) وقد يكون بالامتناع عن الفعل، والقول، كمن يمتنع عن طاعة والديه فيما يأمرانه به من معصية، ويصبر على إلحاحهما في طلب ذلك منه^(٥). وكمن يَعِفُّ عن إشباع شهوة حرام وقد نازعته نفسه إليها.

وفي هذا ما جاء في حاشية الجمل على الجلالين: «الجهاد: هو الصبر على الشدة، وقد يكون في الحرب، وقد يكون في النفس»^(٦).

(١) الحقيقة اللغوية: هي اللفظ المستعمل فيما وُضع له لغة، نحو: الإنسان، والفرس. ينظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د. محمد مصطفى الزحيلي (١/٣٦٧)، دار الفكر - دمشق، ط-١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، وإرشاد الفحول ص ٢١، وشرح الكوكب المنير (١/١٤٩)، وأصول الفقه، محمد أبو النور زهير (٢/٥٢).

(٢) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (١/٣٩).

(٣) ينظر: المرجع السابق (١/٣٩).

(٤) ينظر: لسان العرب لابن منظور (٣/١٣٥).

(٥) ينظر: تفسير الشوكاني (فتح القدير) (٤/١٩٣).

(٦) ينظر: حاشية الجمل على الجلالين (٣/٤٤١).

وبناءً على هذا التعريف اللغوي أيضاً: قد يكون الطرف الآخر الذي يجاهده المسلم هو النفس، أو الشيطان، أو الفُسَّاق، أو الكفار^(١).

وبناءً على هذا التعريف اللغوي أيضاً: قد يكون الجهاد في سبيل الله، كجهاد المسلم ابتغاء مرضاة الله، وقد يكون الجهاد في سبيل الشيطان كجهاد الكفار لغيرهم؛ لأن الجهاد - كما يقول النيسابوري: «بذل المجهود في حصول المقصود»^(٢)، بغض النظر عن طبيعة المقصود الذي يستهدفه صاحب الجهد المبذول.

وقد استعمل القرآن فعل «الجهاد» في وصف نشاط الكفار من الآباء، لصرف المؤمنين من أبنائهم عن الإيمان؛ قال تعالى: ﴿وَلِنْ جَهْدَاكَ لِتُشْرِكَ بِمَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ...﴾ [العنكبوت: ٨]، وقال سبحانه: ﴿وَلِنْ جَهْدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِمَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا...﴾ [لقمان: ١٥].

ب - تعريف الجهاد اصطلاحاً:

من خلال استقراء نصوص الكتاب والسنة وكلام الفقهاء؛ نجد أن لفظ «الجهاد» قد نقله الشرع من معناه اللغوي العام - كما سلف - وقصره على معنى خاص^(٣) هو: «بذل الوسع في القتال في سبيل الله، مباشرة، أو معاونةً بهالٍ، أو رأيٍ، أو تكثير سواد، أو غير ذلك...».

ويظهر ذلك جلياً من خلال استعراض تعريف فقهاء المذاهب المختلفة للجهاد.

(١) ينظر: القاموس الفقهي، سَعْدِي بن أبو جيب ص ٧١، دار الفكر - دمشق، ط ٢ - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

(٢) ينظر: تفسير النيسابوري (٣/ ٥٠٣).

(٣) وهذا المعنى الخاص للجهاد، إنها كان في «المدينة»، أما في «مكة» فلم يكن تشريع الجهاد قد أنزل بعد، ولهذا، فإن مادة «الجهاد» في الآيات المكية تدل على معناها في الوضع اللغوي العام. ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (١/ ٤٠).



فعرفه الحنفية بأنه:

دعوة الكفار إلى الدين الحق، وقتالهم إن لم يقبلوا، بالنفس والمال^(١).
وقيل: بذل الوسع في القتال في سبيل الله، مباشرة، أو معاونةً بهالٍ، أو رأيٍ، أو
تكثير سواد.

قال البابرقي وابن نجيم المصري: «الْجِهَادُ هُوَ الدُّعَاءُ إِلَى الدِّينِ الْحَقِّ، وَالْقِتَالُ
مَعَ مَنْ أَمْتَنَعَ عَنِ الْقَبُولِ بِالنَّفْسِ وَالْمَالِ»^(٢).

وقال في بدائع الصنائع: «أما الجهاد في اللغة فعبرة عن بذل الجهد... وفي عرف
الشرع: يُستعمل في بذل الوسع والطاقة بالقتال في سبيل الله ﷻ بالنفس والمال واللسان
أو غير ذلك...»^(٣).

وقال في حاشية ابن عابدين: «بذل الوسع في القتال في سبيل الله، مباشرة، أو
معاونةً بهالٍ، أو رأيٍ، أو تكثير سواد، أو غير ذلك...»^(٤).

وعرفه المالكية بأنه:

قتال مسلمٍ كافرًا غير ذي عهد، لإعلاء كلمة الله تعالى، أو حُضُورُهُ له أو دخوله
أرضه له^(٥).

(١) ينظر: الباب في شرح الكتاب، عبد الغني الغنيمي الحنفي (١١٤ / ٤) تحقيق: محمد محيي الدين
عبد الحميد، المكتبة العلمية-بيروت، د.ت، والعناية على الهداية (٤٣٧ / ٥)، والبحر الرائق
شرح كنز الدقائق، لابن نجيم (٧٦ / ٥).

(٢) ينظر: العناية على الهداية (٤٣٧ / ٥)، والبحر الرائق (٧٦ / ٥).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٩٧ / ٧).

(٤) ينظر: حاشية ابن عابدين (٣٣٦ / ٣). وفي التعليق على التعريف قال: «السَّواد: العدد الكثير...
(أو غير ذلك): كمدَاوَاةِ الْجَرْحَى، وَتَهْيِئَةِ الْمَطَاعِمِ وَالْمَشَارِبِ».

(٥) ينظر: الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، محمد بن قاسم الأنصاري،

قال في «منح الجليل»: «الجهاد: أي، قتال مسلمٍ كافرًا غير ذي عهد، لإعلاء كلمة الله تعالى، أو حُضُورُهُ له؛ [أي: للقتال]، أو دخوله أرضه؛ [أي: أرض الكافر] له؛ [أي: للقتال]... قاله ابن عرفة»^(١).

وعرفه الشافعية بأنه:

قتال الكفار في سبيل الله، لإعلاء كلمته، ونصرة دينه^(٢).

قال في «الإقناع» في تعريف الجهاد: «أي: القتال في سبيل الله»^(٣).

وقرر الشيرازي في المذهب: «أن الجهاد هو القتال»^(٤).

وعرفه الحنابلة بأنه:

قتال الكفار خاصة، بخلاف المسلمين من البغاة، وقطاع الطريق^(٥).

قال البهوتي: «الْجِهَادُ مَصْدَرُ جَاهَدَ جِهَادًا وَمُجَاهَدَةً مِنْ جَهَدَ إِذَا بَالَغَ فِي قَتْلِ عَدُوِّهِ فَهُوَ لُغَةً بَذْلُ الطَّاقَةِ وَالْوُسْعِ وَشَرْعًا: (قِتَالُ الْكُفَّارِ) خَاصَّةً بِخِلَافِ

الرصاص التونسي المالكي ص ١٣٩، المكتبة العلمية-بيروت، ط ١- ١٣٥٠ هـ، ومواهب الجليل (٣/ ٣٤٧)، والثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، صالح بن عبد السميع الآبي الأزهري (١/ ٤١١)، المكتبة الثقافية - بيروت، د.ت، وكفاية الطالب (٢/ ٣)، ومنح الجليل، مختصر سيدي خليل، للشيخ محمد عlish (٣/ ١٣٥).

(١) ينظر: منح الجليل، مختصر سيدي خليل، للشيخ محمد عlish (٣/ ١٣٥).

(٢) ينظر: الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد الخطيب الشربيني (٢/ ٢١٠)، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١- ١٤١٤ هـ، وإعانة الطالبين (٤/ ١٨٠)، وحاشية البجيرمي على شرح الخطيب، سليمان بن محمد البُجَيْرِمِيّ (٤/ ٢٥٠)، دار الفكر-دمشق، د.ت، والجهاد في الإسلام؛ مفهومه وأهدافه وأنواعه وضوابطه، د. عبد الله الزاحم ص ٧٤.

(٣) ينظر: حاشية البجيرمي على شرح الخطيب (٤/ ٢٥٠).

(٤) ينظر: المذهب للشيرازي (٢/ ٢٢٧).

(٥) ينظر: المبدع (٣/ ٣٠٧)، كشف القناع عن متن الإقناع (٣/ ٣٢)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٣٠٢).



المُسْلِمِينَ مِنَ الْبُغَاةِ وَقُطَّاعِ الطَّرِيقِ، وَغَيْرَهُمْ؛ فَبَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِتَالِ عُمُومٌ مُطْلَقٌ»^(١).
ولم يتعرض ابن قدامة في المغني في (كتاب الجهاد) لأي معنى آخر، غير ما يتصل بالحرب، وقتال الكفار، سواءً كان فرض كفاية، أو فرض عين، أم كان في صورة حراسة للمؤمنين من العدو، ورباط على الحدود والثغور.
ومن ذلك قوله: «الرباط أصل الجهاد وفرعه»^(٢).

وقوله: «إذا جاء العدو صار الجهاد عليهم فرض عين... فإذا ثبت هذا فإنهم لا يخرجون إلا بإذن الأمير؛ لأن أمر الحرب موكلٌ إليه»^(٣).
وعلى هذا درج علماء الفقه والتفسير والحديث والسيرة والتاريخ؛ فلم يصطلحوا على معنى خاص للفظ «الجهاد» في علومهم التي عالجوها، وإنما تبناوا المعنى الشرعي والمعنى العرفي العام، وهو القتال في سبيل الله.
وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية: «وَالْجِهَادُ اضْطِلَاحًا: قِتَالُ مُسْلِمٍ كَافِرًا غَيْرَ ذِي عَهْدٍ بَعْدَ دَعْوَتِهِ لِلْإِسْلَامِ وَإِبَائِهِ، إِعْلَاءٌ لِكَلِمَةِ اللَّهِ»^(٤).
ومما سبق يتضح أن لفظ «الجهاد» له معنيان:

معنى في الوضع اللغوي: وهو استفراغ الوسع في المدافعة بين طرفين ولو تقديرًا.
ومعنى في الوضع الشرعي والعرفي والاصطلاحي: وهو القتال في سبيل الله

(١) ينظر: كشاف القناع عن متن الإقناع (٣/ ٣٢).

(٢) ينظر: المغني لابن قدامة (١٠/ ٣٧٥).

(٣) ينظر: المرجع السابق (١٠/ ٣٠-٣٨).

(٤) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١٨/ ١٢٤)، وينظر أيضًا: فتح القدير (٤/ ٢٧٧)، والفتاوى الهندية (٢/ ١٨٨)، والخرشي (٢/ ١٠٧)، وجواهر الإكليل (١/ ٢٥٠)، وشرح الزرقاني على الموطأ (٢/ ٢٨٧)، وحاشية الشرقاوي (٣/ ٣٩١)، وحاشية الباجوري (٢/ ٢٦٨)، والجهاد في الإسلام؛ مفهومه وأهدافه وأنواعه وضوابطه، د. عبد الله الزاحم ص ٦٢-٧٦.

بشروطه... وإذا أطلق لفظ «الجهاد» في النصوص الشرعية دل على المعنى الثاني بوصفه حقيقة شرعية وعرفية واصطلاحية، وقد يدل على المعنى اللغوي العام بقرينة لفظية أو حالية، ويكون ذلك مجازاً^(١).

كما يظهر من تعريفات الفقهاء للجهاد في المذاهب الفقهية المختلفة أنها - وإن اختلفت ألفاظها - إلا أنها متفقة على أن الجهاد يتضمن أمرين:

أحدهما: اختصاصه بالقتال دون غيره من آلات الجهاد؛ كجهاد الحجة والبيان. وهذا لا يعارض ما ذهب إليه الحنفية دون غيرهم من تناوله المعاونة بالمال أو الرأي أو تكثير السواد؛ حيث إنهم قيدوا المعاونة بتلك الأمور بأنها في القتال. الثاني: اختصاصه بقتال الكفار. وهذا بخلاف الجهاد بمفهومه الشرعي العام؛ فإنه يشمل جهاد المنافقين والعصاة، كما يتناول جهاد الشيطان، وجهاد

(١) ومن استعمال الجهاد بالمعنى المجازي، لا بالمعنى الشرعي والعرفي المتبادر إلى الأذهان؛ ما جاء في بعض النصوص الشرعية من إطلاق لفظ «الجهاد» وما إليه، على بعض الأعمال المبرورة، مثل: «بر الوالدين» كما في صحيح البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمرو، قال: قال رجل للنبي ﷺ: «أجاهد». قال: «لَكَ أَبَوَانِ؟» قال: نعم. قال: «فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ». وقد فسّر ابن حجر كلمة «فجاهد» هنا بالمعنى اللغوي، وهو بذل الجهد.. وأفاد بأن الجهاد: أي: عند الإطلاق، هو: قتال العدو. فقال: «فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ» أي: فإن كان لك أبوان فابُلِّغْ جُهدَكَ في بَرِّهما، والإحسان إليهما، فإن ذلك يقوم لك مقام قتال العدو». ينظر: فتح الباري، شرح صحيح البخاري (١٠/٤٠٣). والحديث أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب لا يجاهد إلا بإذن الأبوين (٣/٨) ح (٥٩٧٢)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب بر الوالدين وأنها أحق به (٤/١٩٧٥) ح (٢٥٤٩).

وقد بين الصنعاني وجه المجاز في استعمال هذا اللفظ في الحديث، فقال: «سُمِّيَ إِتْعَابُ النَّفْسِ فِي الْقِيَامِ بِمَصَالِحِ الْأَبْوِينَ وَإِزْعَاجِهَا فِي طَلَبِ مَا يُرْضِيهِمَا، وَبَذْلِ الْمَالِ فِي قَضَاءِ حَوَائِجِهِمَا - جِهَادًا، مِنْ بَابِ: الْمَشَاكِلَةِ لِمَا اسْتَأْذَنَهُ فِي الْجِهَادِ، مِنْ بَابِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَجَزَّوْثًا سَيِّئَةً مِّنْهُمَا﴾ [الشورى: ٤٠]. ويحتمل أن يكون استعارة بعلاقة الضدية؛ لأن الجهاد فيه إنزال الضرر بالأعداء، واستعمل في إنزال النفع بالوالدين». ينظر: سُبُلُ السَّلَامِ للصنعاني (٤/٤٢).



الأهل، بل وجهاد النفس الأمانة بالسوء^(١).

هذا هو الجهاد في سبيل الله حسب الاصطلاح الشرعي وتعريف فقهاء المذاهب، وهو قتال الكفار لإعلاء كلمة الله، وما يمت إلى ذلك بصلة، فميدانه هو الصراع بين المسلمين والكفار، وليس فيما بين المسلمين أنفسهم^(٢).

إذن لا يعد قتال المسلمين بعضهم بعضاً جهاداً في سبيل الله - كما يحاول بعض القادة المسلمين تصوير هذه الحروب التي يخوضونها ضد إخوانهم المسلمين وما فيها من قتل وتدمير - جهاداً في سبيل الله بقصد إضفاء الشرعية على تلك الحرب التي يخوضونها، وبقصد كسب الرأي العام الإسلامي إلى جانبهم!!

المسألة الثانية: قتال الفتنة:

انتهينا في المسألة السابقة إلى أن القتال بين الأقطار والدول الإسلامية على النحو السابق لا يعد جهاداً في سبيل الله؛ فهل يمكن تكييفه على أنه قتال فتنة؟ يلزم للإجابة على هذا التساؤل معرفة معنى قتال الفتنة، والآراء الفقهية في حكمه والمشاركة فيه.

معنى قتال الفتنة:

معنى الفتنة لغة: الْفِتْنَةُ فِي اللُّغَةِ كَمَا قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: الْإِيتِلَاءُ وَالْإِمْتِحَانُ وَالْإِخْتِبَارُ، وَأَصْلُهَا مَا خُوذُ مِنْ قَوْلِكَ: فَتَنْتُ الْفِضَّةَ وَالذَّهَبَ إِذَا أَذْبَتَهُمَا بِالنَّارِ لَتَمَيَّزَ الرَّدِيُّ مِنَ الْجَيِّدِ.

(١) ينظر: الجهاد في الإسلام؛ مفهومه وأهدافه وأنواعه وضوابطه، د. عبد الله الزاحم ص ٧٤-٧٦.

(٢) ينظر في معرفة صور القتال المختلفة؛ مثل قتال أهل الردة وأهل البغي والمحاربين وقطاع الطرق وغيرها من الصور: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (١/ ٥١-٣٦٨).

وَتَأْتِي الْفِتْنَةُ بِمَعْنَى الْكُفْرِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ [الأنفال: ٣٩]. كَمَا تَأْتِي بِمَعْنَى الْفُضِيحَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ﴾ [المائدة: ٤١]. وَتَأْتِي الْفِتْنَةُ بِمَعْنَى الْعَذَابِ، وَبِمَعْنَى الْقَتْلِ، وَالْفَاتِنُ: الْمُضِلُّ عَنِ الْحَقِّ ^(١).

قال النووي: «قال أهل اللغة: أصل الفتنة في كلام العرب الابتلاء والامتحان والاختبار. قال القاضي: ثم صارت في عرف الكلام لكل أمر كشفه الاختبار عن سوء» ^(٢).

معنى الفتنة اصطلاحاً: لَا يَخْرُجُ الْمَعْنَى الْإِصْطِلَاحِيُّ عَنِ الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ. وأما معنى «الفتنة» اصطلاحاً، إذا كانت مقرونة «بالقتال»؛ فلم ترد صراحة في كلام الفقهاء، لكن جاءت نصوص شرعية عديدة تفيدنا في توضيح المعنى المراد من قولهم: «قتال الفتنة» أو «القتال في الفتنة»، ومن تلك النصوص:

١- ما جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «تَكُونُ فِتْنٌ، النَّائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ، وَالْقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الرَّاكِبِ، وَالرَّاكِبُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَجْرِي، قَتَلَهَا كُلُّهَا فِي النَّارِ» قلت: يا رسول الله، ومتى ذلك؟ قال: «ذلك أيام الهرج»، قلت: ومتى أيام الهرج؟ قال: «حين لا يأمن الرجل جليسه» قلت: فما تأمرني إن أدركت ذلك؟ قال: «كُفَّ يَدُكَ، وَلِسَانُكَ، وَادْخُلْ دَارَكَ...» الحديث ^(٣).

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٤/٤٧٢)، ومختار الصحاح (١/٢٣٤)، ولسان العرب (١٣/٣١٧)، والمصباح المنير (٢/٤٦٢)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٨/٣٢).
(٢) ينظر: شرح النووي (٢/١٧٠)، وينظر أيضاً: فتح الباري (١/١٦٥)، و(٣/١٣). وينظر ما تقدم في معاني الفتنة ص ٣٧٧-٣٨٢.
(٣) أخرجه أحمد في المسند (٧/٣١٧، ٣١٥) ح (٤٢٨٧، ٤٢٨٦)، والحاكم في مستدركه (٤/٤٧٣) =



فالفتنه هنا: قتال آثم بين الناس على تعدد فئاتهم، «قتلاها كلها في النار»، وخير الناس فيها النائم عنها، ثم كل مَنْ يتعلّق منها بسبب فإنه يضرب بسهم من الإثم قليل أو كثير، على حسب همّته في جمع الحطب لها، ونفخه في نيرانها! وتكون تلك الفتنة أيام يتوعّد الخوف الناس بأن ينقضّ عليهم الموت، في أية لحظة، ومن أي مكان! هنا، يجب على الإنسان كما يقول الرسول عليه الصلاة والسلام: أن يكف يده، ولسانه ويدخل داره.

٢- ومما روي في وصف «الفتنة» عن النبي ﷺ: «سَتَكُونُ فِتْنٌ غِلَاطٌ شِدَادٌ، خَيْرُ النَّاسِ فِيهَا مُسْلِمُو أَهْلِ الْبَوَادِي، الَّذِينَ لَا يَتَنَدَّدُونَ^(١) مِنْ دِمَاءِ النَّاسِ وَلَا أَمْوَالِهِمْ شَيْئًا»^(٢).

فالفتن هنا: سفكٌ للدماء، ونهبٌ للأموال، وخير الناس فيها النّاؤون عنها.

(٨٣١٤) وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ، وَوَافِقُهُ الذَّهَبِيُّ، وَأَخْرَجَهُ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ فِي مَصْنُفِهِ (٤٨٥/٧) ح (٣٧٤٢٩)، وَالْبَزَارُ فِي مَسْنَدِهِ (٢٧٦/٤) ح (١٤٤٤)، وَأُورِدَهُ الْهَيْثَمِيُّ فِي مَجْمَعِ الزَّوَائِدِ (٣٠٢/٧) وَقَالَ: رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ بِإِسْنَادٍ، وَرَوَاهُ أَحْمَدُ بِإِسْنَادَيْنِ، وَرَجَالَ أَحَدَهُمَا ثِقَاتٌ. وَضَعَفَ الْأَرْنَؤُوطُ إِسْنَادَهُ فِي تَحْرِيجِهِ عَلَى الْمُسْنَدِ (٣١٦/٧)، وَالْحَدِيثُ فِي الصَّحِيحَيْنِ مُخْتَصَرًا مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ بَلَفْظًا: «سَتَكُونُ فِتْنٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ، وَالْقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي، وَمَنْ يُشْرِفَ لَهَا تَسْتَشْرِفُهُ، وَمَنْ وَجَدَ مَلْجَأًا أَوْ مَعَاذًا فَلْيَمْتُدِّ بِهِ» الْبُخَارِيُّ، كِتَابُ الْمَنَاقِبِ، بَابُ عَلَامَاتِ النَّبُوَّةِ فِي الْإِسْلَامِ (١٩٨/٤) ح (٣٦٠١)، وَمُسْلِمٌ، كِتَابُ الْفِتَنِ وَأَشْرَاطُ السَّاعَةِ، بَابُ نَزُولِ الْفِتَنِ كَمَا وَقَعَ الْقَطْرُ (٢٢١١/٤) ح (٢٨٨٦)، مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه.

(١) أَي لَمْ يَصِيبُوا مِنْهَا شَيْئًا؛ يُقَالُ: مَا نَدِينِي مِنْ فُلَانٍ بَأْسًا: أَي مَا أَصَابَنِي. يَنْظُرُ: غَرِيبُ الْحَدِيثِ، لِلْخَطَابِيِّ (٢٠٥/١).

(٢) أَخْرَجَهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْمَعْجَمِ الْأَوْسَطِ (٧١/٥) (٤٧٠٣)، وَأَبُو نَعِيمٍ فِي مَعْرِفَةِ الصَّحَابَةِ (٢٨٠٧/٥) (٦٦٥٢)، وَابْنُ أَبِي عَاصِمٍ فِي الْأَحَادِ وَالْمَثَانِي (٣٥٠/٢) (١١٢١) مِنْ حَدِيثِ أَبِي الْغَادِيَةِ الْمُرْنِيِّ، وَالْهَيْثَمِيُّ مَجْمَعُ الزَّوَائِدِ (٣٠٤/٧)، وَقَالَ: رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَالصَّغِيرِ، وَفِيهِ حَيَّانُ بْنُ حَجَرٍ وَلَمْ أَعْرِفْهُ، وَبَقِيَّةُ رِجَالِهِ ثِقَاتٌ.

٣- وما ورد في وصف الفتنة ماروي عنه ﷺ: «سَيَكُونُ بَعْدِي أَرْبَعُ فِتْنٍ: فِتْنَةٌ يُسْتَحَلُّ فِيهَا الدَّمُ، وَالثَّانِيَةُ يُسْتَحَلُّ فِيهَا الدَّمُ وَالْمَالُ، وَالثَّالِثَةُ يُسْتَحَلُّ فِيهَا الدَّمُ وَالْمَالُ وَالْفَرْجُ»^(١).

فالفتن هنا فيها إراقة دماء، ونهب أموال، وهتك أعراض.

٤- وما ورد في وصف التغير والتناكر الذي يصيب الناس في الفتنة، ماروي عنه ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ ﷻ لَمْ يُحَلِّ فِي الْفِتْنَةِ شَيْئًا حَرَمَهُ قَبْلَ ذَلِكَ، مَا بَالَ أَحَدِكُمْ يَأْتِي أَخَاهُ فَيَسْلُمُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَجِيءُ بَعْدَ ذَلِكَ فَيَقْتُلُهُ؟!»^(٢).

فالفتنة هنا: تبدل في المواقف، وتطور في العلاقات، يحل القتال محل السلام، ويصبح فيها صديق الأمس عدو اليوم، تنتهك حرمة، ويستباح دمه!

٥- ووصف «ابن عمر» حال الناس في الفتنة فقال: «فِي الْفِتْنَةِ: لَا تَرَوْنَ الْقَتْلَ شَيْئًا»^(٣).

فالفتنة هنا تصوغ الناس صياغة تجعلهم يألون معها القتل، فيقدمون عليه بلا مبالاة، حتى كأنه ليس بشيء يثير الاستنكار!

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (١٨/١٨٠) ح (٤١٦) من حديث عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/٣٠٨)، وقال الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط والكبير، ولم يذكر غير ثلاث (فتن) وفيه حفص بن غيلان (أبو معبد) وثقه أبو زرعة وغيره، وضعفه الجمهور، وابن لهيعة لين. وعند أبي نعيم في الفتن (١/٥٤) ح (٨٦): «وَالرَّابِعَةُ الدِّجَالُ».

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (٨/١٨٨) ح (٧٧٧٧) من حديث أَبِي أُمَامَةَ، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/٢٩٨)، وقال: رواه الطبراني، وفيه عبد الملك بن محمد الصنعاني، وثقه أيوب بن سليمان وغيره وفيه ضعف. وضعفه الألباني في الضعيفة ح (٢٨٠٧).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٨/٤٧٥) ح (٤٨٧١)، وصححه الأرناؤوط في تحريجه على المسند (٨/٤٧٥-٤٧٦)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/٢٩٣)، وقال: رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَرِجَالُهُ رِجَالُ الصَّحِيحِ، غَيْرَ يَحْيَى بْنِ حَبَّانَ، وَوَثَّقَهُ ابْنُ حَبَّانَ.



٦- وبين الرسول ﷺ أسباب تلك الفتن كما في حديث أبي هريرة أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «بَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيُؤْمِنِي كَافِرًا، أَوْ يُؤْمِنِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا، يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا»^(١).

وجاء في رواية أخرى عن النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ بلفظ: «إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ فِيهَا مُؤْمِنًا وَيُؤْمِنِي كَافِرًا، وَيُؤْمِنِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا، يَبِيعُ أَقْوَامٌ خَلَاقَهُمْ^(٢)، فِيهَا بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا يَسِيرُ»^(٣).

فالفتنه هنا، تجعل كثيرا من الناس يهون عندهم ما لهم من ماضي مشرف في رحاب الدين، ومجالات الخير، فلا يبالون أن يضحوا به على مذبح المنافع الدنيوية، حين تَصِلُ الأحلام، وتعبث بالعقول المطامع والشهوات والمنافع الدنيوية.

ويكشف الرسول ﷺ عن سبب القتال الذي ذكرناه عند السادة فيقول: «يَكُونُ بَعْدِي قَوْمٌ يَأْخُذُونَ الْمُلْكَ، يَقْتُلُ عَلَيْهِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا»^(٤).

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب الحثُّ عَلَى الْمُبَادَرَةِ بِالْأَعْمَالِ قَبْلَ تَظَاهِرِ الْفِتَنِ (١/ ١١٠) ح (١٨٦).

(٢) الخلاق: النصيب الوافر من الخير. ينظر: القاموس المحيط ص ٨٨١، والنهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ٧٠).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٣٥٣-٣٥٤/ ٣٠) ح (١٨٤٠٤)، والحاكم في مستدركه (٣/ ٦١١) ح (٦٢٦٣)، وسكت عنه الذهبي، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٣٠٨) ح (١٢٣٦٦)، وقال: رواه أحمد والطبراني في الأوسط، وفيه مبارك بن فضالة، وثقه جماعة وفيه لين، وبقية رجاله رجال الصحيح. وصححه الأرناؤوط بشواهد في تحريجه على المسند (٣٠/ ٣٥٤).

(٤) أخرجه أحمد في المسند (٣٥٥/ ٣٠) ح (١٨٣٢٠) من حديث عمار بن ياسر، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٩٢، ٢٩٣) ح (١٢٢٧٦)، وقال: رواه أحمد والطبراني وأبو يعلى، ورجاله رجال الصحيح، غير ثروان، وهو ثقة. وقال الأرناؤوط في تعليقه على المسند (٣٠/ ٢٥٥-٢٥٦): «إسناده ضعيف لجهالة ثروان بن ملحان، فقد انفرد بالرواية عنه سمالك ابن حرب، ولم يؤثر توثيقه عن غير ابن حبان والعجلي، وهو من رجال التعجيل، وبقية رجال الإسناد ثقات»

ويصور الحسن البصري سبب القتال الذي ذكرناه عند الأتباع، وهو يشرح قوله ﷺ - في حديث النعمان المتقدم -: «يبيع أقوامٌ خلاقهم بعرضٍ من الدنيا يسير» فيقول: «والله لقد رأيناهم صوراً بلا عقول، أجساماً بلا أحلام، فراش نارٍ وذبان طمع، يغدون بذرهمين ويروحون بذرهمين، يبيع أحدهم دينه بثمن العنز»^(١).
فمن هذه النصوص يتجلى لنا معنى قتال الفتنة، وهو: «القتال غير المشروع بين الطائفتين، أو أكثر من المسلمين»^(٢).

ويظهر من ذلك أن هناك خلطاً كبيراً لدى بعض الباحثين، بين قتال الفتنة وقتال البغاة، وقتال الصيال^(٣).

رجال الشيخين، غير سماك - وهو ابن حرب - فمن رجال مسلم، وهو صدوق في غير روايته عن عكرمة... وأخرجه ابن أبي شيبة (٤٥/١٥) - ومن طريقه أبو يعلى (١٦٥٠) - ومن طريق محمد بن عبد الله بن الزبير، بهذا الإسناد. ولفظه: «سيكون بعدي أمراء يقتتلون على الملك...».
(١) ينظر مصادر تخريج حديث النعمان بن بشير المتقدم هامش (١) من هذه الصفحة.
(٢) ينظر: الجهاد والقتال، د. محمد هيكل (١٤٣/١٤٦)، وفقه الفتن، دراسة في ضوء نصوص الوحي والمعطيات التاريخية لسلف الأمة، د. عبد الواحد إدريس الإدريسي ص ٦٠-٧٣، دار المنهاج - الرياض، ط ١ - ١٤٢٨ هـ.
(٣) الصيال في اللغة: مَصْدَرٌ صَال يَصُول، إِذَا قَدِمَ بِجَرَاءَةٍ وَقُوَّةٍ، وَهُوَ: الْإِسْطِطَالَةُ وَالْوُثُوبُ وَالْإِسْتِعْلَاءُ عَلَى الْعَنْزِ. وَالصَّائِلُ: الظَّالِمُ. وَفِي الْأَصْطِلَاحِ: الصَّيَالُ: الْإِسْطِطَالَةُ وَالْوُثُوبُ عَلَى الْعَنْزِ بَغْزٌ حَقٌّ. وَالصَّائِلُ: كُلُّ قَاصِدٍ مِنْ مُسْلِمٍ وَذِمِّيٍّ وَعَبْدٍ وَحُرٍّ وَصَبِيٍّ وَمَجْنُونٍ وَبَهِيمَةٍ، يَجُوزُ دَفْعُهُ فَإِنْ أَبَى الدَّفْعَ عَلَى نَفْسِهِ، فَلَا ضَمَانَ بِقِصَاصٍ وَلَا دِيَّةٍ وَلَا كَفَّارَةٍ وَلَا قِيمَةٍ.

ينظر: لسان العرب، المصباح المنير، المعجم الوسيط، مادة: (ص ي ل)، وحاشية الباجوري على ابن قاسم (٢/٢٥٦)، ومغني المحتاج (٤/١٩٤)، وحاشية الجمل على شرح المنهاج (٥/١٦٥)، وروضة الطالبين (١٠/١٨٦)، وأسنى المطالب في شرح روض الطالب (٤/١٦٦)، والمحرم في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (٢/١٦٢)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٢٨/١٠٣). وينظر أيضاً: مذهب ابن آدم الأول (مشكلة العنف في العمل الإسلامي)، جودت سعيد ص ٤١، ٤٢، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط ٥ - ١٩٩٣ م.



وهذا القتال غير المشروع، الذي يُسمَّى قتال الفتنة، ينطبق على حالات من القتال ذكرها العلماء، فقد نقل الشوكاني عن الإمام النووي هاتين الحالتين:

الأولى: حالة عدم ظهور المُحق من المُبطل في القتال.

وهنا يكون «قتال الفتنة» هو في حق مَنْ يشترك في هذا الصراع المسلح، عن جهل أو لهوى، أو لعصبية أو لأي غرض، وهو لا يدري مَنْ المُحق من المُبطل، أما الأطراف الأصلية المتنازعة، فلها حكمها من كونها طائفة عادلة، أو باغية، على حسب الدافع لها على استعمال السلاح.

وقد تكون الأطراف المتنازعة على جهل بالأسباب التي حملتها على الاقتتال... فقتالها في هذه الحال قتال فتنة، يجب عليها الامتناع عنه. وقد جاء في الحديث الذي رواه مسلم: «لَا تَذْهَبُ الدُّنْيَا، حَتَّى يَأْتِيَ عَلَى النَّاسِ يَوْمٌ لَا يُدْرِي الْقَاتِلُ فِيْمَ قَتَلَ، وَلَا الْمَقْتُولُ فِيْمَ قُتِلَ» فَقِيلَ: كَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ؟ قَالَ: «الْهَرْجُ»^(١)، الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ»^(٢).

قَالَ الْقُرْطُبِيُّ: «فَبَيَّنَ هَذَا الْحَدِيثُ أَنَّ الْقِتَالَ إِذَا كَانَ عَلَى جَهْلٍ مِنْ طَلَبِ دُنْيَا أَوْ اتِّبَاعِ هَوًى فَهُوَ الَّذِي أُريدَ بِقَوْلِهِ: «الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ»»^(٣).

(١) في القاموس المحيط (١/ ٢٢٠): «هَرْجُ النَّاسِ، يَهْرَجُونَ: وَقَعُوا فِي فِتْنَةٍ، وَاجْتِلَاطٍ، وَقَتْلٍ!»، وفي مختار الصحاح ص ٥٩٦: «الْهَرْجُ: الْفِتْنَةُ...».

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء (٤/ ٢٢٣١) ح (٢٩٠٨)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٧/ ٥٩)، والتذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، محمد بن أحمد القرطبي ص ١١٠٤، تحقيق: د. الصادق بن محمد بن إبراهيم، دار المنهاج - الرياض، ط ١ - ١٤٢٥ هـ، وينظر أيضًا: فتح الباري (١٣/ ٣١ - ٣٤).

الثانية: حالة كون الطائفتين المتصارعتين - ظالمتين، ولا تأويل لواحدةٍ منهما^(١).

وهناك حالة ثالثة: أشار إليها الكاساني في بدائع الصنائع بقوله: «وما رُوي عن أبي حنيفة رضي الله عنه، أنه إذا وقعت الفتنة بين المسلمين فينبغي للرجل أن يعتزل الفتنة، ويلزم بيته - محمولٌ على وقت خاص، وهو أن لا يكون إمامٌ يدعوهُ إلى القتال. وأما إذا كان، فدعاه، يُفترض عليه الإجابة»^(٢).

وهناك حالة رابعة نقلها الشوكاني عن بعضهم، وهي: القتال في طلب المُلْك^(٣). أي: الصراع غير المشروع على السلطة.

فهذه هي الحالات التي ينطبق عليها اسم «قتال الفتنة» وتشترك كلها في أنها: «القتال غير المشروع بين طائفتين أو أكثر من المسلمين».

تكييف القتال الذي يحدث بين الأقطار الإسلامية:

من خلال ماسبق فإنه يظهر أن أقرب تكييف للقتال الذي يحدث بين الأقطار الإسلامية اليوم - بصفة عامة - هو أنه قتال فتنة؛ حيث إن القتال الفتنة إنما يكون في الحالات التالية:

أ - عدم ظهور المحق من المبطل.

ب - كون الطائفتين المتصارعتين ظالمتين.

ج - الاشتراك في قتال مع إحدى الطائفتين المتصارعتين - على غير بينة -

(١) ينظر: نيل الأوطار (٥/٣٦٩)، وينظر أيضًا: السيل الجرار (٤/٥٥٦)، وسبل السلام (٤/٥٢).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٧/١٤٠)، وينظر أيضًا: فتح الباري (١٣/٣١).

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٥/٣٧٠)، والقسطلاني على البخاري (١٠/١٧٤)، وفتح الباري (١٢/١٩٧)، و(١٣/٣١).



حيث لا إمام يدعو إلى قتال إحداهما.

د - القتال في طلب الملك.

وقلما تخلو الحروب الناشئة - اليوم - بين الأقطار الإسلامية من معنى أو أكثر من هذه المعاني، على نحو ما سبق تفصيله، ولا سيما أنه ليس في عصرنا اليوم خليفة للمسلمين، يصدر ما يراه من حكم شرعي في ضرورة نصره فئة على فئة، حين يصل المشي في الإصلاح بينهما إلى طريق مسدود، وحين يترجح لديه: أي الفئتين هي العادلة؟ وأيتهما هي الباغية؟ أو على الأقل: أي الفئتين هي الأقرب إلى العدل؟ وتلك هي التي أقرب إلى البغي؟

أضف إلى ذلك، ما ثبت في الواقع الراهن من أن غياب تلك الجهة التي تصدر الحكم الشرعي الملزم في مثل هذه الظروف، وأعني بها خليفة المسلمين، قد جعل القرار الشرعي الذي يتصدى لحل تلك الصراعات، وبيان المحق فيها من المبطل - قرارًا متعددًا متناقضًا، بعدد الجهات الداخلة في الصراع، أو المتعاطفين مع هذه الطائفة، أو تلك^(١).

وبهذا يتقرر أن القتال بين الأقطار والدول الإسلامية على النحو السابق لا يعد جهادًا في سبيل الله؛ وإنما هو قتال فتنة.

ومما يترتب على ذلك من الآثار في الواقع المعاصر: أنه لا يشرع المشاركة في أي قتال يقع بين الدول الإسلامية، ولا يشرع التحالف مع أي من فصائله وأطرافه.

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (١/١٤٦-١٤٧)، و (٣/١٦٥٧).

المطلب الثاني

موقف المسلمين المجبرين على القتال من هذه الحروب

بعدما تقرر من أن القتال بين الأقطار الإسلامية على نحو ماسبق - ليس جهاداً شرعياً، وإنما هو قتال فتنة؛ فإنه يبقى الحديث عن موقف المسلمين المجبرين على القتال من هذه الحروب.

تحرير محل النزاع:

هذه المسألة تنتظم أمرين كثيراً ما يحصل خلط بينهما، وهذان الأمران هما:
الأمر الأول: حكم اشتراك المسلم في القتال الدائر بين الأطراف المتصارعة.
الأمر الثاني: حكم دفاع المسلم عما يحقُّ له الدفاع عنه إذا قُصد بسوءٍ من الأطراف المتصارعة.

فأما الأمر الأول وهو حكم أن يشترك المسلم في القتال الدائر بين الأطراف المتصارعة؛ فلا خلاف بين الفقهاء على وجوب ترك القتال في الفتنة، وفق ما تقرر في معناها، وإذا تم تحريرها من الخلط الذي وقع لدى البعض - كما تقدم - بين قتال الفتنة، وبين كل من قتال الصيال؛ أي: حالة الدفاع عن النفس، وقد يكون من مسلم أو غير مسلم، مكلف أو غير مكلف، وقتال البُغاة؛ أي: حالة قتال الخارجين على الإمام أو الخليفة أو الحاكم العام، أو حالة قتال إحدى الطائفتين التي حكم الإمام أو الخليفة أو الحاكم العام أنها هي الباغية^(١).

(١) ينظر: سبل السلام، للصنعاني (٤/٣٩، ٤٠)، ونيل الأوطار، للشوكاني (٥/٣٦٩، ٣٧٠)، و
الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد هيكل (١/١٤٩-١٥٠)، وفقه الفتن، د. عبد
الواحد الإدريسي ص ٢٦٠-٢٦٧. وينظر ما تقدم ص ٥٩٦ وما بعدها، وص ٦٠٠، و
ص ٦١٨-٦٢٠.



وذلك لحرمة دماء المسلمين الثابتة بالنصوص الشرعية، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ [الإسراء: ٣٣]، وكقوله ﷺ: «كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعَرِضُهُ»^(١)، وظرف الفتنة ليس من مُسَوِّغَاتِ رَفْعِ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمُسْلِمِ، فَإِنَّ اللَّهَ ﷻ لَمْ يُحِلَّ فِي الْفِتْنَةِ شَيْئًا حَرَّمَهُ قَبْلَ ذَلِكَ.

بل قد وردت نصوص شرعية في ظرف الفتنة خاصة، تؤكد على المسلم ترك القتال فيها واعتزاله بأنواع من التأكيدات.

منها: الأمر بالابتعاد عن معترك القتال، والاختفاء عن الأنظار مما أمكن؛ كأن يلزم الإنسان بيته، ويُحْمَلُ ذِكْرُهُ، فَلَا يُسْمَعُ لَهُ صَوْتٌ، وَلَا يُذَكَّرُ لَهُ رَأْيٌ، وَلِذَا، فَقَدْ جَاءَ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ بِصَدَدِ الْإِبْتِعَادِ عَنِ الْفِتْنَةِ لَمَّا سُئِلَ ﷺ: فَكَيْفَ نَصْنَعُ عِنْدَ ذَلِكَ؟ قَالَ: «ادْخُلُوا بُيُوتَكُمْ وَأَخْلُوا ذِكْرَكُمْ...»^(٢).

ومنها: الأمر بالانصراف إلى الأشغال الخاصة؛ كما عند مسلم من حديث أبي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنٌ: أَلَا تَمَّ تَكُونُ فِتْنَةُ الْقَاعِدِ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَآثِي فِيهَا، وَالْمَآثِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي إِلَيْهَا. أَلَا، فَإِذَا نَزَلَتْ أَوْ وَقَعَتْ، فَمَنْ

(١) أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم، وخذليه، واخيقاره ودمه... (١٩٨٦/٤) ح (٢٥٦٤)، من حديث أبي هريرة ؓ.

(٢) أخرجه أبو يعلى في مسنده (٩٢/٣) ح (١٥٣٢)، وقال محققه حسين أسد: إسناده حسن، وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٤٨٥/٧) ح (٣٧٤٣٠)، والطبراني في الكبير (١٧٧/٢) ح (١٧٢٤) عن رجل من بجيلة، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٣٠٣/٧) ح (١٢٣٣٦)، وقال: رواه الطبراني، وفيه شهر بن حوشب وعبد الحميد بن بهرام وقد وثقا وفيهما ضعف، وقال الألباني في الإرواء (١٠٤/٨) بعد أن ساقه: وهذا إسناده جيد بالذي قبله، فإن شهراً إنما نخشى منه سوء الحفظ، ومتابعة ذلك الرجل القيسي إياه دليل على أنه قد حفظ. وحسن الحافظ ابن حجر إسناده في المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية (٥٦٨/١٧).

كَانَ لَهُ إِبِلٌ فَلْيَلْحَقْ بِإِبِلِهِ، وَمَنْ كَانَتْ لَهُ غَنَمٌ فَلْيَلْحَقْ بِغَنَمِهِ، وَمَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَلْحَقْ بِأَرْضِهِ» قَالَ فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِبِلٌ وَلَا غَنَمٌ وَلَا أَرْضٌ؟ قَالَ: «يَعْمِدُ إِلَى سَيْفِهِ فَيَدُقُّ عَلَى حَدِّهِ بِحَجَرٍ، ثُمَّ لِيَنْجُ إِنْ اسْتَطَاعَ النَّجَاءَ، اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ؟ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ؟ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ؟»^(١).

ومنها: إخبار النبي ﷺ أن القاتل والمقتول في النار، فقد قال رسول الله ﷺ فيما أخرجه البزار: «إذا اقتتلتم على الدنيا فالقاتل والمقتول في النار»^(٢).

قال القرطبي: «فبين هذا الحديث أن القاتل إذا كان على جهل من طلب الدنيا أو اتباع هوى فهو الذي أريد بقوله: «الْقَاتِلُ وَالْمُقْتُولُ فِي النَّارِ»»^(٣).

والصراع على الدنيا هو صراعٌ بين فئتين باغيتين ظالمتين، وهو حالةٌ من حالات قتال الفتنة - كما سبق^(٤).

ومنها: الأمرُ بإتلاف السلاح، مبالغةٌ في الحثِّ على تجنب القتال، حتى لا يكون وجود السلاح مثار إغراء باستعماله في هذا القتال الأثيم؛ كما سبق من حديث أبي بكرٍ عند مسلم لما سئل: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِبِلٌ وَلَا

(١) أخرجه مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب نزول الفتن كمواقع القطر (٤/ ٢٢١٢) ح (٢٨٨٧)، من حديث أبي بكرٍ.

(٢) أخرجه البزار كما في الفتح (١٣/ ٣٤)، وعزاه الأرنؤوط إليه أيضًا في تخريجه على المسند (٧٠/ ٣٤)، ولم أجده في كشف الأستار، وكذلك في الأجزاء المطبوعة من البحر الزخار. وكذا عزاه الشوكاني في نيل الأوطار (١٣/ ١٢٤) للبزار، وقال: ويؤيده ما أخرجه مسلم بلفظ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَذْهَبُ الدُّنْيَا، حَتَّى يَأْتِيَ عَلَى النَّاسِ يَوْمٌ لَا يُدْرِي الْقَاتِلُ فِيمَ قَتَلَ، وَلَا الْمَقْتُولُ فِيمَ قُتِلَ» فَقِيلَ: كَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ؟ قَالَ: «الْمَرْجُ؛ الْقَاتِلُ وَالْمُقْتُولُ فِي النَّارِ».، والحديث أخرجه مسلم (٢٩٠٨)، وتقديم تخريجه ص ٦٥٥.

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٧/ ٥٩)، والتذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة ص ١١٠٤.

(٤) ينظر: ص ٦١٩.



غَنَمَ وَلَا أَرْضَ؟ قَالَ: «يَعْمِدُ إِلَى سَيْفِهِ فَيَدُقُّ عَلَى حَدِّهِ بِحَجَرٍ، ثُمَّ لَيْسُجُ إِنْ اسْتَطَاعَ النَّجَاءَ، اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ؟ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ؟ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ؟»^(١).

وعن محمد بن مسلمة قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا رَأَيْتَ النَّاسَ يَفْتَتِلُونَ عَلَى الدُّنْيَا فَاعْمِدْ بِسَيْفِكَ إِلَى أَعْظَمِ صَخْرَةٍ فِي الْحَرَّةِ فَاضْرِبْ بِهَا حَتَّى يَنْكَسِرَ، ثُمَّ اجْلِسْ فِي بَيْتِكَ حَتَّى تَأْتِيكَ يَدٌ خَاطِئَةٌ أَوْ مَنِيَّةٌ قَاضِيَةٌ»^(٢).

وكما في حديث أبي موسى، أن النبي ﷺ قَالَ فِي الْفِتْنَةِ: «كَسَرُوا فِيهَا قَسِيَكُمْ، وَقَطَّعُوا فِيهَا أَوْتَارَكُمْ، وَالزَّمُوا فِيهَا أَجَوَافَ بُيُوتِكُمْ، وَكُونُوا كَابْنِ آدَمَ»^(٣).

قال الشوكاني: «قَوْلُهُ: «كَسَرُوا فِيهَا قَسِيَكُمْ» قِيلَ: الْمُرَادُ الْكَسْرُ حَقِيقَةً؛ لَيْسَدَ عَنْ نَفْسِهِ بَابُ هَذَا الْقِتَالِ، وَقِيلَ: هُوَ حَجَازٌ، وَالْمُرَادُ تَرْكُ الْقِتَالِ.

وَيُؤَيِّدُ الْأَوَّلَ: «وَاضْرِبُوا بِسُيُوفِكُمُ الْحِجَارَةَ». قَالَ النَّوَوِيُّ: وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ»^(٤).

(١) تقدم تخريجه قريباً ص ٦٦٠.

(٢) أخرجه الطبراني في الصغير (١/٢٤٧) ح (٤٠٤)، وفي الأوسط (٢/٧٣) ح (١٢٨٩)، وفي الكبير (١٩/٢٣٠) ح (٥١٣)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/٣٠٠، ٣٠١)، وقال: رواه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات، وأخرجه بنحوه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الثبوت في الفتنة (٢/١٣١٠) ح (٣٩٦٢)، وأحمد في المسند (٢٥/٤١٣) ح (١٦٠٢٩)، وضعف الأرنؤوط إسناده أحمد في تخريجه على المسند (٢٥/٤١٤-٤١٥)، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (٣٩٦٢)، وفي السلسلة الصحيحة (١٣٨٠). ومعنى: «حَتَّى تَأْتِيكَ يَدٌ خَاطِئَةٌ أَوْ مَنِيَّةٌ قَاضِيَةٌ»: هي التي تقتل المؤمن ظلماً؛ أي حتى تقتل ظلماً أو تموت بقضاء وقدر. سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (٢/١٣١٠).

(٣) أخرجه أحمد (٣٢/٤٣٣) ح (١٩٦٦٣)، وأبو داود، كتاب الفتن والملاحم، باب في النهي عن السعي في الفتنة (٤/١٠٠) ح (٤٢٥٩)، والترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في اتخاذ سيف من خشب في الفتنة (٤/٤٩٠) ح (٢٢٠٤)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب صحيح، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الثبوت في الفتنة (٢/١٣١٠) ح (٣٩٦١)، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (٣٩٦١)، والأرنؤوط في تعليقه على المسند (٣٢/٤٣٣).

(٤) ينظر: نيل الأوطار (١١/١٠٨)، وينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٨/١٠).



وهذا الذي صححه النووي أنكره الطبري بقوله: «لو كان الواجب في كل اختلاف يقع بين المسلمين الهرب منه، بلزوم المنازل، وكسر السيوف، لما أقيم حق، ولا أبطل باطل، ولوجد أهل الفسوق سبيلاً إلى ارتكاب المحرمات، من أخذ الأموال، وسفك الدماء، وسبي الحريم، بأن يحاربوهم، ويكف المسلمون أيديهم، ويقولوا: هذه فتنة، وقد نهيينا عن القتال في الفتنة، وهذا مخالفٌ للأمر بالأخذ على أيدي السفهاء»^(١).

فلابدّ إذن من الإبقاء على السلاح لاستعماله في الجهاد في سبيل الله، وللدفاع عن المسلمين، وبلاد المسلمين إذا أغار العدو، ولا استعماله في القتال الداخلي المشروع كقتال المحاربة، وقتال البغي، والأخذ على أيدي السفهاء.

ويحمل الحديث على معناه المجازي للقرائن الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي؛ ومنها: أن إتلاف السلاح هو إتلاف للمال، وقد جاء النهي عن إضاعة المال^(٢).

ومما يؤكد ذلك الحمل أيضاً ما جاء في بعض الروايات أن النبي ﷺ أمر «الحكم بن عمرو» بأن يتخذ سيفاً من خشب أيام الفتن^(٣).

(١) نص الطبري موجود في فتح الباري (٣٤/١٣). ولا يفهم من كلام الطبري أنه يُجيز القتال في الفتنة، بل يفهم منه أن هناك أنواعاً من القتال بين المسلمين لا بد منه، فيجب الحفاظ على السلاح، وعدم إتلافه، من أجل استعماله في هذا القتال المشروع. ويؤيد ذلك ما نقله عنه الصنعاني في سبيل السلام: «وقال الطبري إنكار المنكر واجبٌ على مَنْ يقدر عليه، فمن أعان المحق أصاب، ومن أعان المبطل أخطأ، وإن أشكل الأمر فهي الحالة التي ورد النهي عن القتال فيها» وسبق ص ٦٤١ بيان أن حالة الإشكال هذه هي إحدى حالات قتال الفتنة. ينظر: سبيل السلام (٤/٣٩، ٤٠)، ونيل الأوطار (١٣/١٢٤)، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (١٥١/١-١٥٣).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب ما يكره من قيل وقال (٨/١٠٠) ح (٦٤٧٣)، ومسلم، كتاب الحدود، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة... (٣/١٣٤١) ح (٥٩٣) من حديث المغيرة بن شعبه.

(٣) أخرج أحمد في المسند (٣٤/٢٧٣) ح (٢٠٦٧١)، والترمذي، كتاب أبواب الفتن، باب ما جاء



فإنه حتى لو اتخذ هذا الصحابي سيفاً من خشب بالفعل، فإن ذلك لا يدل على أنه كسر سلاحه، وأتلف التجهيزات القتالية التي يملكها. ومن تلك القرائن أيضاً: وجوب استعمال السلاح في حالات استعماله المشروع. وهكذا نجد أن الرسول ﷺ شدد على ترك القتال في الفتنة بمختلف الأساليب. وأما الأمر الثاني وهو: حكم أن يدافع المسلم عما يحق له الدفاع عنه، إذا قصد بسوء من الأطراف المتصارعة في قتال الفتنة؛ فهذا هو الذي وقع فيه خلاف بين العلماء على قولين^(١):

القول الأول: تحريم الدفاع عن النفس. وهو قول أبي بكرة الصحابي وغيره^(٢). قال الشوكاني: «قالت طائفة: لا يقاتل في فتن المسلمين، وإن دخلوا عليه بيته، وطلبوا قتله، ولا تجوز له المدافعة عن نفسه؛ لأن الطالب متأول، وهذا مذهب أبي بكرة الصحابي وغيره»^(٣).

وقوله: «لأن الطالب متأول»: فيه بيان أن القول بعدم جواز الدفاع عن النفس إنما هو خاصٌّ بحالة ما إذا كان للمعتدي تأويل، أو شبهة دليل في استباحة

في اتخاذ سيف من خشب في الفتنة (٤/ ٤٩٠) ح (٢٢٠٣) عَنْ عُدَيْسَةَ بِنْتِ أَهْبَانَ بْنِ صَيْفِيٍّ الْغِفَارِيِّ، قَالَتْ: جَاءَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ إِلَى أَبِي قَدْعَاءَ إِلَى الْخُرُوجِ مَعَهُ، فَقَالَ لَهُ أَبِي: «إِنْ خَلِيلِي وَابْنُ عَمِّكَ عَهْدَ إِلَيَّ إِذَا اخْتَلَفَ النَّاسُ أَنْ أَخْذَ سَيْفًا مِنْ خَشَبٍ» فَقَدْ أَخَذْتُهُ، فَإِنْ شِئْتَ خَرَجْتُ بِهِ مَعَكَ قَالَتْ: فَتَرَكْتُهُ. وأخرجه أيضاً ابن ماجه، كتاب الفتن، باب التثبت في الفتنة (١٣٠٩/ ٢) ح (٣٩٦٠)، وحسنه الأرناؤوط بمجموع طرقه في تخرجه على المسند (٢٧٣/ ٣٤-٢٧٤)، وحسنه الألباني في الصحيحة (٣/ ٣٦٨) ح (١٣٨٠).

(١) قَالَ النَّوَوِيُّ: فَهَذَانِ الْمَذْهَبَانِ مُتَّفَقَانِ عَلَى تَرْكِ الدُّخُولِ فِي جَمِيعِ فِتَنِ الْمُسْلِمِينَ. ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٨/ ١٠)، ونيل الأوطار (١١/ ١٠٩).

(٢) ينظر: نيل الأوطار (١١/ ١٠٩).

(٣) ينظر: المرجع السابق (١١/ ١٠٨).



قتال من يعتدي عليه، فهنا يجب الاستسلام وعدم التصدي لرد العدوان. ومفهومه: أن المعتدي في قتال الفتنة إذا لم يكن له تأويل، بأن كان القتال من أجل الدنيا، أو لعصبية، أو ما شاكل ذلك، فإن هذا الرأي الأول نفسه لا يقول بوجوب الاستسلام، وحرمة الدفاع عن النفس^(١).

على أن الصنعاني ذكر هذا الرأي الأول بدون تعليل كَوْن الطالب متأولاً، ولكنه رغم ذلك وصف هذا الرأي القائل بوجوب الاستسلام للعدوان - بأنه رأي شاذ^(٢).

القول الثاني: مشروعة الدفاع عن النفس في قتال الفتنة:

وهذا مذهب الجمهور؛ الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة. وهو قول الصنعاني، وبه قال ابنُ عُمَرَ وَعِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ وَغَيْرُهُمَا: لَا يَدْخُلُ فِيهَا لَكِنْ إِنْ قُصِدَ دَفْعٌ عَنْ نَفْسِهِ^(٣).

واختلف أصحاب هذا القول؛ أوجب ذلك أم لا يجب ويجوز الاستسلام له؟ أ- فذهب الحنفية^(٤)، وهو الأصح عند المالكية^(٥)، وهو خلاف الأظهر عند الشافعية^(٦)، إلى وجوب الدفاع عن النفس.

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكال (١/١٥٤).

(٢) ينظر: سبل السلام (٤/٣٩، ٤٠).

(٣) ينظر: ماسيأتي من كتب كل مذهب في بيان من يرى الوجوب ومن يرى الاستحباب أو الجواز فقط. وينظر: نيل الأوطار (١١/١٠٨-١٠٩)، والمفهم (٧/٢١٢)، وشرح صحيح مسلم للنووي (١٨/١٠).

(٤) ينظر: حاشية ابن عابدين (٥/٣٥١)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/٤٨٧).

(٥) ينظر: جواهر الإكليل (٢/٢٩٧)، ومواهب الجليل (٦/٣٢٣).

(٦) ينظر: روضة الطالبين (١٠/١٨٨)، ومغني المحتاج (٤/١٩٥)، وتحفة المحتاج (٩/١٨٤)، ونهاية المحتاج (٨/٢٣)، وحاشية الجمل (٥/١٦٦)، وحاشية الباجوري (٢/٢٥٦).



ب- وذهب الشافعية في الأظهر عندهم^(١)، والحنابلة^(٢)، إلى عدم وجوب دفعه، وجواز الاستسلام؛ بل واستحبابه.

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون بعدم مشروعية الدفاع عن النفس في قتال الفتنة، بالسنة، والآثار عن الصحابة. أ- السنة:

- حيث احتج أصحاب هذا القول بالأحاديث الواردة في النهي عن قتال الفتنة، وقد سبق الكثير منها، ومن ذلك:

١- ما جاء عن محمد بن مسلمة قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا رَأَيْتَ النَّاسَ يَقْتَتِلُونَ عَلَى الدُّنْيَا فَأَعْمِدْ بِسَيْفِكَ إِلَى أَعْظَمِ صَخْرَةٍ فِي الْحَرَّةِ فَاضْرِبْ بِهَا حَتَّى يَنْكَسِرَ، ثُمَّ اجْلِسْ فِي بَيْتِكَ حَتَّى تَأْتِيكَ يَدٌ خَاطِئَةٌ أَوْ مَنِيَّةٌ قَاضِيَةٌ»^(٣).

٢- ما رواه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قَالَ فِي الْفِتْنَةِ: «كَسَرُوا فِيهَا قَسِيكُكُمْ، وَقَطَّعُوا فِيهَا أَوْتَارَكُمْ، وَالزَّمُوا فِيهَا أَجْوَفَ بُيُوتِكُمْ، وَكُونُوا كَابْنِ آدَمَ»^(٤). وجه الدلالة:

قالوا: في الحديثين الأمر بترك قتال المسلمين في الفتنة، وإن ترتب على ذلك القتل كما فعل ابن آدم هابيل الذي قتله أخوه قابيل، عندما ترك الدفاع عن نفسه

(١) ينظر: روضة الطالبين (١٠/١٨٨)، ومغني المحتاج (٤/١٩٥)، وتحفة المحتاج (٩/١٨٤)، ونهاية المحتاج (٨/٢٣)، وحاشية الجمل (٥/١٦٦)، وحاشية الباجوري (٢/٢٥٦).

(٢) ينظر: كشاف القناع (٦/١٥٤)، والمغني (٨/٣٣١).

(٣) تقدم تخريجه ص ٦٦١.

(٤) تقدم تخريجه ص ٦٦١.



في وجه اعتداء أخيه عليه، وقال له: ﴿لَيْنَ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ...﴾ [المائدة: ٢٨].

ونوقش هذا الاستدلال: بأنه قد اختلف في حقيقة موقف هابيل، أهو الاستسلام للقتل؟ أم هو الامتناع عن البدء بالقتل، وكان عازماً على الدفاع، ولكنه قُتل غيلة؟

فقد جاء في تفسير النسفي لقوله تعالى: ﴿لَيْنَ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ...﴾ [المائدة: ٢٨]، جاء ما نصه: «قيل: كان - أي: هابيل القتل - أقوى من القاتل، وأبطش منه، ولكن تخرج من قتل أخيه، واستسلم له خوفاً من الله تعالى؛ لأن الدفع لم يكن مباحاً ذلك الوقت.

وقيل: بل كان ذلك - أي: الدفاع عن النفس - واجباً، فإن فيه - أي: الاستسلام، وعدم الدفاع - إهلاك نفسه، ومشاركة للقاتل في إثمه، وإنما معناه: ما أنا بباسط يدي إليك مبتدئاً، كقصدك ذلك مني، وكان هابيل عازماً على مدافعة إذا قصد قتله، وإنما كان قتله فتكاً على غفلة منه»^(١).

وجاء في تفسير الألوسي: «وعن السيد المرتضى أن الآية ليست من محل النزاع؛ لأن اللام الداخلة على فعل القتل لامٌ كَيّ، وهي مُنبئةٌ عن الإرادة والغرض، ولا شبهة في قُبْح ذلك أولاً وآخرًا؛ لأن المدافع إنما يحسن منه المدافعة للظالم طلباً للتخلص، من غير أن يقصد إلى قتله، فكأنه قال: لئن ظلمتني لم أظلمك»^(٢).

ومع الاحتمال والاختلاف في حقيقة موقف هابيل الذي يرشدنا الحديث إلى

(١) ينظر: تفسير النسفي (١/ ٤٠٥).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (٦/ ١١٢)، وينظر أيضًا: تفسير القرطبي (٦/ ١٣٦).



اتخاذهُ أسوةً لنا في قتال الفتنة - يسقط الاستدلال على عدم مشروعية الدفاع عن النفس فيه ^(١).

٣- ما جاء عَنْ خَالِدِ بْنِ عُرْفُطَةَ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا خَالِدُ، إِنَّهَا سَتَكُونُ بَعْدِي أَحْدَاثٌ وَفِتَنٌ وَاخْتِلَافٌ، فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَكُونَ عَبْدَ اللَّهِ الْمَقْتُولِ لَا الْقَاتِلِ فَافْعَلْ» ^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: في الحديث دليل على ترك الدفاع عن النفس في قتال الفتنة، وإن أدى ذلك إلى القتل.

ونوقش هذا الاستدلال: بأنه ليس فيه تحريم الدفاع عن النفس؛ وإنما غاية ما يدل عليه أَنَّهُ لَا يَحِبُّ الدِّفَاعُ عَنِ النَّفْسِ؛ فَقَوْلُهُ: «إِنْ اسْتَطَعْتَ» يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا لَا تَحْرُمُ الْمُدَافَعَةَ، وَأَنَّ النَّهْيَ لِلتَّزْيِيهِ لَا لِلتَّحْرِيمِ ^(٣).

٤- ما جاء عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «كَيْفَ أَنْتَ يَا أَبَا ذَرٍّ، وَمَوْتَا يُصِيبُ النَّاسَ حَتَّى يُقَوِّمَ الْبَيْتَ بِالْوَصِيفِ؟» - يَعْنِي الْقَبْرَ - قُلْتُ: مَا خَارَ اللَّهُ لِي وَرَسُولُهُ - أَوْ قَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ - قَالَ: «تَصَبَّرْ». قَالَ: «كَيْفَ أَنْتَ، وَجُوعًا

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (١٥٦/١-١٥٨) بتصرف.
 (٢) أخرجه أحمد في المسند (١٧٧/٣٧) ح (٢٢٤٩٩)، والحاكم في المستدرک (٥٦٢/٤) ح (٨٥٧٨)، وسكت عنه الحاكم والذهبي، والطبراني (١٨٩/٤) ح (٤٠٩٩)، وأورده الهيثمي في المجمع (٣٠٢/٧) ح (١٢٣٣٤) وقال: فيه علي بن زيد وفيه ضعف وهو حسن الحديث، وبقيّة رجاله ثقات. وأخرجه أيضًا: ابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني (٤٦٦/١)، رقم (٦٤٦)، والبخاري في التاريخ الكبير (١٣٨/٣)، ترجمة ٤٦٣ خالد بن عرفطة. وحسنه الأرنؤوط بشواهد في تعليقه على المسند (١٧٧/٣٧)، وأيضًا حسنه الألباني بشواهد في الإرواء (١٠٤/٨).
 (٣) ينظر: سبيل السلام (٤٥٨/٢).



يُصِيبُ النَّاسَ، حَتَّى تَأْتِيَ مَسْجِدَكَ فَلَا تَسْتَطِيعَ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى فِرَاشِكَ، وَلَا تَسْتَطِيعَ أَنْ تَقُومَ مِنْ فِرَاشِكَ إِلَى مَسْجِدِكَ؟» قَالَ: قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ - أَوْ مَا خَارَ اللَّهُ لِي وَرَسُولُهُ - قَالَ: «عَلَيْكَ بِالْعِفَّةِ». ثُمَّ قَالَ: «كَيْفَ أَنْتَ، وَقَتْلًا يُصِيبُ النَّاسَ حَتَّى تُغْرِقَ حِجَارَةُ الزَّيْتِ^(١) بِالْدمِ؟» قُلْتُ: مَا خَارَ اللَّهُ لِي وَرَسُولُهُ، قَالَ: «الْحَقُّ بِمَنْ أَنْتَ مِنْهُ».

قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا أَخْذُ بِسَيِّفِي، فَأَضْرِبَ بِهِ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ؟ قَالَ: «شَارَكْتَ الْقَوْمَ إِذَا، وَلَكِنْ ادْخُلْ بَيْتَكَ»، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنْ دَخَلَ بَيْتِي؟ قَالَ: «إِنْ خَشِيتَ أَنْ يَبْهَرَكَ شُعَاعُ السَّيْفِ، فَأَلْقِ طَرَفَ رِدَائِكَ عَلَى وَجْهِكَ، فَيُوقِئَكَ بِإِثْمِهِ وَإِثْمُكَ، فَيَكُونَنَّ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: فقد دلَّ الحديث، كما دلَّت بقية النصوص وغيرها، على عدم مشروعية الدفاع عن النفس في قتال الفتنة؛ وإن ترتب على ذلك أن يقتل المرء، كما أكد الحديث على الزجر عن إِرَاقَةِ الدِّمَاءِ؛ حيث قال له محذراً: «شَارَكْتَ الْقَوْمَ» أَيِ فِي الْإِثْمِ؛ أَيِ إِذَا أَخَذْتَ السَّيْفَ وَوَضَعْتَهُ عَلَى عَاتِقِكَ. ثم أرشده إن خاف أن يَبْهَرَهُ؛

(١) (حجارة الزيت): موضع بالمدينة في الحرة سمي بها لسواد الحجارة. كأنها طليت بالزيت أي الدم، يعلو حجارة الزيت ويسترها لكثرة القتل. وهذا إشارة إلى وقعة الحرة التي كانت زمن يزيد. ينظر: سنن ابن ماجه بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (٢/١٣٠٨).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٢٥٢/٣٥) ح (٢١٣٢٥)، وأبو داود، كتاب الفتن والملاحم، باب في النهي عن السعي في الفتنة (٤/١٠١) ح (٤٢٦١)، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب التثبت في الفتنة (٢/١٣٠٨) ح (٣٩٥٨)، وابن حبان في صحيحه (١٥/٧٨) ح (٥٩٦٠)، والحاكم في مستدركه (٤/٤٧٠) ح (٨٣٠٥)، وقال الأرنؤوط في تحريجه على المسند (٣٥١/٣٥-٣٥٢): إسناده صحيح على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين غير عبد الله بن الصامت، فمن رجال مسلم. وصححه الألباني في الإرواء (٨/١٠٠).



أَيَّ يَغْلِبَهُ «شُعَاعُ السَّيْفِ»؛ أَيَّ بَرِيقِهِ وَلَمَعَانِهِ، وَهُوَ كِنَايَةٌ عَنْ إِعْمَالِ السَّيْفِ - أَنْ يَلْقَى ثَوْبَهُ عَلَى وَجْهِهِ؛ لِئَلَّا يَرَى وَلَا يَفْزَعَ وَلَا يَجْزَعَ؛ وَالْمَعْنَى: لَا تُحَارِبُهُمْ وَإِنْ حَارَبُوكَ؛ بَلِ اسْتَسْلِمِ نَفْسَكَ لِلْقَتْلِ فَيَرْجِعُ الْقَاتِلُ بِإِثْمِ قَتْلِكَ وَبِسَائِرِ إِثْمِهِ^(١).

ب- الآثار عن الصحابة:

حيث جاءت آثار عن الصحابة؛ تدل على ذلك، ومنها:

١- أَنْ عُثْمَانَ رضي الله عنه تَرَكَ الْقِتَالَ مَعَ إِمْكَانِهِ وَالْقُدْرَةِ عَلَيْهِ، وَمَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّهُمْ يُرِيدُونَ نَفْسَهُ، وَصَبَرَ عَلَى ذَلِكَ، وَمَنَعَ حُرَّاسَهُ مِنَ الدَّفَاعِ عَنْهُ - وَكَانُوا أَرْبَعِمِائَةً يَوْمَ الدَّارِ - وَقَالَ: «مَنْ أَلْقَى سِلَاحَهُ فَهُوَ حُرٌّ»، وَاشْتَهَرَ ذَلِكَ فِي الصَّحَابَةِ رضي الله عنهم، فَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ. وَلَوْ لَمْ يَجْزُ لَأَنْكَرَ الصَّحَابَةُ عَلَيْهِ ذَلِكَ^(٢).

٢- مَا جَاءَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه فِي فِتْنَةِ الْحَرَّةِ، لَمَّا أُبِيحَتِ الْمَدِينَةُ؛ إِذْ خَرَجَ حَتَّى دَخَلَ فِي كَهْفٍ فِي الْجَبَلِ، فَبَصَرَ بِهِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ، فَجَاءَ حَتَّى اقْتَحَمَ عَلَيْهِ الْغَارَ؛ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: «دَخَلَ إِلَيَّ الشَّامِيُّ يَمْشِي بِسَيْفِهِ، قَالَ: فَاَنْتَضَيْتِ سَيْفِي فَمَشَيْتُ إِلَيْهِ لِأَرْعِبَهُ لَعَلَّهُ يَنْصَرِفُ عَنِّي، فَأَبَى إِلَّا الْإِقْدَامَ عَلَيَّ، فَلَمَّا رَأَيْتُ أَنْ قَدْ جَدَّ شَمْتُ سَيْفِي، ثُمَّ قُلْتُ لَهُ: ﴿لَنْ أَبْطُتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ

(١) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود (٢٢٩/١١-٢٣٠) بتصرف.

(٢) ينظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٣/٢٠٢-٢٠٣)، وتاريخ خليفة بن خياط ص ١٧٣، دار طيبة - الرياض، ط ٢ - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، وتاريخ دمشق، علي بن الحسن المعروف بابن عساكر (٣٩/٣٩٨)، دار الفكر - دمشق، ط ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، وفضائل الصحابة، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (١/٥٥١)، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١ - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، والتمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، محمد بن الطيب الباقلاني ص ٥٢٨-٥٢٩، دار الفكر العربي، د.ت، والسنة للخلال، أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد خلال (٢/٣٣٣) تحقيق: عطية الزهراني، دار الراية - الرياض، ط ١ - ١٤١٠ هـ، وسبل السلام (٢/٤٥٩)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٢٨/١٠٥).

لَأَقْتُلُكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾ ، فَقَالَ لِي: من أنت، الله أبوك؟! فقلت: أنا أبو سَعِيدِ الْخَدْرِيِّ، قَالَ: صاحب رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ قلت: نعم، فانصرف عني^(١).

وناقش أصحاب القول الثاني احتجاج أصحاب القول الأول بتلك الآثار على النحو التالي:

أ- أما أثر عثمان رضي الله عنه؛ فليس فيه دليل على أنه كان يعلم أنه سيقتل على يد هؤلاء، ولا أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يعتقدون أن ذلك سيحدث، ولا يصح اعتقاد ذلك فيه ولا فيهم.

قال الباقلاني: «وليس يجوز أن يعتقد فيه أنه أقعدهم عن الدفع عنه، مع غلبة ظنه بأنه يقتل لا محالة، وأن القوم يقصدون نفسه دون إشكائه وإزالة الظلامة؛ لأن ذلك خطأ من فعله لو وقع.

وكذلك فلا يجوز اعتقاد أن يظن بالصحابة ولا بأحد منهم أنهم قعدوا عنه وتركوا الاعتراض عليه في أمره لهم بالكف، مع ظنهم وتوهمهم أنه سيقتل؛ لأن ذلك إجماع منه ومنهم على الخطأ، وإنما قَدَرُوا أن القوم ينصرفون فأطاعوه في أمره، وإنما تهجموا على داره غَلَسًا بِسَحَرٍ، ولو فعلوا ذلك بمحضر من الصحابة أو بعضهم لندرت الرءوس عن كواهلها دون الوصول إليه، ولم يعدم النصره على كل حال من كافتهم أو الأكثرين منهم عددًا»^(٢).

(١) ينظر: تاريخ الأمم والملوك لابن جرير الطبري (٦/ ٤٢٥). ومعنى «شمت سيفي»: أي أغمدته؛ يقال: شامَ السيفَ شيئاً: سلَّه وأَغْمَدَهُ، وَهُوَ مِنَ الْأَضْدَادِ، وَشَكَ أَبُو عُيَيْدٍ فِي شِمْتِهِ بِمَعْنَى سَلْتَهُ، وَلِلْمَعْنِيِّينَ شَوَاهِدٌ فِي شَعْرِ الْفَرَزْدَقِ. ينظر: لسان العرب (١٢/ ٣٣٠)، وغريب الحديث للخطابي (٥/ ٢).

(٢) ينظر: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، للباقلاني ص ٥٢٩.



وأجيب على هذا الاعتراض: أما القول بأن عثمان رضي الله عنه لم يكن يعلم أنه سيقتل ومن ثم ترك مدافعتهم وأمر جنوده وحرصه بالانصراف عنه، ورفض عرض كبار الصحابة بالدفاع عنه - فهذا لا يسلم؛ بل كان رضي الله عنه يعلم أنه سيقتل ظلماً، كما أخبره بذلك الصادق المصدوق عليه السلام، كما صح عن ابن عمر، قال: ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِتْنَةً، فَقَالَ: «يُقْتَلُ هَذَا فِيهَا مَظْلُومًا لِعُثْمَانَ» ^(١).

وقد روي أنه رضي الله عنه رأى رؤيا علم منها أنه سيقتل على يد هؤلاء؛ فعَنْ مُسْلِمٍ أَبِي سَعِيدٍ مَوْلَى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ: أَنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ أَعْتَقَ عَشْرِينَ مَمْلُوكًا، وَدَعَا بِسَرَاوِيلَ فَشَدَّهَا عَلَيْهِ، وَلَمْ يَلْبَسْهَا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَلَا إِسْلَامٍ، وَقَالَ: «إِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ الْبَارِحَةَ فِي الْمَنَامِ، وَرَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ، وَإِنَّهُمْ قَالُوا لِي: اضْبُرْ، فَإِنَّكَ تُفْطِرُ عِنْدَنَا الْقَابِلَةَ»، ثُمَّ دَعَا بِمُصْحَفٍ فَنَشَرَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ، فَقُتِلَ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ ^(٢).

وأما القول بأن ذلك لو وقع يكون خطأ من فعله؛ فليس الأمر كذلك؛ لأنه إنما امتثل للأحاديث التي تأمر بالقعود في الفتنة، وتندب المسلم أن يكون عبد

(١) أخرجه الترمذي، أبواب المناقب (٥/ ٦٣٠) ح (٣٧٠٨)، وأخرجه بنحوه أحمد في المسند (١٠٠/ ١٦٩)، وقال الأرناؤوط في تعليقه على المسند (١٠٠/ ١٦٩): صحيح لغيره. وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة (٧/ ٣١٨).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (١/ ٥٤٥) ح (٥٢٦)، وفي فضائل الصحابة (٨٠٩)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٣٢) ح (١٠١٠) وقال: رواه عبد الله، وأبو يعلى في الكبير، ورجاله ثقات. وأخرجه البوصيري في إتحاف إتحاف الخيرة المهرة بزيوائد المسانيد العشرة (٧٣٧٧).

وقال الأرناؤوط في تعليقه على المسند (١/ ٥٤٥): «إسناده ضعيف، يونس بن أبي يعفور - وإن خرج له مسلم - كثير الخطأ، وصفه بذلك الحافظ في «التقريب»، وضعفه ابن معين والنسائي والساجي وأحمد، وقال الدارقطني: ثقة، وقال أبو حاتم: صدوق، وقال ابن عدي: هو عندي ممن يكتب حديثه، يعني للمتابعات والشواهد، وقال ابن حبان في «الضعفاء»: يروي عن الثقات ما لا يشبه حديث الأثبات».



الله المقتول، لا عبد الله القاتل، ولأن عثمان رضي الله عنه كان أشد حرصاً أن لا يكون أول من يخلف رسول الله ﷺ في أمته بالسيف.

ولأنه يحتمل أن يكون معه عهد من النبي ﷺ بترك قتال ظالميه لما بشره بأنه يقتل مظلوماً؛ ففي الصحيحين من حديث أبي موسى رضي الله عنه، قال: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَائِطٍ مِنْ حِيطَانِ الْمَدِينَةِ فَجَاءَ رَجُلٌ فَاسْتَفْتَحَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «افْتَحْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ» فَفَتَحْتُ لَهُ، فَإِذَا أَبُو بَكْرٍ، فَبَشَّرْتُهُ بِمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ، فَحَمِدَ اللَّهُ.

ثُمَّ جَاءَ رَجُلٌ فَاسْتَفْتَحَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «افْتَحْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ»، فَفَتَحْتُ لَهُ فَإِذَا هُوَ عُمَرُ، فَأَخْبَرْتُهُ بِمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ، فَحَمِدَ اللَّهُ.

ثُمَّ اسْتَفْتَحَ رَجُلٌ، فَقَالَ لِي: «افْتَحْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ، عَلَى بَلْوَى تُصِيبُهُ»، فَإِذَا عُثْمَانُ، فَأَخْبَرْتُهُ بِمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَحَمِدَ اللَّهُ، ثُمَّ قَالَ: اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ ^(١).

فعلم ﷺ أنه على الحق، وأن الصبر على المعتدين عليه وترك قتالهم أفضل له ^(٢). وقال المالقي: « فَإِنْ قِيلَ: فَلَمْ مَنَعَهُمْ عَنْ نَصْرَتِهِ وَهُوَ مَظْلُومٌ، وَقَدْ عِلِمَ أَنَّ قِتَالَهُمْ عَنْهُ نَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَإِقَامَةٌ حَقٍّ يَقْمُونَهُ؟

فَالْجَوَابُ: أَنْ مَنَعَهُ إِيَاهُمْ يَحْتَمِلُ وَجُوهًا كُلِّهَا مَحْمُودَةٌ:

أَحَدُهَا: عِلْمُهُ بِأَنَّهُ مُقْتُولٌ مَظْلُومًا لَا شَكَّ فِيهِ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ أَعْلَمَهُ أَنَّهُ يَقْتُلُ مَظْلُومًا، وَأَمْرُهُ بِالصَّبْرِ؛ فَقَالَ: أَصْبِرْ. فَلَمَّا أَحَاطَ بِهِ تَحَقُّقُ أَنَّهُ مُقْتُولٌ، وَأَنَّ الَّذِي قَالَهُ النَّبِيُّ ﷺ لَهُ حَقٌّ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ عِلِمَ أَنَّهُ قَدْ وَعَدَ مِنْ نَفْسِهِ الصَّبْرَ،

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب نكت العود في الماء والطين (٤٨/٨) ح (٦٢١٦)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب من فضائل عثمان بن عفان (١٨٦٧/٤) ح (٢٤٠٣).

(٢) ينظر: فقه الفتن، دراسة في ضوء نصوص الوحي، د. عبد الواحد الإدريسي ص ٢٧٦-٢٨٢.



فَصَبِرْ كَمَا وَعَدَ، وَكَانَ عِنْدَهُ أَنْ مِنْ طَلَبِ الْإِنتِصَارِ لِنَفْسِهِ وَالذَّبِّ عَنْهَا فَلَيْسَ هَذَا بِصَابِرٍ؛ إِذْ وَعَدَهُ مِنْ نَفْسِهِ الصَّبْرَ.

الْوَجْهُ الثَّانِي: أَنَّهُ كَانَ قَدْ عَلِمَ أَنَّ فِي الصَّحَابَةِ قَلَّةَ عَدَدٍ، وَأَنَّ الَّذِينَ يُرِيدُونَ قَتْلَهُ كَثِيرٌ عَدَدُهُمْ، فَلَوْ أَذِنَ لَهُمْ بِالْقِتَالِ لَمْ يَأْمَنَ أَنْ يَتْلَفَ مِنْ أَصْحَابِهِ النَّبِيُّ ﷺ بِسَبَبِهِ كَثِيرٌ، فَوَقَاهُمْ بِنَفْسِهِ إِشْفَاقًا مِنْهُ عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّهُ رَاعَى عَلَيْهِمْ، وَالرَّاعِي يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَحْفَظَ رَعِيَّتَهُ بِكُلِّ مَا أَمْكَنَهُ، وَمَعَ ذَلِكَ فَقَدْ عَلِمَ أَنَّهُ مُقْتُولٌ فَصَانَهُمْ بِنَفْسِهِ.

الْوَجْهُ الثَّالِثُ: أَنَّهُ لَمَّا عَلِمَ أَنَّهَا فِتْنَةٌ وَأَنَّ الْفِتْنَةَ إِذَا سَلَّ فِيهَا السَّيْفُ لَمْ يُؤْمَرْ أَنْ يَقْتُلَ فِيهَا مَنْ لَا يَسْتَحِقُّ الْقَتْلَ، فَلَمْ يَخْتَرْ لِأَصْحَابِهِ أَنْ يَسْلُوا السَّيْفَ فِي الْفِتْنَةِ إِشْفَاقًا عَلَيْهِمْ... وَتَذَهَبُ فِيهَا الْأَمْوَالُ وَيَهْتِكُ فِيهَا الْحَرِيمُ فَصَانَهُمْ عَنْ جَمِيعِ هَذَا. وَوَجْهٌ رَابِعٌ: وَهُوَ أَنَّهُ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ ﷺ صَبَرَ عَنِ الْإِنتِصَارِ لِتَكُونَ الصَّحَابَةُ ﷺ شُهَدَاءَ عَلَى مَنْ ظَلَمَهُ، وَخَالَفَ أَمْرَهُ وَسَفَكَ دَمَهُ بِغَيْرِ حَقٍّ؛ لِأَنَّ الْمُؤْمِنِينَ شُهَدَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ، وَمَعَ ذَلِكَ فَلَمْ يَجِبْ أَنْ يَهْرَقَ بِسَبَبِهِ دَمُ مُسْلِمٍ، وَلَا يَخْلَفَ النَّبِيُّ ﷺ فِي أُمَّتِهِ بِسَفْكَ دَمِ رَجُلٍ مُسْلِمٍ وَكَانَ عُثْمَانُ ﷺ بِهَذَا الْفِعْلِ مُوَفَّقًا مُعْذُورًا رَشِيدًا مُجْبُورًا، وَكَانَ الصَّحَابَةُ فِي عَذْرِ، وَشَقِي قَاتِلُهُ وَخَاذِلُهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ»^(١).

وَأَمَّا مَا جَاءَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ؛ فَيُمْكِنُ أَنْ يَنَاقِشَ بِأَنَّهُ: مُعَارِضُ بَهَاءِ جَاءَ عَنْ غَيْرِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ؛ كَابْنِ عُمَرَ وَعُمَرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ وَغَيْرَهُمَا، وَقَوْلُ أَحَدِهِمْ لَيْسَ بِحُجَّةٍ عَلَى الْآخَرِ، وَغَايَةُ مَا يَفِيدُهُ هُوَ مُشْرُوعِيَّةُ عَدَمِ الدِّفَاعِ لَا عَدَمُ مُشْرُوعِيَّةِ الدِّفَاعِ. قَالَ الشُّوكَانِيُّ: «وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ وَعُمَرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ وَغَيْرُهُمَا: لَا يَدْخُلُ فِيهِمَا

(١) ينظر: التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان، أبو عبد الله محمد بن يحيى الماقي ص ١٩٦ - ١٩٧، تحقيق: د. محمود يوسف زايد، دار الثقافة - الدوحة، ط ١ - ١٤٠٥ هـ.

- أي: في فتن المسلمين - لكن إن قصد دفع عن نفسه»^(١).

وقال القرطبي: «ومنهم - أي السلف - من قال: يترك المقاتلة، حتى لو أراد قتله لم يدفعه عن نفسه، ومنهم من قال: يُدافع عن نفسه، وعن ماله، وعن أهله، وهو معذور، إن قُتل أو قُتل!»^(٢).

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون بمشروعية الدفاع عن النفس في قتال الفتنة بالكتاب والسنة والمعقول.

أ- الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

٢- قوله ﷺ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

٣- قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١].

وجه الدلالة:

قالوا: ففي الآية الأولى؛ كما قال جمهور المفسرين: ذلك ضرب مثل، تقول ألقى فلان بيده في أمر كذا إذا استسلم، لأن المستسلم في القتال يلقي سلاحه بيده، فكذلك فعل كل عاجز في أي فعل كان.

كما دلت بقية الآيات على النهي عن قتل الإنسان نفسه، وتمكين الآخرين من قتل نفسه، كما هو صادق في النهي عن قتل نفوس الآخرين، كما دلت على عدم جواز الاستسلام للمعتدين وترك الدفاع عن النفس؛ لأن فيه إلقاءً بالنفس للتهلكة، لِذَا كَانَ الدِّفَاعُ عَنْهَا وَاجِبًا^(٣).

(١) ينظر: نيل الأوطار (١١/١٠٨).

(٢) ينظر: المفهم شرح صحيح مسلم للقرطبي (٧/٢١٢).

(٣) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية (١/٢٦٤)، والتحرير والتنوير لابن



ب- السنة:

حيث احتج أصحاب هذا القول بالأحاديث الواردة في مشروعية دفع الصائل، وجعلوها مُحَصَّصَةً للأحاديث الواردة في النهي عن القتال في الفتنة، ومن تلك الأحاديث التي احتجوا بها:

١- ما جاء عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»^(١)

٢- ما جاء عَنْ سُؤَيْدِ بْنِ مِقْرَنٍ رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ قُتِلَ دُونَ مَظْلَمَتِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»^(٢).

وجه الدلالة:

قال الصنعاني: وَوَجْهُ الدَّلَالَةِ أَنَّهُ لَمَّا جَعَلَهُ ﷺ شَهِيدًا دَلَّ عَلَى أَنَّ لَهُ الْقَتْلَ وَالْقَتَالَ^(٣).

عاشور (٢/ ٢١٣).

(١) أخرجه أبو داود، كتاب السنة، باب في قتال اللصوص (٢٤٦/٤) ح (٤٧٧٢)، والترمذي، أبواب الديات، باب ما جاء فيمن قتل دون ماله (٣٠/٤) ح (١٤٢١)، والنسائي، كتاب تحريم الدم، باب من قاتل دون أهله (١١٦/٧) ح (٤٠٩٤)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٣/ ١٦٤) ح (٧٠٨). وقال الأرنؤوط في تعليقه على المسند (٣/ ١٩٠-١٩١): إسناده قوي.

(٢) أخرجه النسائي، كتاب تحريم الدم، باب من قتل دون ماله (١١٧/٧) ح (٤٠٩٦) والطبراني في الكبير (٧/ ٨٦) ح (٦٤٥٤)، من حديث سُؤَيْدِ بْنِ مِقْرَنٍ، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب ح (١٤١٣). وأخرجه أحمد في المسند (٤/ ٤٩٦) ح (٢٧٧٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنه، وحسنه الأرنؤوط بشواهده في تعليقه على المسند (٤/ ٤٩٦-٤٩٧)، وأورده الهيثمي في المجمع (٦/ ٢٤٤) ح (١٠٤٦٠)، وقال: رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح. والحديث صححه الألباني في صحيح الجامع، ح (٦٤٤٧).

(٣) ينظر: سبل السلام (٢/ ٤٥٨)..

٣- ماروي عن عائشة رضي الله عنها قالت: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ أَشَارَ بِحَدِيدَةٍ إِلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ - يُرِيدُ قَتْلَهُ - فَقَدْ وَجَبَ دَمُهُ» ^(١).
وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على أن من قصد إلى قتل أحد من المسلمين بحديدة أو غيرها مما يقتل به؛ أنه قد وجب دمه؛ أي: فَقَدْ حَلَّ دَمُهُ ^(٢)، وهذا عام في الفتنة أو غيرها إذا كان الإنسان يدفع عن نفسه.

قال الشوكاني: «وحكى ابن المنذر عن الشافعي أنه قال: من أريد ماله، أو نفسه، أو حريمه، فله المقاتلة، وليس عليه عَقْلٌ ولا دِيَّةٌ ولا كفارة، قال ابن المنذر: والذي عليه أهل العلم أن للرجل أن يدفع عما ذكر إذا أريد ظلماً بغير تفصيل، إلا أن كل من يُحفظ عنه من علماء الحديث كالمجمعين على استثناء السلطان للآثار الواردة بالأمر بالصبر على جَوْرِهِ، وترك القيام عليه. انتهى» ^(٣).

وقالوا: إن أحاديث دفع الصائل مُحْصَصَةٌ فقط بأحاديث الصبر على جَوْرِ السلطان، وليست مُحْصَصَةٌ بأحاديث منع القتال في الفتنة.

(١) أخرجه أحمد في المسند (٣٢٣/٤٣) ح (٢٦٢٩٤)، والحاكم في المستدرک (١٧١/٢) ح (٢٦٦٩)، وَقَالَ الْحَاكِمُ: حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وَلَمْ يَخْرُجْ أَهْلُ الْإِسْلَامِ. وأخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار (١٢٨٧) و (١٢٨٨)، وقال البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة بزيوائد المسانيد العشرة (١٨٦/٤): هَذَا إِسْنَادٌ ضَعِيفٌ، لِجَهَالَةِ بَعْضِ رُؤَاتِهِ. وقال الأرنؤوط في تعليقه على المسند (٣٢٣/٤٣): إسناده ضعيف. أم علقمة: وهي مرجانة - وإن روى عنها اثنان، وذكرها ابن حبان في الثقات، وثقها العجلي - قد انفردت به، وهي ممن لا يحتمل تفرداها. وعبيد بن أبي مرة من رجال "التعجيل"، وهو حسن الحديث وقد توبع، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع، ح (٥٤١٨).

(٢) ينظر: شرح مشكل الآثار للطحاوي (٣٢٥/٣).

(٣) ينظر: نيل الأوطار (١٠٢/١١)، وسبل السلام (٢٦٢/٣).



والذي يُفهم من صنيعهم في إيراد أحاديث الصيال بصدد بحث قتال الفتنة يدل على أنهم يَخَصُّصون أحاديث القتال في الفتنة بأحاديث الصيال، وليس العكس.

ويؤكد ذلك قول ابن المنذر السابق: «والذي عليه أهل العلم أن للرجل أن يدفع عما ذكر إذا أريد ظلمًا بغير تفصيل...» ثم استثنأه السلطان فقط من جواز ذلك لمخصصات آخر دلَّت على وجوب الصبر على جوره وترك القيام عليه^(١).

ج- المعقول:

قالوا: فكما أنه يَحْرُمُ عَلَيْهِ قَتْلُ نَفْسِهِ، فإنه كذلك يَحْرُمُ عَلَيْهِ إِبَاحَةُ قَتْلِهَا، وَلَأنَّهُ قَدَرَ عَلَى إِحْيَاءِ نَفْسِهِ، فَوَجَبَ عَلَيْهِ فِعْلُ ذَلِكَ، كَالْمُضْطَرِّ لِأَكْلِ الْمَيْتَةِ وَنَحْوِهَا^(٢).

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وما ورد عليها من مناقشات؛ فإن الذي يظهر للباحث، أن القول بمشروعية ترك المقاتلة في قتال الفتنة، وعدم وجوب المدافعة عن النفس والمال - هو الأظهر، وهو مذهب الشافعية في الأظهر عندهم^(٣)، والحنابلة^(٤)، لأن به تنتظم جميع الأدلة، وإعمال الأدلة أولى من إهمال بعضها. والله أعلم.

وهل هذه المشروعية تحمل على الاستحباب أو على الإباحة؟

ظاهر النصوص والآثار المتقدمة أنها تحمل على الاستحباب والندب.

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (١/١٥٦).

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين (٥/٣٥١)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/٤٨٧)، وجواهر الإكليل (٢/٢٩٧)، ومواهب الجليل (٦/٣٢٣).

(٣) ينظر: روضة الطالبين (١٠/١٨٨)، ومغني المحتاج (٤/١٩٥)، وتحفة المحتاج (٩/١٨٤)، ونهاية المحتاج (٨/٢٣)، وحاشية الجمل (٥/١٦٦)، وحاشية الباجوري (٢/٢٥٦).

(٤) ينظر: كشف القناع (٦/١٥٤)، والمغني (٨/٣٣١).

وذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أنها تحمل على الإباحة؛ حيث إن الأمر بالاستسلام وترك الدفاع حالة الاعتداء، الذي دلّ عليه ظاهر النصوص الشرعية، معارض بالنصوص الشرعية الواردة بصيغ النهي الجازم عن الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وعدم التعرّض للقتل.

قال: «ومن القواعد في أصول الفقه: أن الأمر بعد النهي يدل على الإباحة^(١). ولكنها ليست إباحةً بصورة مطلقة. بل إباحة مقيدة بالموضوع الذي وردت فيه، وقد وردت هذه الإباحة بموضوع قتال الفتنة، فتختص بها.

ثم قد جاءت قرائن تدل على أن الأمر بالاستسلام، وترك الدفاع في قتال الفتنة هو للإباحة.

ومن هذه القرائن ما جاء في رواية: «...إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَكُونَ عَبْدَ اللَّهِ الْمَقْتُولِ لَا الْقَاتِلَ فافْعَلْ»^(٢)، فاستعمال «إِنْ» في هذا المقام يوحي بأنه مما ينبغي أن لا يقع إلا نادراً، وعلى سبيل الفرض والتقدير، كما يقول علماء اللغة^(٣).

وتعليق فعل الاستسلام على أمر قليل الوقوع قد يدُلُّ على ترك الأمر لخيار المخاطب، ويترجّح الخيار على غيره هنا بقريضة القاعدة الأصولية السابقة: «الأمر بعد النهي يدل على الإباحة».

ومن القرائن التي تُرجّح حكم الإباحة في مسألتنا أن الأحاديث طلبت من الإنسان قبل أن يتعرض للاعتداء عليه في قتال الفتنة أن يتغيّب عن الأنظار: -

(١) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣٩٨/٢).

(٢) جزء من حديث تقدم تخريجه ص ٦٦٧.

(٣) ينظر: تفسير النيسابوري (١٦٢/٦).



يلحق بالبوادي - يلحق بإبله، بغنمه، بأرضه - يتخذ نفقاً في الأرض، - يلزم بيته.. وكل هذا يدل على طلب عدم التعرّض لأن يكون الإنسان معتديّ عليه، وأرى أن مثل هذا الطلب يكسر من حدة الأمر بالاستسلام حين وقوع البلاء، وحدوث الاعتداء فيصرف هذا الأمر إلى معنى الإذن والإباحة.

ومن القرائن التي تُرجّح حكم الإباحة في مسألتنا: أنه لما حدثت الفتنة في آخر عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وحاصره الثوّار عَرَض عليه بعض الصحابة أن يدافعوا عنه، ولكنه رفض ^(١).

فلو كان الاستسلام وعدم الدفاع واجباً لما جاز لهم أن يعرضوا عليه ما يُخالف هذا الواجب، بل يبعد أيضاً أن يعرضوا عليه ما يُخالف المندوب، على رأي من يقول: بأن الاستسلام مندوب. فكان هذا الإجماع على جواز الدفاع قرينة تصرف طلب الاستسلام عن الوجوب والندب إلى الإذن والإباحة. والله أعلم ^(٢).

ونوقش ذلك التوجيه من وجوه:

الأول: أن ما ذهب إليه من أن الأمر بعد النهي يدل على الإباحة ^(٣)، ليس محل اتفاق بل هو خلاف ما عليه كثير من الأصوليين من السلف والخلف؛ من أنه إذا وردت صيغة الأمر بعد النهي فإنها تفيد ما كانت تفيده قبل النهي؛ فإن كانت تفيد الإباحة أفادت الإباحة، وكذا الوجوب والاستحباب. وهذا المذهب هو المعروف عن السلف والأئمة. وهذا المذهب ينتظم جميع الأدلة ولا يرد عليه دليل ^(٤).

(١) ينظر: المغني لابن قدامة (٣٥٣/١٠).

(٢) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (١٦٠-١٦١).

(٣) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣٩٨/٢).

(٤) ينظر: التبصرة في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق د. محمد هيتو

قال ابن كثير عند قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: ٢]: «وَهَذَا أَمْرٌ بَعْدَ الْحَظَرِ، وَالصَّحِيحُ الَّذِي يَثْبُتُ عَلَى السَّبَرِ: أَنَّهُ يُرَدُّ الْحُكْمُ إِلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ قَبْلَ النَّهْيِ، فَإِنْ كَانَ وَاجِبًا رَدَّهُ وَاجِبًا، وَإِنْ كَانَ مُسْتَحَبًّا فَمُسْتَحَبٌّ، أَوْ مُبَاحًا فَمُبَاحٌ. وَمَنْ قَالَ: إِنَّهُ عَلَى الْوُجُوبِ، يُنْتَقَضُ عَلَيْهِ بَيِّنَاتٌ كَثِيرَةٌ، وَمَنْ قَالَ: إِنَّهُ لِلْإِبَاحَةِ، يُرَدُّ عَلَيْهِ آيَاتٌ أُخَرُ، وَالَّذِي يَنْتَظِمُ الْأَدِلَّةُ كُلُّهَا هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَاهُ، كَمَا اخْتَارَهُ بَعْضُ عُلَمَاءِ الْأُصُولِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ»^(١).

وبالنظر إلى النصوص التي جاءت بطلب ترك القتال؛ فإن بعضها يمكن أن يحمل على الحظر والمنع؛ مثل ما جاء من الأمر بتكسير القسي وتقطيع الأوتار؛ لأنها من إضاعة المال المنهي عنه. وبعضها يمكن أن يحمل على الإباحة؛ مثل الأمر بإلقاء الثوب على الوجه، والبعض الآخر يمكن أن يحمل على الوجوب أو الندب؛ مثل الأمر بأن يكون خير ابني آدم.

الثاني: أن قوله: بل يبعد أيضًا أن يعرضوا عليه - أي عثمان - ما يخالف المندوب، على رأي من يقول: بأن الاستسلام مندوب - أيضًا غير مسلم؛ وإنما قد يستدل بذلك على استبعاد أن يعرضوا عليه ما يخالف الواجب؛ فهو حجة على عدم

ص ٣٩-٤١، دار الفكر - دمشق، ط ١-١٤٠٣ هـ، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد بن حسين بن حسن الجيزاني ص ٤٠١، دار ابن الجوزي - الرياض، ط ٥-١٤٢٧ هـ، والقواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، لابن اللحام ص ١٦٥-١٦٦، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١-١٤٠٣ هـ، والمسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، جمع أحمد بن محمد الحراني، ص ١٨، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني - القاهرة، د. ت، وأضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (٣/٢)، دار الفكر - بيروت، ط ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، ومذكرة أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي ص ١٩٣، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط ١٣٩٣ هـ.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (١٢/٢).



وجوب الاستسلام، ولا يبعد أن يترك الإنسان المندوب والمستحب لمصلحة راجحة. وهذه النصوص الواردة في الاستسلام وترك الدفاع عن النفس في قتال الفتنة أقل ما يستفاد منها هو الندب والاستحباب. والله أعلم.

وهذا الحكم هو باعتبار الأصل والحالة العامة؛ إلا أنه إذا كان يترتب على ترك الدفاع عن النفس في قتال الفتنة مفسدة أعظم من مفسدة ترك الدفاع عن النفس، فإن الحكم في هذه الحال يُصبح وجوب الدفاع، وتحريم الاستسلام، عملاً بالقواعد الشرعية العامة، من مثل: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»^(١)، و«الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف»، و«يختار أهون الشرين، أو أخف الضررين»، و«إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما»، و«إذا اجتمع ضرران أسقط الأصغر للأكبر»^(٢).

-
- (١) القاعدة هي نفسها لفظ حديث أخرجه أحمد في المسند (٥٥/٥) ح (٢٨٦٥)، وابن ماجه، كتاب الأحكام، من بنى في حقه ما يضر بجاره (٧٨٤/٢) ح (٢٣٤١)، والدارقطني (٤٠٧/٥) ح (٤٥٤٠)، والطبراني في الكبير (٢٢٨/١١) ح (١١٥٧٦)، عن عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (٣٩/٢) ح (١٨٩٥).
- (٢) ينظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، د. محمد صدقي آل بورنو ص ٢٦٠، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٤ - ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، والقواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د. محمد مصطفى الزحيلي (١/٢٨٠، ٢٣٠، ٢٢٦، ٢١٩، ١٩٩)، دار الفكر - دمشق، ط ١ - ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، وشرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقا (١/٢٠٣)، دار القلم - دمشق، ط ٢ - ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م، ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني ص ٢٦٨، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢ - ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.



المطلب الثالث

موقف المسلمين غير المقاتلين من هذه الحروب

لا يعني الحكم على القتال بين الأقطار والدول الإسلامية على النحو السابق أنه قتال فتنة - لا يعني ذلك إعفاء أهل العلم وذوي النفوذ وأصحاب الكلمة من واجب السعي لدرء هذه الفتنة، ورأب الصدع وإصلاح ذات البين بين هذه الدول، وأن يكون منطلقهم في ذلك رغبة الإصلاح دون انحياز أو ميل لحساب طرف على الآخر واستجابة لأمر الله بذلك، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا...﴾ [الحجرات: ٩].

وروى الطبراني «عن حميد بن هلال قال: لما هاجت الفتنة، قال عمران بن حصين لحُجَيْر بن الربيع العدوي: اذهب إلى قومك فانهمم عن الفتنة، قال: إني لمغمورٌ فيهم، وما أطاع! قال: فأبلغهم عني، وانهمم عنها...»^(١).

فإن حصل الصلح فيها ونعمت، وإلا، فإن كانت إحدى الطائفتين على حق، والأخرى هي الباغية وجب نصرة الفئة من أهل العدل على الأخرى، والقتال في صفها كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ...﴾ [الحجرات: ٩].

فبينت الآية الكريمة أن الموقف الذي يجب أن يكون عليه المسلمون، الذين هم خارج دائرة الصراع، هو موقف الإصلاح بين المتصارعين.

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (١٨/ ١٠٥) ح (١٩٦)، وابن أبي شيبة في المصنف (٧/ ٤٤٨) ح (٣٧١١٧)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٧/ ٢٩٨-٢٩٩) ح (١٢٣١٧)، وقال: رواه الطبراني، ورجاله رجال الصحيح.



وقد بني هذا الموقف الإصلاحي الواجب، من قبل هؤلاء المسلمين، على أساس أن الفتنتين المتنازعتين، تجمعهما الأخوة الإسلامية، برغم ذلك النزاع الدامي الذي نشب بينهما... ولهذا لا يجوز ترك الدماء الإسلامية تراق بأيدي أهلها، دون التدخل من المسلمين الآخرين في الصلح، لوقف نزيف الدماء...

كما بُني هذا الموقف الإصلاحي على أساس أن القائمين بالإصلاح، يرتبطون هم أنفسهم برابطة الأخوة الإسلامية مع كل طائفة من الطائفتين المتصارعتين، أي حتى مع تلك الطائفة التي تبين أنها هي الباغية المعتدية؛ لأنه لا يجوز أن يترك الأخ أخاه، سواءً أكان ظالماً أم مظلوماً، لمصير ينتهي فيه وجوده، بل عليه أن يردع أخاه الظالم عن ظلمه إبقاء عليه، وعلى من سلط عليه ظلمه، فإن لم تنجح هذه المحاولة، كان على الأخ المصلح أن يكون مع المظلوم بالقدر الذي يعيد إليه حقه، ويعيد رأب الصدع بين القلوب والصفوف، دون أن يتجاوز ذلك إلى الانتقام والتشفي، والوقوف في ظلم جديد، يخلف في النفس جروحاً تتحين الفرص للأخذ بالثأر... وهكذا دواليك.

وعلى هذا النحو، يُجَلِّي لنا النص الشرعي السابق، الموقف الذي يجب على المسلمين من غير المتصارعين أن يتخذوه حيال ما يقع من حروب بين الطوائف الإسلامية، وما هو الأساس الذي يملئ عليهم هذا الموقف.

وقد ذكر الإمام القرطبي أحوال الاقتتال بين المسلمين وما يجب على المصلحين بينهم في كل حالة؛ فقال في تعليقه على الآية الكريمة: «قال العلماء: لا تخلو الفتتان من المسلمين في اقتتالهما؛ إما أن يقتتلا على سبيل البغي منهما جميعاً، أو لا. فإن كان الأول، فالواجب في ذلك أن يمشى بينهما بما يصلح ذات البين، ويثمر



المكافئة والمواذعة، فإن لم يتحاجزوا، ولم يصطلحا، وأقامتا على البغي، صير إلى مقاتلتهما! وأما إن كان الثاني، وهو أن تكون إحداها باغية على الأخرى: فالواجب أن تقاتل فئة البغي إلى أن تكفَّ وتتوب، فإن فعلت أصلح بينهما وبين المبغي عليها بالقسط والعدل. فإن التحم القتال بينهما لشبهة دخلت عليهما، وكلتاها عند أنفسهما محقة - فالواجب إزالة الشبهة بالحجة النيرة، والبراهين القاطعة على مرأشد الحق. فإن ركبنا متن اللجاج^(١)، ولم تعملنا على شاكلة ما هُديتا إليه، ونُصحتنا به، من اتباع الحق بعد وضوحه لهما - فقد لحقتا بالفئتين الباغيتين^(٢).

فيقرر القرطبي أن الخلافة الإسلامية هي صاحبة القرار في الحكم على ما يمكن أن يقع من منازعات بين الأقطار الإسلامية الخاضعة لها: أكان البغي منها جميعاً، أم هناك من انفرد بإيقاع البغي على غيره، وهناك من وقع البغي عليه؟

وبناءً على ذلك، يسار بالصلح، فإن لم يتوصل معه إلى حل النزاع - ففي هذه الحال، تصدر الخلافة قرارها باستخدام السلاح من قبل الأقطار الأخرى غير الداخلة في القتال؛ لوضع حد لذلك النزاع - إما بمقاتلة الفريقين المتنازعين، أو أحدهما. وهذا متصور فيما لو كانت الخلافة الإسلامية موجودة.

أما في واقعنا الراهن، مع غياب تلك الخلافة؛ فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو:

ما الواجب فعله على المسلمين عامة وعلى الدول الإسلامية خاصة - تجاه هذا الاقتال؟

(١) اللجاج: تماحك الخصمين، وهو: تماديهما. المصباح المنير ص ٢٠٩.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣١٧/١٦).



وما الجهة التي يمكن أن تحكم في هذا الخلاف، ويمكن أن تخضع لها الأطراف المتنازعة في اللجوء إلى الصلح، كما يمكن أن يستجاب قرارها حين تصدر الأمر إلى القوات الإسلامية الأخرى، غير الداخلة في الصراع، من أجل التدخل لحسم النزاع، إذا لم تؤد عملية الصلح إلى نتيجة؟ فما هذه الجهة التي يمكن أن تنهض بهذا العبء كله؟

وقد أجاب بعض الباحثين المعاصرين على هذين السؤالين؛ فقال:

«أما الحل الجذري الحاسم فهو - كما سبقت الإشارة - إقامة الخلافة الإسلامية، وانضواء سائر الأقطار الإسلامية تحت لوائها، ففي هذه الحال يكون قرار الخليفة في حسم النزاع ملزماً شرعاً، لوجوب طاعة الإمام التي هي - بحكم الإسلام - فوق طاعة القيادات الأخرى، بما فيها القيادات السياسية أو العسكرية، في جميع أقطار الدولة، وقواتها المسلحة، ما دامت قرارات الإمام - بطبيعة الحال - ليس فيها أمر بمعصية، وإن كانت هناك اجتهادات أخرى تقضي بغير ما اعتمده هو من قرارات. هذا، بالإضافة إلى ما يمتلكه من الصلاحيات في تحريك ما يلزم تحريكه من القوات الأخرى، لإطفاء الفتنة المشتعلة حين يقتضي الأمر ذلك»^(١).

ثم بين الحل المرحلي المتضمن الإجابة التفصيلية للسؤالين السابقين وفق الوضع الراهن؛ فقال:

«إلى أن يهدي الله قادة المسلمين فيسيروا في طريق العمل لإعادة الخلافة، ما هي الجهة التي يمكنها في أيامنا هذه أن تقوم بدور الإصلاح، وإصدار القرار العسكري الملزم شرعاً لحسم النزاع بين الأقطار الإسلامية المتصارعة؟

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٦٣).



والجواب: هو أن يتحمل قادة البلاد الإسلامية جميعًا مسؤولياتهم، ومن ورائهم الأمة الإسلامية التي يحكمونها، في الضغط الجاد الصادق على الطرفين المتنازعين، لكي يوقفوا ما بينهما من قتال، ويلجأ إلى التحكيم الشرعي في الإسلام، فيرسل هذا الطرف حكمًا من قبله، وذلك الطرف حكمًا آخر من قبله أيضًا، للفصل في النزاع القائم، وذلك على ضوء ما يلي:

أ - تحديد صلاحيات الحكّمين في إصدار الأحكام التي لا بد منها لحل المشكلات، التي هي سبب النزاع.

ب - جعل مصادر التشريع الإسلامي هي المرجع الوحيد لإصدار تلك الأحكام والحلول، التي تفصل في مسائل النزاع.

ج - أخذ العهد على كل طرفٍ من طرفي النزاع، وأخذ العهد على جميع قادة البلاد الإسلامية بقبول ما يُصدره الحكماء من أحكام، وحلول مشروعة، لإنهاء النزاع الراهن، على أنها واجبة التنفيذ بحكم الإسلام، وأن الخروج عليها أو الرضى بذلك الخروج يترتب عليه الإثم شرعًا.

د - إذا أصدر الحكماء ما اتفقا عليه من أحكامٍ وحلول، وانقاد لها الطرفان المتنازعان قضي الأمر، وكفى الله المؤمنين القتال.

هـ - إذا رفض أحد الطرفين أو كلاهما الانقياد لقضاء الحكّمين، اعتبر الطرف الراض هو الطرف الباغي، سواء صدر الرفض من أحدهما، أو من كليهما، ووجب شرعًا على القوات الإسلامية في الأقطار الأخرى أن تضع نفسها تحت تصرف ما يُصدره الحكماء من قرارات عسكرية، من أجل التدخل لحسم النزاع بالقوة، على وجه لا تترتب عليه أضرار ومخاطر هي أكبر من ضرر النزاع القائم...



و- يكون من صلاحيات الحكمين - بالاتفاق - إصدار القرارات التي تخص كيفية تحريك القوات المسلحة في الأقطار الإسلامية الأخرى، من أجل حل النزاع القائم على ضوء ما سلف بيانه»^(١).

وقد دل على مشروعية اللجوء إلى التحكيم بين الطوائف المسلمة المتقاتلة وإلزام الطرفين فعل الصحابة عليهم السلام أجمعين؛ حيث إن مقتضى قبول اللجوء إلى التحكيم من جميع الصحابة يعني: أن قراراته ملزمة شرعاً ما دامت ضمن الصلاحيات المعطاة للحكمين.

وقد أجمعوا كلهم في عهد النزاع الذي نشب بين عليٍّ ومعاوية، على اللجوء إلى التحكيم، والقبول به؛ سواءً في ذلك الصحابة الذين كانوا مع علي، والصحابة الذين كانوا مع معاوية، والصحابة الذين اعتزلوا الفريقين، كسعد بن أبي وقاص، وابن عمر، وغيرهما عليهم السلام أجمعين^(٢).

ولاشك أن حسن اختيار الحكمين من النواحي الدينية، والعقلية، والسياسية، والغيرة على الأمة الإسلامية، وإدراك ما يحاك ضدها من مؤامرات، وما إلى ذلك، مع تحديد مسائل النزاع، وتحديد مسؤوليات الحكمين، وصلاحياتهما، والحرص في سبيل المحافظة على المصلحة المشروعة للطرفين المتنازعين ما أمكن - لاشك أن ذلك كله

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٦٣-١٦٦٤).

(٢) ينظر: العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة، أبو بكر ابن العربي ص ١٧٢ وما بعدها، المطبعة السلفية - القاهرة - ط ١٣٧٥ هـ، والخلفاء الراشدون، عبد الوهاب النجار ص ٤٢٦ وما بعدها، دار الكتب العلمية - بيروت، وخبر التحكيم في تاريخ الطبري (٤٨/ ٥) وما بعدها، دار المعارف - مصر، ط ١٩٧٠ م، وينظر أيضاً: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٦٤)، والبغي السياسي، عبد الملك منصور حسن ص ٢٣٢-٢٣٣.

من شأنه أن يكتب النجاح للحل الذي يأتي عن طريق القرارات التي يصدرها الحكماء، بإذن الله؛ ﴿إِنْ يُرِيدَ إِلَّا صَلَاحُ يُوفِّقَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ [النساء: ٣٥].

ويبقى على علماء المسلمين في سائر الأقطار الإسلامية أن ينشروا بين الأمة أن التحكيم هو الحل الشرعي، وأن قراراته ملزمة بإجماع الصحابة، وذلك لحمل الأقطار المتنازعة على اللجوء إلى هذا الحل الشرعي، كما عليهم أن يقفوا موقفًا سلبياً من الدعوة إلى عقد المؤتمرات المتعددة، التي تُصدر القرارات المتناقضة.

و لعل اللجوء إلى مثل هذه الطريقة في حل المنازعات بين الأقطار الإسلامية، كفيل بسد الطريق على أية قوى خارجية تتدخل في نزاعات المسلمين؛ بحجة أن بعض أطراف النزاع دعاها إلى هذا التدخل.. ومن ثم تستغل هذه الفرصة لكي تتآمر على المسلمين، فتعمل على تصعيد تلك النزاعات، وفرض الحل الذي يحلو لها، ويكون في مصلحتها فقط.



المبحث الرابع

تحالف المسلمين ضد الكفار

تمهيد: الأصل في أمة الإسلام أنها أمة واحدة، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، ولهذا كان الأصل أن إمام المسلمين واحد لا يتعدد، ولا تتعدد دولهم - كما تقدم ^(١) -، كما قال النبي ﷺ: «إِذَا بُويعَ لِخَلِيفَتَيْنِ، فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا» ^(٢).

إلا أنه قد تتعدد دول أهل الإسلام في الواقع - كما هو الحال في واقعنا المعاصر -، وهذا لا يعفي المسلمين من أن يكونوا يداً واحدة على من سواهم مهما كانوا مفرقين، وهذا أمر جلي يسلم به المسلمون - ويؤكد ما تقدم من الآيات والأحاديث التي تناولت طبيعة علاقة المسلمين معاً وحقوق المسلم على أخيه ^(٣) - وهذا لا ينكره أحد، والله الحمد والمنة.

ومن ثم فلسنا بحاجة إلى التفصيل والتدليل على هذا الأمر، وإنما سيكون الحديث هنا عن مسألتين هامتين، وذلك من خلال المطالبين التاليين:

المطلب الأول: نصرة المستنصرين من المسلمين في دار الكفر.

المطلب الثاني: الاستعانة بأهل الأهواء والبدع والتحالف معهم.

(١) ينظر ص ٣٣٥-٣٣٦ من هذه الرسالة.

(٢) أخرجه مسلم، وتقدم تخريجه ص ٣٢٤، وينظر: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ص ٥٥١ وما بعدها.

(٣) ينظر ص ٥٨٢ وما بعدها، من هذه الرسالة.

المطلب الأول

نصرة المستنصرين من المسلمين في دار الكفر

تمهيد:

لا يخفى على أحد ما تتعرض له (الأقليات الإسلامية) في ديار الكفر من الدول الغربية أو الشرقية أو غيرها - من اضطهاد ديني واجتماعي ثقافي سياسي واقتصادي، وأحياناً يتجاوز حدوده ليتحول إلى اضطهاد عسكري يهدف إلى إبادة المسلمين وإرهابهم بهدف قتل الإسلام في كيانهم، والقضاء على هويتهم الإسلامية^(١).

فما طبيعة علاقة هؤلاء المؤمنين المقيمين في بلاد الكفار بالدولة الإسلامية؛ دولة الخلافة حال وجودها، أو الدول الإسلامية المتعددة في واقعنا المعاصر؛ حيث إنه لا وجود للدولة الإسلامية بمعناها الفقهي المتعارف عليه، فنحن أمام واقع تعدد الدول المسلمة وتفرعها وتفرقها، والتي تختلف سياساتها الخارجية وأهدافها - فما طبيعة العلاقة بين تلك الأقليات وهذه الدول الإسلامية؟ وما حق هؤلاء المؤمنين الذين يشكلون تلك (الأقليات الإسلامية)، ولم

(١) كما هو واقع كثير من الأقليات المسلمة اليوم في كثير من دول العالم؛ كما في الصين أو بعض الجمهوريات الإسلامية التي تقع تحت وصاية روسيا الشيوعية، وغيرها من الدول؛ فإن الكفر ملة واحدة فإن المسلمين يعانون في كل الدول؛ شيوعية أو بوذية أو هندوسية أو نصرانية، فالجميع لا يتورع عن قمع المسلمين بشتى الوسائل وإن اختلفت باختلاف المخططين أو الخلفيات التاريخية والإستراتيجيات وكذلك باختلاف الظروف المحيطة سواء بالدولة أو بالأقلية المسلمة. ينظر في ذلك: الأقليات المسلمة في العالم، ظروفها المعاصرة، آلامها وآمالها، بحوث مؤتمر دار الندوة العالمية، دار الندوة العالمية - ط ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، والأقليات المسلمة في مواجهة التحديات، وواجب المسلمين نحوهم، د. أحمد الحصين، دار عالم الكتب - الرياض، ط ١٤٢٣ هـ.



يهاجروا، ويتعرضون للاضطهاد في دينهم - ما حقهم على الدولة الإسلامية، أو الدول الإسلامية؟

وهل يجب على تلك الدول نصرتهم على دولهم الكافرة، إذا استنصروا المسلمين في الدين؟

وما ملامح تلك النصرة إذا تعذرت النصرة العسكرية في ظل الواقع المعاصر وإشكالاته المركبة والمعقدة، واستحقاقات ما يعرف بالشرعية الدولية، والتزامات الدول المنتسبة إلى هيئة الأمم المتحدة، والتي تتمتع الدول الإسلامية بعضويتها وتلتزم بميثاقها ومبادئها^(١)؟

وبتعبير آخر ما المساعدة التي يمكن أن تقدمها لها استنادًا لمبدأ النصرة؟ وكيف تختلف نوعية المساعدة باختلاف الظروف بين وقتي السلم والحرب؟

وهذا بدوره يدفعنا للحديث عن دور المعاهدات والاتفاقيات الدولية لحماية الأقليات من كل أنواع التمييز والاضطهاد، ومدى فاعليتها وحيادها؟

وثمَّ إشكالية أخرى تعترض هذه الأقليات المسلمة إذا كانت من رعايا دولة غير مسلمة، وهذه هي الصفة الغالبة للمسلمين خارج ديار الإسلام؛ إذ ربما كان دعمها أسهل إذا كانت هذه الأقليات جاليات فقط؛ بمعنى أنها لا تزال تتمتع بجنسيتها الأولى؛ أي إنها رعية من رعايا دولة مسلمة، وبذلك فإن الحماية تثبت لها

(١) ينبغي أن يعلم «أن أي نظام أو قانون يخالف ما جاء به الإسلام إنما هو نظام غير محترم، ويجوز مخالفته، بل تجب، هذا إذا كان من مسلمين وفي بلاد مسلمين، فكيف إذا كان من كفار ويلزم به المسلمون؟ فهو أشد وأولى بالرفض وعدم الاحترام». ينظر: ملكية الأرض في الشريعة الإسلامية، د. محمد بن علي السميح ص ٢٧٤، ط ١ - ١٤٠٣ هـ. وسبق نقل كلام الفقهاء في بيان بطلان كل شرط يخالف الشريعة الإسلامية ص ٥٤٤ وما بعدها.

استناداً للقانون الدولي.

فهل هذا الانتماء إلى تلك الدول غير المسلمة - والتي هي الصفة الغالبة للمسلمين خارج ديار الإسلام - هل هذا الانتماء ينفي عنها صفة كونها تابعة للدولة الإسلامية؟

كل هذه التساؤلات تحتاج إلى إجابة، وهو مانعروض له إن شاء الله في هذا المطلب، وذلك من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: علاقة الأقليات المسلمة بالدولة المسلمة.

الفرع الثاني: واجبات الدولة الإسلامية نحو الأقليات المسلمة:

- المسألة الأولى: نصرة الأقليات المسلمة وقت السلم.
- المسألة الثانية: نصرة الأقليات المسلمة وقت الحرب:
- الحال الأولى: عدم وجود معاهدة بين الدول المسلمة والدولة غير المسلمة.
- الحال الثانية: وجود معاهدة بين الدول المسلمة وبين الدولة غير المسلمة.

الفرع الأول: علاقة الأقليات المسلمة بالدولة المسلمة:

المسلمون مهما باعدت بينهم المسافات، ونأت بهم الديار فهم إخوة؛ قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠]، وبعد أن تداعت أركان الدولة الإسلامية التي كانت ممثلة في الدولة العثمانية، وجد كثير من المسلمين أنفسهم في عزلة كبيرة، خاصة وأن الدولة الإسلامية التي كان يُحسب لها ألف حساب أصبحت في طي النسيان، وحل مكانها عشرات من الدول المنفصلة المتفرقة، التي لا تنظر إلى قضايا الأمة بنفس المنظار، ولا بنفس الاهتمام.

هذا الوضع ولّد مشكلة في تحرك هذه الدول لما فيه صالح للأقليات المسلمة،



فبعضها لم يقطع صلته بها؛ إما لكونها من أصول الدولة، رغم تابعيتها لدولة غير مسلمة، أو انطلاقاً من مبدأ الأخوة الدينية، وبعضها الآخر لا علاقة له بها لا من قريب ولا من بعيد؛ بدعوى أنها تابعة لدولة أخرى، وبالتالي لا مجال للتدخل في شؤونها الداخلية.

فما مدى ارتباط الدول المسلمة بالأقليات المسلمة؟ وهل كانت قبل اليوم تعد من رعايا الدولة الإسلامية؟ وكيف يؤثر الارتباط من عدمه على نصرته ومساعدة الأقليات؟

صورة المسألة: تناول الفقهاء هذه المسألة عند حديثهم عن المسلم المستأمن في دار الحرب - الكفر - أو الحربي - نسبة إلى الدار - الذي أسلم ولم يهاجر إلى دار الإسلام، وعمّا إذا كانت تشمله ولاية الدولة الإسلامية أم لا، وتخرجاً على هذه المسألة تدخل مسألة الأقليات المسلمة وعلاقتها بالدولة ضمن هذه المسألة، فهل تشملهم الولاية؟

وقد اختلف في هذه المسألة إلى قولين:

القول الأول: أن المسلم خارج دار الإسلام ليس من رعايا الدولة الإسلامية: ومن ذهب إلى هذا الرأي: أبو حنيفة، وأبو يوسف^(١)، والرازي^(٢)، ومن المعاصرين: المودودي^(٣)، وسيد قطب^(٤).

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاظمي (١٠٥/٧)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي (٢٦٨/٣).

(٢) ينظر: تفسير الرازي (٢١٦/٨).

(٣) ينظر: تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ص ٥٦، ٥٧، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١٩٨٠ م.

وحسب هذا الرأي يجب على المسلمين أن يهاجروا إلى دار الإسلام؛ حتى يعتبروا من مواطني الدولة الإسلامية ورعاياها، فالإسلام وحده غير كافٍ لاعتبارهم رعايا^(٢).

القول الثاني: أن المسلمين خارج دولة الإسلام من رعاياها أينما وجدوا وحيثما حلوا، وأن سيادة الدولة الإسلامية تمتد إليهم وتقام عليهم أحكام الإسلام. وهذا قول جمهور الفقهاء من المالكية^(٣)، والشافعية^(٤)، والحنابلة^(٥)، وبعض الحنفية^(٦)، ومن المعاصرين أبو زهرة^(٧).

أدلة الفريقين ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون إن المسلم خارج دار الإسلام ليس من رعايا الدولة الإسلامية، بالكتاب والسنة والآثار والمعقول:
أ- الكتاب:

- قوله ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

(١) ينظر: في ظلال القرآن، سيد قطب (٣/ ١٥٥٥).

(٢) ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبوليكا ص ١٥٢، دار النفائس - بيروت، ودار البيارق - بيروت، ط ١ - ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

(٣) ينظر: مواهب الجليل (٣/ ٣٥٥)، وشرح مختصر خليل للخرشي (٣/ ١٧)، والكافي في فقه أهل المدينة المالكي، ابن عبد البر ص ٢١١، وحلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، أبو بكر محمد الشاشي القفال (٧/ ٦٧١)، مكتبة الرسالة الحديثة - عمان - الأردن، ط ١ - ١٩٨٨ م.

(٤) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ٣٥٤)، وتحفة المحتاج بشرح المنهاج للهيتمي (٩/ ٢٤٣).

(٥) ينظر: المغني لابن قدامة (١٠/ ٤٣٣)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/ ١٠٥)، وحلية العلماء للشاشي (٧/ ٦٧١).

(٦) ينظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق (٣/ ٢٦٧)، وبدائع الصنائع (٧/ ١٠٥)، وحلية العلماء للشاشي (٧/ ٦٧١).

(٧) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة ص ٦٠.



وَالَّذِينَ ءَاوَأْا وَنَصَرُوا أَوْلِيَّكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلِيَّتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ [الأنفال: ٧٢].

وجه الدلالة:

قالوا: فقد أثبت الله المواالة بين المهاجرين والأنصار، الذين هم بدار الإسلام، بينما نفاهما عن المسلمين الذين لم يهاجروا، وفسر العلماء معنى الولاية في الآية بالنصرة والتعاون والمواالة في الدين^(١).

يقول سيد قطب: «فالهجرة التي يشير إليها النص، ويجعلها شرطاً لتلك الولاية العامة والخاصة، هي الهجرة من دار الشرك إلى دار الإسلام - لمن استطاع - فأما الذين لا يملكون الهجرة ولم يهاجروا؛ استمسكاً بمصالح أو قرابات مع المشركين؛ فهؤلاء ليست بينهم وبين المجتمع المسلم ولاية، كما كان الشأن في جماعات من الأعراب؛ أسلموا ولم يهاجروا؛ لمثل هذه الملابس، وكذلك بعض أفراد في مكة من القادرين على الهجرة...»^(٢).

ويقول المراغي في تفسير الآية: «الولاية بفتح الواو وكسرها، وقيل هي بالفتح خاصة بالنصرة والمعونة والنسب والدين، وبالكسر في الإمارة وتولي الأمور العامة.. أي أن المؤمنين المقيمين في أرض المشركين وتحت سلطانهم وحكمهم ودارهم دار حرب وشرك لا يثبت لهم شيء من ولاية المؤمنين الذين في

(١) ينظر: تفسير الرازي (١٥/١٦٦).

(٢) ينظر: في ظلال القرآن (٣/١٥٥٥).

دار الإسلام إذ لا سبيل لنصر أولئك لهم»^(١).

ويضيف المودودي قائلاً: «فهذه الآية تبين أساسين للمواطنة: الإيمان، وسكنى دار الإسلام، أو الانتقال إليها من دار الكفر، فهم من أهل دار الإسلام متساوون في حقوقهم وأولياء فيما بينهم»^(٢).

كما يقول بشأن الآية: «الجزء الأول من الآية يذكر أن من يقطن خارج حدود الدولة الإسلامية يخرج عن دائرة الولاية السياسية»^(٣).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الولاية التي وردت في الآية ليست بمعنى التعاون والتناصر بل جاءت بمعنى الإرث.

قال ابن العربي تفسيراً لقوله سبحانه وتعالى: ﴿مَنْ شَاءَ﴾: «من النصر لبعده دارهم، وقيل: من الميراث لاقطاع ولايتهم»^(٤).

وقال النيسابوري: «قال المفسرون: لا يجوز أن يكون المراد بهذه الولاية النصر والمعونة، وإلا لم يصح عطف: ﴿وَإِنْ أَسْتَنْصَرُكُمْ﴾ عليه؛ لأن الشيء لا يعطف على مثله؛ فالمراد بها الإرث»^(٥).

وجاء في التفسير الكبير للرازي: «واختلفوا في المراد بهذه الآية؛ فنقل عن ابن عباس والمفسرين كلهم أن المراد هو الولاية في الميراث، وقالوا: جعل الله سبحانه وتعالى سبب الإرث الهجرة والنصرة أو القرابة، وكان القريب الذي آمن ولم

(١) ينظر: تفسير المراغي (٤٢/١٠).

(٢) ينظر: تدوين الدستور الإسلامي للمودودي ص ٥٦، ٥٧.

(٣) ينظر: الحكومة الإسلامية للمودودي ص ٢٠٨، ٢٠٩.

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/٨٨٧).

(٥) ينظر: تفسير النيسابوري (٣/٤٢٢).



يهاجر لم يرث من أجل أنه لم يهاجر ولم ينصر»^(١).

وعليه فكثير من المفسرين على أن المقصود من الولاية في الآية: هو الإرث. وأجيب على ذلك الاعتراض: بأنه لا يمتنع أن يكون نفي الولاية مقتضياً للأمرين جميعاً؛ من نفي التوارث والنصرة، ثم نسخ نفي الميراث بإيجاب التوارث بالأرحام مهاجرًا كان أو غير مهاجر، وإسقاطه بالهجرة فحسب، وبقي نفي الولاية بمعنى نفي إيجاب النصرة.

ويدل على إمكانية حمل معنى الولاية على الأمرين قول الجصاص: «وليس يمتنع أن يكون نفي الولاية مقتضياً للأمرين جميعاً من نفي التوارث والنصرة، ثم نسخ نفي الميراث بإيجاب التوارث بالأرحام مهاجرًا كان أو غير مهاجر وإسقاطه بالهجرة فحسب، ونسخ نفي إيجاب النصرة بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٣]»^(٢).

وأما قوله بنسخ نفي إيجاب النصرة بما ذكر من الآيات؛ فدعوى النسخ تحتاج إلى دليل، وليس هنا دليل، فيكون إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.

ب- السنة:

١- ماثبت عند مسلم من حديث بريدة الأسلمي رضي الله عنه، قال: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ، أَوْ سَرِيَّةٍ، أَوْ صَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: «اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْزُوا

(١) ينظر: التفسير الكبير (١٥/١٦٦).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٤/٢٦٣)، وينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/٨٨٧).

وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمَشْرِكِينَ، فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ - أَوْ خِلَالٍ - فَأَيُّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ، ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ، فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ. ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ...»^(١).

وجه الدلالة من الحديث:

قالوا: يدل الحديث على أن المسلمين الذين يهاجرون إلى دار الإسلام تثبت لهم الحقوق وتترتب عليهم نفس الواجبات، وإن لم يفعلوا ذلك بأن بقوا في أراضيهم - دار الكفر - فهم كسائر أعراب المسلمين غير المهاجرين حيث تجري عليهم أحكام الإسلام من غير تمييز، لكن وبما أنهم لا يشاركون في الغزو والجهاد فلا نصيب لهم في الغنيمة والفيء إلا أن يهاجروا، ففي هذا الحديث دلالة على أنهم ليسوا من رعايا الدولة.

ونوقش هذا الاستدلال: بأننا لا نسلم بالاستدلال بهذا الحديث على ما ذهبتم إليه؛ فإنه حديث منسوخ، وإنما كان هذا الحكم أول الإسلام لمن لم يهاجر - كما قال أبو عبيد^(٢) - ثم نسخ بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٧٥].

(١) تقدم تخريجه ص ٣٥٨.

(٢) ينظر: جامع الأصول في أحاديث الرسول، لابن الأثير (٢/ ٥٨٩).



وأجيب على هذه المناقشة: بأن دعوى النسخ لا يصار إليها إلى بدليل، وعند تعذر إعمال الدليلين، ولا دليل على النسخ، ولا إشكال في إعمال الدليلين - كما سبق -.

وأجيب على هذه المناقشة: سلمنا أن الحديث محكم غير منسوخ؛ فلا يكون فيه حجة أيضًا لما تقولون به؛ فإن غاية ما يفيد الحديث؛ أنه لا يثبت لهم حق الغنيمة والفبيء، وهذا ليس لأنهم ليسوا رعايا، بل لكونهم لم يشاركوا في القتال، ولو شاركوا لاستحقوا ذلك^(١).

كما أن الحديث عليهم وليس لهم، فكيف يأذن الرسول ﷺ بإقامتهم خارج دار الإسلام، ثم يقال بعد ذلك بأنهم لا يتمتعون بحقوق المسلمين ولا يكلفون بواجبات المسلمين؟!.

٢- ما ثبت من حديث جرير بن عبد الله، أن النبي ﷺ قال: «أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهَرِ الْمُشْرِكِينَ». قالوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ؟ قَالَ: «لَا تَرَأَى نَارَهُمَا»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على عدم المساواة بين المسلم الذي يعيش في دار الكفر مع المسلم الذي يعيش في دار الإسلام؛ حيث تبرأ الرسول ﷺ من الأول، وهذا يدل على أنه ليس من رعايا الدولة المسلمة.

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن الحديث يحمل على حالة خاصة؛ وهي التي لا يأمن فيها المسلم على

(١) ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة لتوبولياك ص ١٦٠.

(٢) تقدم ترجمته ص ٢٣٤.



دينه؛ كما قال الحافظ في الفتح -بعد أن ساق الحديث- قال: «وَهَذَا مُحْمُولٌ عَلَى مَنْ لَمْ يَأْمَنْ عَلَى دِينِهِ»^(١).

الثاني: بأنه ليس المقصود أنه يتبرأ من المسلم في دار الكفر، بمعنى انقطاع الولاية، بل المقصود: براءة دم، أي لا إثم على القاتل؛ لأنه قتل خطأ، كما لا دية لقومه لأنهم أعداء للمسلمين^(٢).

فإن كان قومه مسلمين ثبت لهم الدية، قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٩٢]، ولفعل الرسول ﷺ حين قتل خالد بعض المسلمين من بني جذيمة، فبعث ﷺ علياً فودى قتلاهم^(٣).

٣- ما ثبت عنه ﷺ أنه قال: «الْمُؤْمِنُونَ تَكَافَأَ دِمَاؤُهُمْ يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ....»^(٤).

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على صحة الأمان^(٥) من كل مسلم، ولما كان أمان المسلم المقيم في دار الكفر مستثنى من ذلك، كما صرح الفقهاء؛ حيث يقول الكاساني:

(١) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (٣٩/٦).

(٢) تفسير ابن كثير (٣٥٧/٢).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة (١٦٠/٥) ح (٤٣٣٩) من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٤) تقدم تخريجه ص ٥٣٠.

(٥) الأمان ضد الخوف، وهو ترك القتل والقتال مع الكفار، وهو من مكاييد الحرب ومصالحه والعقود التي تفيدهم إلا من ثلاثة: أمان وجزية وهدنة؛ لأنه إذا تعلق بمحصور فالأمان، أو بغير محصور؛ فإن كان إلى غاية فالهدنة، وإلا فالجزية، وهما مختصان بالإمام بخلاف الأمان. ينظر: مغني المحتاج للشريني (٣١٣/٤). وتقدم بسط الكلام على ذلك ص ٥٩٩ وما بعدها.



«ولا يجوز أمان التاجر في دار الحرب والأسير فيها، والحربي الذي أسلم هناك؛ لأن هؤلاء لا يقفون على حال الغزاة من القوة والضعف، فلا يعرفون للأمان مصلحة، ولأنهم متهمون في حق الغزاة لكونهم مقهورين في أيدي الكفرة»^(١).

وجاء في شرح السير الكبير: «فَلَا يَصِحُّ، أَمَانُ الْمُسْلِمِ لَهُمْ إِذَا كَانَ فِيهِمْ، لِمَا فِيهِ مِنْ إِبْطَالِ حَقِّ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِمْ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ.

وَلِأَنَّهُ لَوْ جَازَ هَذَا الْأَمَانُ لَمْ يَقْدِرِ الْمُسْلِمُونَ عَلَى قَهْرِهِمْ بِحَالٍ، فَإِنَّهُمْ إِذَا أَتَقَنُوا بِالْقَهْرِ أَسْلَمَ بَعْضُهُمْ، ثُمَّ آمَنَهُمْ عَلَى أَنْ يُخْرِجَ مَعَ كُلِّ نَفَرٍ مِنْهُمْ ...»^(٢).

ويؤكد هذا سعيد حوي بقوله: «أما المؤمنون الذين يعيشون في دار الحرب فهؤلاء ليست لهم حقوق المواطن المسلم في دار الإسلام كاملة، فمثلاً: المسلمون عدول يسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم... ولكن ليس للمسلم المقيم في دار الحرب أن يجير»^(٣).

وحيث إن الأمان يثبت من كل مسلم إلا من المسلم بدار الحرب مهما كانت صفته؛ مقيماً أو تاجراً أو أسيراً؛ فدل أنه ليس من رعايا الدولة المسلمة ومواطنيها. ونوقش هذا الاستدلال: بأنه لا يسلم أن علة عدم اعتبار أمان المسلم في دار الكفر لكونه ليس من رعايا الدولة الإسلامية؛ إذ إن القول بعدم صحة أمانهم؛ إما أن يكون بسبب الإكراه؛ كما في حالة أمان الأسير المكره فلا يصح.

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاتاني (١٠٧/٧).

(٢) ينظر: شرح السير الكبير، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (١/٥٥٦)، وينظر أيضاً: اختيار التعليل المختار (٤/١٢٣)، وحاشية ابن عابدين (٤/١٣٧).

(٣) ينظر: الأساس في التفسير، سعيد حوي (٤/٢٢٠٦)، طبعة دار السلام - القاهرة، ط ٥ -



وإما أن يكون من باب عدم قدرته على إدراك مصلحة المسلمين، فقد يضر الأمان الذي يعطيه بالمسلمين بدار الإسلام، ولذلك يعلل الكاساني عدم صحة أمان المسلم بدار الكفر فيقول: «لأن هؤلاء لا يقفون على حال الغزاة من القوة والضعف؛ فلا يعرفون للأمان مصلحة، ولأنهم متهمون في حق الغزاة لكونهم مقهورين في أيدي الكفرة»^(١).

٤ - ما ثبت عنه عليه السلام أنه قال: «لَا تُقَطَّعُ الْأَيْدِي فِي الْغَزْوِ»، وفي لفظ: «لَا تُقَطَّعُ الْأَيْدِي فِي السَّفَرِ»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على أن الحدود لا تقام على المسلمين في دار الحرب؛ وفي هذا دليل على أن سيادة الدولة الإسلامية لا تمتد على المسلمين الذين يعيشون خارج الدولة الإسلامية.

فلا تقام الحدود في دار الحرب؛ فإذا أسلم كافر في دار الكفر وقتله مسلم هناك فلا شيء عليه سواء قتله عمداً أو خطأ، لعدم الولاية الفعلية وقت حدوث الجريمة، ولتعذر استيفاء العقاب وقت الجريمة، ولا عبرة في إثبات القصاص بالولاية الحكمية^(٣).

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١٠٧/٧).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الحدود، باب في الرجل يسرق في الغزو أيقطع (١٤٢/٤) ح (٤٤٠٨)، والترمذي، الحدود، باب ما جاء أن الأيدي لا تقطع في الغزو (٥٣/٤) ح (١٤٥٠)، والنسائي، كتاب قطع السارق، باب القطع في السفر (٩١/٨) ح (٤٩٧٩)، من حديث بُسْرِ بْنِ أَرْطَاءَةَ. وصححه الألباني في المشكاة ح (٣٦٠١).

(٣) ينظر: فقه الأقليات المسلمة، خالد عبد القادر ص ٦٥١، دار الإيمان-بيروت، ط ١-١٩٩٨م، والجريمة لأبي زهرة ص ٢٤٨.



ولا تجب عليه إلا الكفارة عند أبي حنيفة^(١)، وعند أبي يوسف ومحمد عليه الدية في العمد والخطأ^(٢).

ويقول أبو حنيفة: «لا تجب الحدود في دار الحرب إلا أن يكون معهم إمام أو نائب إمام»^(٣).

وقال في مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: «(وَلَا شَيْءٌ فِي قَتْلِ الْمُسْلِمِ ثَمَّةً) أَيِّ فِي دَارِ الْحَرْبِ (مُسْلِمًا أَسْلَمَ وَلَمْ يُهَاجِرْ) إِلَيْنَا (سِوَى الْكُفَّارَةِ فِي الْخَطَأِ اتِّفَاقًا) عِنْدَ اثْنَمَتِنَا، وَعِنْدَ الْأَئِمَّةِ الثَّلَاثَةِ يَجِبُ الْقِصَاصُ بِقَتْلِهِ عَمْدًا، وَتَجِبُ الدِّيَةُ بِقَتْلِهِ خَطَأً»^(٤).

كما يعلل أبو حنيفة عدم ترتب عقوبة قتل المسلم للأسير المسلم في دار الكفر؛ بأن المسلم صار مقيمًا بإقامتهم؛ فهو إذن تابع لهم، ولا تجب بقتله إلا الكفارة لأنه غير متقوم لعدم الإحراز بالدار^(٥).

وجاء في البحر الرائق: «وَفِي الْبَرْازِيَّةِ: امْرَأَةٌ مُسْلِمَةٌ سُيِّتَ بِالْمَشْرِقِ: وَجَبَ عَلَى أَهْلِ الْمَغْرِبِ تَخْلِيصُهَا مِنَ الْأَسْرِ مَا لَمْ تَدْخُلْ دَارَ الْحَرْبِ؛ لِأَنَّ دَارَ الْإِسْلَامِ كَمَكَانٍ وَاحِدَةٍ»^(٦).

ويفهم من هذا الكلام أن المرأة المسلمة من دار الحرب لو سبيت لم يكن واجبًا على المسلمين أن يخلصوها من الأسر؛ فدل على أن المسلمين الذين يعيشون خارج

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١٠٥/٧).

(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء، تصنيف الطحاوي، اختصار أبو بكر الجصاص (٤٧٧/٣).

(٣) ينظر: حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء للشاشي (٦٧١/٧).

(٤) ينظر: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد، داماد أفندي (٦٥٧/١).

(٥) ينظر: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلعي (٢٦٧/٣).

(٦) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (٧٩/٥).

الدولة الإسلامية ليسوا من رعاياها الذين يستحقون رعايتها وحمايتها^(١).

ونوقش هذا الاستدلال: على النحو التالي:

- أما كلامهم بعدم تطبيق الحدود في دار الكفر؛ فإنه يعارض الآية الكريمة ﴿وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً﴾ [النساء: ٩٢]، فكيف يستقيم أن يقتل مسلم مسلماً عمداً بدار الكفر ثم لا تترتب عليه عقوبة القتل العمد؛ القصاص؟! أما في حالة كون «القتل خطأً» وكان أولياء القتيل من كفار أهل الحرب، فلا دية لهم وعلى القاتل تحرير رقبة مؤمنة لا غير^(٢).

- وعلى فرض التسليم بذلك؛ فإنه لادلالة فيه على ما ذهبتم إليه؛ من أن العلة هي أنه لا سلطان للدولة الإسلامية على رعاياها في دار الكفر أو دار الحرب؛ وإنما العلة في ذلك هو مخافة أن يَلْحَقَ أَهْلُهَا بِالْعَدُوِّ، ويدل على ذلك ما جاء في أثر زيد بن ثابت^(٣) من التعليل بذلك.

- وأما عن الأسير وكونه تابعا للحريين؛ فذلك يكون صورة لا حكماً، وإلا لقلنا بجواز استرقاق المسلمين له عند الظفر به، وهذا لا يقول به أحد حتى الحنفية^(٤).

ج- الآثار:

- ما روي عن زيد بن ثابت، أنه قال: «لَا تُقَامُ الْحُدُودُ فِي دَارِ الْحَرْبِ؛ مَخَافَةَ أَنْ

(١) ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبولياك ص ١٥٤.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (٣٥٧/٢).

(٣) وهو الأثر الذي يأتي قريباً في أدلة الآثار.

(٤) ينظر: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب (٣٥٨/١).



يَلْحَقَ أَهْلُهَا بِالْعَدُوِّ»^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: دل الأثر على أن الحدود لا تقام على المسلمين في دار الحرب؛ وفي هذا دليل على أن سيادة الدولة الإسلامية لا تمتد على المسلمين الذين يعيشون خارج الدولة الإسلامية؛ ومن ثم فلا يكونوا من رعاياها. ومثل هذا لا يقال بالرأي؛ فيكون له حكم المرفوع.

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الأثر ضعيف ولا يثبت؛ فإن في إسناده مجهولاً؛ حيث إن البيهقي أخرجه عن أبي يوسف؛ قال: حَدَّثَنَا بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ مَكْحُولٍ...، وأشار البيهقي إلى ضعفه في ترجمة الباب؛ حيث قال: بَابٌ مَنْ زَعَمَ لَا تُقَامُ الْحُدُودُ فِي أَرْضِ الْحَرْبِ حَتَّى يَرْجَعَ.

كما أنه معارض بما روي عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «أَقِيمُوا حُدُودَ اللَّهِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ، عَلَى الْقَرِيبِ وَالْبَعِيدِ، وَلَا تَبَالُوا فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَائِمَةً»^(٢).

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، بَابٌ مَنْ زَعَمَ لَا تُقَامُ الْحُدُودُ فِي أَرْضِ الْحَرْبِ حَتَّى يَرْجَعَ (١٧٧/٩-١٧٨) ح (١٨٢٢٥)، وفي معرفة السنن والآثار (٢٧٢/١٣) ح (١٨١٥٤)، وهو ضعيف؛ في سنده مجهول؛ حيث رواه أبو يوسف؛ قال: حَدَّثَنَا بَعْضُ أَشْيَاخِنَا عَنْ مَكْحُولٍ...، وأشار البيهقي إلى ضعفه في ترجمة الباب؛ حيث قال: بَابٌ مَنْ زَعَمَ لَا تُقَامُ الْحُدُودُ فِي أَرْضِ الْحَرْبِ حَتَّى يَرْجَعَ. وصرح بذلك في موضع آخر؛ حيث قال في الصغرى (٤٠٢/٣): وَالَّذِي رَوَى عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ: «لَا تُقَامُ الْحُدُودُ فِي دَارِ الْحَرْبِ مُنْقَطِعٌ».

(٢) أخرجه أحمد بن حنبل في المسند (٤٣٥/٣٧) ح (٢٢٧٧٦)، والبيهقي في السنن الكبرى، بَابٌ إِقَامَةُ الْحُدُودِ فِي أَرْضِ الْحَرْبِ (١٧٦/٩) ح (١٨٢٢١)، والحاكم في المستدرک (٨٤/٢) ح (٢٤٠٤)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يَحْرَجْهُ. ووافقه الذهبي. وحسنه الأرنؤوط في تحريجه على المسند (٤٣٥/٣٧). وأخرجه ابن ماجه (٢٥٤٠) مختصراً - دون

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه على فرض ضعف إسناد البيهقي؛ فإن له شواهد صحيحة؛ منها: قوله ﷺ: «لَا تُقَطَّعُ الْأَيْدِي فِي الْغَزْوِ»، و في لفظ: «لَا تُقَطَّعُ الْأَيْدِي فِي السَّفَرِ»^(١).

وأجيب على تلك المناقشة: سلمنا بأن الأثر صحيح؛ فإنه لادلالة فيه على مذهبهم إليه؛ من أن العلة هي أنه لاسلطان للدولة الإسلامية على رعاياها في دار الكفر أو دار الحرب؛ وإنما العلة في ذلك هو ما جاء في نفس الأثر: «مَخَافَةٌ أَنْ يَلْحَقَ أَهْلُهَا بِالْعَدُوِّ».

ج-المعقول:

قالوا: إن المسلمين الذين يعيشون داخل الدولة الإسلامية يتحملون كل التكاليف من قبل تلك الدولة، ويشاركون في تنميتها وبنائها، والدفاع عنها؛ ومن ثم فإنهم وحدهم الذين يحق لهم أن يحظوا برعايتها وحمايتها، ويتمتعوا بامتيازاتها؛ فليس من المعقول شرعاً أو عقلاً أن يحظى من لا يشاركون في شيء من ذلك - من المسلمين الذين يقيمون في بلاد الكفار - بنفس تلك الحقوق والامتيازات؛ فإن «الْخَرَجَ بِالضَّمَانِ» وَالْغُرْمَ بِالْغَنَمِ^(٢)؛ أَي أَنَّ مَنْ يَنَالُ نَفْعَ شَيْءٍ يَجِبُ أَنْ يَتَحَمَّلَ ضَرَرَهُ^(٣).

موضع الشاهد - بلفظ: «أَقِيمُوا حُدُودَ اللَّهِ فِي الْقَرِيبِ وَالْبَعِيدِ، وَلَا تَأْخُذْكُمْ فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَّا يُمْ» من حديث عبادة أيضاً، وحسنه الألباني بشواهد في صحيح الترغيب والترهيب (٢٣٥٢).

(١) تقدم تخرجه ص ٧٠٢.

(٢) نص قاعدتين فقهييتين. ينظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام (١/ ٨٨) المادة (٨٥) و (١/ ٩٠) المادة (٨٧). وقاعدة: «الْخَرَجُ بِالضَّمَانِ» هي نص حديث أخرجه أبو داود، كتاب البيوع، باب فِيمَنْ اشْتَرَى عَبْدًا فَاسْتَعْمَلَهُ ثُمَّ وَجَدَ بِهِ عَيْبًا (٣/ ٢٨٤) ح (٣٥٠٨)، والترمذي، أبواب البيوع، باب مَا جَاءَ فِيمَنْ يَشْتَرِي الْعَبْدَ وَيَسْتَعْلِيهِ ثُمَّ يَجِدُ بِهِ عَيْبًا (٣/ ٥٧٣) ح (١٢٨٥) وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، والنسائي، كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان (٧/ ٢٥٤) ح (٤٤٩٠)، وابن ماجه، كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان (٢/ ٧٥٤) ح (٢٢٤٣)، وأحمد



ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن حق رعاية الدولة الإسلامية لكل مسلم، وخضوعه لسلطانها وسيادتها؛ إنما هو باعتبار رابطة الإسلام والولاء له والانتماء إليه، وليس بسبب إقامة فيه، وكونه لا يقيم بها لا يجرمه من هذا الحق، كما لا يجعله غير خاضع لسلطان الدولة الإسلامية، وأحكام الشريعة الإسلامية، وإنما يمكن أن يترتب على ذلك حرمانه من الغنمة والفىء الذي قد تصيبه الدولة الإسلامية من الجهاد، كما دل على ذلك حديث بريدة الأسلمي المتقدم.

كما لا نسلم أن المسلمين الذي يقيمون خارج الدولة الإسلامية لا يتحملون بالضرورة عبء التنمية والازدهار للدولة الإسلامية، ولا يفيدون الإسلام والمسلمين؛ بل لو أحسن رعايتهم والاهتمام بقضاياهم، وبسط الحماية عليهم والدفاع عن حقوقهم المعضومة، واتخاذ كافة السبل المتاحة لتحقيق ذلك - لو أحسن ذلك كله؛ فلا شك أن الفائدة التي ترجع على الدولة الإسلامية منهم ستكون كبيرة.

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون: إن المسلمين خارج دولة الإسلام من رعاياها، وأن سيادة الدولة الإسلامية تمتد إليهم وتقام عليهم أحكام الإسلام بالكتاب والسنة والآثار والمعقول:

أ- الكتاب:

١- قوله **سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾** [الحجرات: ١٠].

(٢٧٢/٤٠) ح (٢٤٢٢٤)، كلهم من حديث عائشة رضي الله عنها، وحسنه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٢٧٢/٤٠ - ٢٧٣)، والألباني في الإرواء ح (١٣١٥).

(١) ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبولي، ص ١٥٤.

٢- قوله ﷺ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

٣- قوله سبحانه: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾

[الأنبياء: ٩٢].

وجه الدلالة:

قالوا: فقد بينت الآيات بياناً واضحاً لا لبس فيه أن جميع المسلمين إخوة، وأن بعضهم أولياء بعض، وأن هذه الولاية ثابتة لهم بعقد الإسلام والإيمان، ولا فرق في ذلك بين المسلمين في دار الإسلام أو خارجها؛ وأنهم أمة واحدة، لأنهم يشتركون جميعاً في دين واحد وشرعية واحدة. وهذا مما يدل على أنهم رعية واحدة للدولة الإسلامية في أي مكان كانوا.

قال ابن كثير: ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ أي: يَتَنَاصَرُونَ وَيَتَعَاضِدُونَ، كَمَا جَاءَ فِي الصَّحِيحِ: «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا» وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ ^(١) «...» ^(٢).

وقال ابن الجوزي: «قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ أي: بعضهم يوالي بعضاً، فهم يد واحدة، يأمرون بالإيمان، وينهون عن الكفر» ^(٣).

وقال محمد رشيد رضا: «وَلَايَةُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ فِي هَذِهِ الْآيَةِ تَعُمُّ وَلَايَةَ النُّصْرَةِ وَوَلَايَةَ الْأُخُوَّةِ وَالْمُودَّةِ، وَلَكِنَّ نُصْرَةَ النِّسَاءِ تَكُونُ فِيمَا دُونَ الْقِتَالِ بِالْفِعْلِ، فَلِلنُّصْرَةِ أَعْمَالٌ كَثِيرَةٌ، مَالِيَّةٌ وَبَدَنِيَّةٌ وَأَدَبِيَّةٌ...» ^(٤).

(١) أخرجه البخاري (٤٨١)، ومسلم (١٠٢٣)، وتقدم تخريجه ص ٦١٤.

(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (١٧٥ / ٤).

(٣) ينظر: زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (٢٧٧ / ٢).

(٤) ينظر: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا (٤٦٦ / ١٠).



وقال الطاهر بن عاشور: «...عَبَّرَ فِي جَانِبِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِأَنَّهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ؛ لِلإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ اللَّحْمَةَ الْجَامِعَةَ بَيْنَهُمْ، هِيَ وَلَايَةُ الْإِسْلَامِ، فَهُمْ فِيهَا عَلَى السَّوَاءِ لَيْسَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ مُقَلِّدًا لِلْآخِرِ وَلَا تَابِعًا لَهُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ؛ لِمَا فِي مَعْنَى الْوَلَايَةِ مِنَ الْإِشْعَارِ بِالْإِخْلَاصِ وَالتَّنَاصُرِ بِخِلَافِ الْمُتَافِقِينَ؛ فَكَانَ بَعْضُهُمْ نَاشِئًا مِنْ بَعْضٍ فِي مَذَاهِبِهِمْ»^(١).

وقال الخازن: «﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ يعني الموالاة في الدين واتفاق الكلمة والعون والنصرة»^(٢).

ب- السنة:

(١) احتجوا بعموم الأحاديث الدالة على أخوة المسلمين جميعاً وعدم التمييز بينهم، ومنها:

١- ما ثبت عن أنس بن مالك، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ، فَلَا تُخْفَرُوا اللَّهَ فِي ذِمَّتِهِ»^(٣).

وفي رواية عن أنس أيضاً: «مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَصَلَّى صَلَاتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا، فَهُوَ الْمُسْلِمُ، لَهُ مَا لِلْمُسْلِمِ، وَعَلَيْهِ مَا عَلَى الْمُسْلِمِ»^(٤).

(١) ينظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (٢٦٢/١٠).

(٢) ينظر: لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد، المعروف بالخازن (٣٨٢/٢).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة (٨٧/١) ح (٣٩١).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة (٨٧/١) ح (٣٩٣).



٢- ما جاء في الصحيح: «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا» وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ^(١).

٣- قوله ﷺ: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ»^(٢).

٤- قوله ﷺ: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ، وَلَا يَحْقِرُهُ»^(٣).

وجه الدلالة:

قالوا: تتضافر هذه الأحاديث وغيرها على تأكيد أخوة المسلمين فهم جسد واحد، وعصمتهم واحدة في الدماء والأموال والأعراض أينما حلوا، بغض النظر عن المكان الذي يسكنون فيه؛ ويتمتعون برعاية الدولة الإسلامية، وتمتد عليهم سيادة الإسلام، ويصح أمانهم كما ذهب الجمهور، حتى الأسير إذا لم يكن مكرهاً على منح الأمان يثبت أمانه^(٤).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأنه لا خلاف على ما تدل عليه هذه النصوص العامة من إثبات حق الأخوة الإسلامية بمعناها العام، فهذا ليس محل خلاف ونزاع، وإنما الخلاف في التسوية بين الفريقين في الحقوق الخاصة التي منها النصرة- في بعض صورها وأحوالها-، وقد دلت نصوص الكتاب العزيز على التفريق في حقوق الفريقين؛ لاعتبار الهجرة، والبقاء في دار الكفر.

(١) تقدم تخريجه ص ٦١٤.

(٢) أخرجه البخاري (١٣)، ومسلم (٤٥)، وتقدم تخريجه ص ٦١٤.

(٣) أخرجه البخاري (٢٤٤٢)، ومسلم (٢٥٨٠)، وتقدم تخريجه ص ٦١٤.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (١٠٥/٧)، ومغني المحتاج للشربيني (٣١٤/٤)، وكشاف القناع للبهوتي (١٠٥/٣)، والمغني لابن قدامة (٤٩٣/١٠). وينظر أيضاً: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبولياك ص ١٥٦.



ويمكن أن يجاب على تلك المناقشة: بأن عدم الهجرة والبقاء في دار الكفر، لم تمنع حق النصرة في الدين لهم مطلقاً؛ بل جعلته واجباً إلا في حالة خاصة، تتعلق بارتباط الدولة الإسلامية بمعاهدة مع الطرف المستنصر عليه، من قبل هؤلاء المسلمين المقيمين في دار الكفر.

(٢) كما احتجوا بعموم الأدلة التي تميز الإقامة في دار الكفر لمختلف الأسباب، ومنها:

١- ما روي عَنْ صَالِحِ بْنِ بَشِيرٍ بْنِ فُذَيْكٍ قَالَ: خَرَجَ فُذَيْكٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ مَنْ لَمْ يَهَاجِرْ هَلْكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا فُذَيْكُ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَاهْجِرِ السُّوءَ وَاسْكُنْ مِنْ أَرْضِ قَوْمِكَ حَيْثُ شِئْتَ»^(١). وزاد في رواية البيهقي قَالَ: وَأَظُنُّ أَنَّهُ قَالَ: «تَكُنْ مُهَاجِرًا»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على أنه ﷺ أذن للمسلمين في المقام خارج دار الإسلام، وما دام أن الرسول ﷺ أذن للمسلمين في المقام خارج دار الإسلام؛ فإن ذلك لا يقتضي حرمانهم من حقوق المسلمين وانقطاع الولاية عنهم، ولا يمنعهم حق رعاية الدولة الإسلامية لهم، كما لا يمنع امتداد سيادتها عليهم.

(١) أخرجه البخاري في التاريخ الكبير، باب فديك (٦١٢)، وابن حبان في صحيحه (٢٠٢/١١) ح (٤٨٦١)، والبيهقي في الكبرى (٢٩/٩) ح (١٧٧٧٣)، والطبراني في الأوسط (٦/٣) ح (٢٢٩٨)، وأورده الهيثمي في المجمع (٥/٢٥٥) ح (٩٣٠٣)، وقال: «رواه الطبراني في الأوسط» و"الكبير" باختصار، ورجاله ثقات؛ إلا أن صالح بن بشير أرسله، ولم يقل عن فديك «، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة (١٣/٦٥٠-٦٥٢).

(٢) أخرجه البيهقي في الكبرى (٢٩/٩) ح (١٧٧٧٣).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الحديث لا يثبت؛ فإن إسناده ضعيف؛ وله علتان:
الأولى: جهالة صالح بن بشير بن فديك - أحد الرواة -، فقد قال ابن معين:
«لم يرو عنه إلا الزهري»^(١).

والثانية: الإرسال؛ فإنه لم يقل: «عن فديك» - كما قال الهيثمي عقب الحديث^(٢).
وأجيب على هذا الاعتراض: بأن على فرض ضعف الحديث سنداً؛ فقد دلَّ
على معناه أحاديث أخرى متفق على صحتها؛ ومنها:

٢- ما ثبت من حديث بريدة الأسلمي رضي الله عنه، في وصيته عليه السلام للجيش، وفيها:
«... ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ إِنْ فَعَلُوا
ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا لِلْمُهَاجِرِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا أَنْ يَتَحَوَّلُوا مِنْهَا،
فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى
الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْغَنِيمَةِ وَالْفَيْءِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ...»^(٣).
وجه الدلالة:

قالوا: فقد أقر عليه السلام من لا يريد التحول إلى دار الإسلام على إقامته، وأنهم
يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين؛ فكيف يقال بعد ذلك: إن هؤلاء
المسلمين ليسوا من رعايا الدولة الإسلامية، الخاضعين لسلطانها، والمتمتعين
برعايتها وحمايتها؟!!

(١) ينظر: الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (٤/ ٣٩٥).
(٢) ينظر: مجمع الزوائد للهيثمي (٥/ ٢٥٥)؛ حيث قال: «رواه الطبراني في "الأوسط" و "الكبير"
باختصار، ورجاله ثقات؛ إلا أن صالح بن بشير أرسله، ولم يقل عن فديك»، وينظر أيضاً:
سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، للألباني (١٣/ ٦٥٠-٦٥٢).
(٣) أخرجه مسلم (١٧٣١)، وتقدم تخريجه ص ٣٥٨.



ج-المعقول:

قالوا: ومما يؤكد هذه الولاية والتبعية لدار الإسلام؛ ومن ثم الخضوع لأحكامها ولسيادتها، والتمتع برعايتها وحمايتها؛ اتفاق الفقهاء على ثبوت الميراث للمسلمين باختلاف الدارين إذا كان من أولي الأرحام، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٧٥].

قال ابن العربي: «وأما قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلِيَّتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢]، الآية، فإن ذلك عام في النصرة والميراث، فإن من كان مقيماً بمكة على إيمانه لم يكن ذلك معتدلاً به، ولا مثاباً عليه حتى يهاجر، ثم نسخ الله ذلك بفتح مكة والميراث بالقرابة، سواء كان الوارث في دار الحرب أو في دار الإسلام لسقوط اعتبار الهجرة بالسنة»^(١).

فالعبرة إذن بوصف الإسلام دون اعتبار آخر... وبذلك يكون اختلاف الدارين بين المسلمين لا يؤثر في حكم الميراث وفي غيره، وأن المسلم من أهل دار الإسلام حيثما كان^(٢).

يقول أبو زهرة: «المسلم رعية إسلامية أينما كان موطنه؛ فالسيادة الإسلامية على المسلم في كل مكان، وذلك لأن ولاية المسلم لا تكون لغير المسلم، وإذا كان المسلم متممياً للدولة غير الإسلامية فذلك لا ينفي سيادة الدولة الإسلامية، أيّا كان موطنه»^(٣).

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٨٨٧).

(٢) ينظر: اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، إسماعيل لطفي فطاني ص ٣١٥، ٣١٦.

(٣) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام، أبو زهرة ص ٦٣.

إذن فالمسلم أينما كان هو رعية إسلامية تثبت له حقوق الأخوة في الإسلام
ويترتب عليه كذلك التزامه بالتكاليف.

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وما ورد عليها من اعتراضات
ومناقشات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو القول الثاني: إن المسلمين كلهم أمة
واحدة، مهما تباعدت بينهم المسافات، واختلفت الأوطان؛ كما نص على ذلك
القرآن الكريم، وسنة الرسول الأمين ﷺ.

فيكون المسلم الذي يعيش خارج الدولة الإسلامية عضواً في الأمة
الإسلامية، وتجري عليه أحكام الإسلام، ويجب عليه أن يساعد الإسلام
والمسلمين، قدر استطاعته وإمكاناته.

كما يحق له في أي وقت يريد أن يدخل دار الإسلام، ويأخذ جنسيتها، التي هو يحملها
في حقيقة الأمر باعتباره مسلماً متممياً لأمة الإسلام، ولا يجوز لأحد أن يمنعه.
ويبقى أمر بقاءه وإقامته في دار الكفر، أو حمله لجنسيتها- على القول بجواز
ذلك- يبقى ذلك مرتبطاً بما يترتب عليه من مصالح أو مفسد له وللإسلام
والمسلمين، وبالشروط التي اشترطها من أجاز ذلك^(١).

أقول: كان هذا مقتضى أدلة الفريقين، وما ورد عليها من مناقشات

(١) ينظر في هذه المسألة: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (٢/٧٠٧)، والهجرة
إلى بلاد غير المسلمين، عماد بن عامر، ص ١٠٩ وما بعدها، وص ٢٦٧ وما بعدها، والجنسية
والتجنس وأحكامها في الفقه الإسلامي، د. سميح عواد الحسن ص ١٧٩ وما بعدها، وص ٢٣٥
وما بعدها، والأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبولياك
ص ٤٧ وما بعدها، وص ٧٦ وما بعدها.



واعترضات - لكن هذا إنما يصح في واقع آخر غير الذي تحياه الأمة، وإنما يكون في ظل خلافة إسلامية تحمل همّ المسلمين في كل مكان وفي أي مكان، وينعم كل مسلم بحمايتها ورعايتها، ويخضع لسلطانها وسيادتها.

أما في ظل هذا الواقع الأليم الذي تعيشه الأمة بعد سقوط الخلافة؛ فإن المتأمل في آراء الفريقين وأدلتهم؛ يجد أنه لا يمكن أن يسلم لأحد الفريقين بالصواب المطلق؛ خاصة فيما يتعلق بالمسلمين المقيمين في ديار الكفر في عصرنا الحالي؛ فهم مسلمون في أغلبهم من مواطني دولهم غير المسلمة؛ أي من رعاياها.

فعلى الرأي الأول^(١): فهم وفق ما تعنيه كلمة (رعية)؛ ليسوا من رعايا الدولة الإسلامية.

ثم أين هي هذه الدولة الإسلامية - دار الإسلام - الموحدة التي ستشملهم بولايتها ورعايتها، أو حتى مجرد أن تفكر في محتهم ومشاكلهم وقضاياهم؟! فلا شك أن هذا يبدو مجانبًا لحقيقة الواقع الماثل للعيان، لكن وفي نفس

(١) ويمكن أن يفهم مراد أصحاب القول الأول على أنهم قصدوا بذلك الناحية السياسية فقط؛ إذ إنهم متفقون على وحدة الأمة، ومرجعية العقيدة، التي تهيم على المسلمين جميعًا وتجمع بينهم، مهما تعددت لغاتهم، أو تنوعت أجناسهم، أو تباعدت أوطانهم. فعندهم أن انتساب المسلم إلى الأمة الإسلامية يعتبر من قبيل الروابط الاجتماعية لا السياسية.

ولاشك أن الانتساب إلى الدولة في الإسلام بمفهومها العقيدي والاجتماعي والسياسي هو مما أمرت به الشريعة الإسلامية؛ إذ إن كثيرًا من أحكام الإسلام وشرائعه لا مجال لتطبيقها إلا من خلال ذلك الكيان.

والارتباط بهذا الكيان السياسي هو الذي يمنح التابعة الإسلامية للمسلم، بغض النظر عن مكان ولادته أو وطنه الأصلي، ومن لم يرتبط بهذا الكيان؛ فإنه لا يكون من حملة تلك التابعة الإسلامية، حتى لو كان مسلمًا، مادام أثر الارتباط بدولة أخرى، لكنه يبقى مرتبطًا بالمسلمين كأمة ارتباطًا اجتماعيًا ودينيًا؛ فيكون أحيانًا في العقيدة، أجنبيًا في التابعة. ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبوليك ص ١٥٧-١٥٨.

الوقت لا يمكن أن نسلّم للفريق الأول بأن المسلم بدولة غير مسلمة يكون في حلٍّ من التزاماته الدينية والأخلاقية.

وتبقى الرابطة التي تربط المسلمين في الدولة المسلمة بالأقليات المسلمة هي: رابطة دينية اجتماعية، وليست رابطة سياسية بمعنى المواطنة أو التبعية، يقول المودودي بشأن الجزء الثاني من آية [الأنفال: ٧٢] أنه: «يوضح دخولهم في دائرة الأخوة الدينية، على الرغم من خروجهم من نطاق الولاية السياسية»^(١).

فالولاية للمسلمين ثابتة بقوله سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، غير أن المسلمين الذين تجمعهم دار الإسلام تثبت لهم الولاية المطلقة باعتبارهم رعايا دار واحدة، وإن لم تكن دولة واحدة كما هو الحال الآن، أما العلاقة بين الدول المسلمة والأقليات المسلمة فهي ولاية جزئية تثبت بحق الأخوة الدينية^(٢).

وأخيراً؛ فإن كون الأقليات المسلمة من رعايا دول غير مسلمة لا يقتضي التقليل من شأنهم، بل بالعكس؛ فالدور الكبير الذي يقومون به سواء للحفاظ على عقيدتهم وهويتهم وكرامتهم، أو فيما يتعلق بدورهم في الدعوة الإسلامية مهم جداً، كما أن التضحيات التي يقدمونها في مرات كثيرة، تضحيات عظيمة تفوق تضحيات المسلمين في الدولة المسلمة - أحياناً -، خاصة وأنهم يمثلون الخطوط الأمامية للمسلمين؛ لذلك فهم يتعرضون لكثير من الصدمات والاضطهاد والتشويه الذي يسهم في زيادة مشاعر العداء ضدهم.

(١) ينظر: الحكومة الإسلامية ص ٢٠٩.

(٢) ينظر: الأساس في التفسير، سعيد حوى (٤/٢٢٠٣).



وعليه فالدول المسلمة الآن تترتب عليها واجبات تجاه الأقليات المسلمة؛ لأنها في الخطوط الأمامية من المواجهة، ولأن أوضاعها أكثر حساسية والتحديات أمامها مضاعفة، لذلك يجب على المسلمين حكومات وشعوباً نصرتهم وتقديم يد العون لهم.

وثم أمر آخر في هذه المسألة لا ينبغي إغفاله، وهو أهمية التفريق بين حالتين: الحال الأولى: إذا كانت إقامة المسلمين في تلك البلاد اختيارية منهم، مع قدرتهم على الهجرة منها إلى بلاد المسلمين.

الحال الثانية: أن تكون إقامتهم تلك اضطرارية، وكانوا مجبرين على ذلك؛ إما قهراً من تلك الدول وقوانينها الظالمة، وإما لتعذر انتقالهم إلى بلاد المسلمين بسبب رفض تلك الدول لاستقبالهم.

ويشهد لذلك التفريق أن الله ﷻ استثنى طائفة المستضعفين المكرهين، العاجزين عن الانتقال إلى دار الإسلام، من الوعيد على ترك الهجرة؛ فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا قَالُوا لَيْتَ كُنَّا نَدْرِي مَا بَدَّلَ اللَّهُ بِكُم مِّن دِينٍ وَلَا يَسْتَبِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۝٩٨﴾ ﴿فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَن يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: ٩٧-٩٩].

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: «نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ عَامَّةً فِي كُلِّ مَنْ أَقَامَ بَيْنَ ظَهْرَانِي الْمُشْرِكِينَ وَهُوَ قَادِرٌ عَلَى الْهَجْرَةِ، وَلَيْسَ مُتَمَكِّنًا مِنْ إِقَامَةِ الدِّينِ، فَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُرْتَكِبٌ حَرَامًا بِالْإِجْمَاعِ، وَيَنْصُ هَذِهِ الْآيَةُ؛ حَيْثُ يَقُولُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ﴾ أَي: بِتَرْكِ الْهَجْرَةِ.

﴿قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ﴾ أَي: لِمَ مَكَثْتُمْ هَاهُنَا وَتَرَكْتُمُ الْهَجْرَةَ؟ ﴿قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي

الْأَرْضِ ﴿ أَيْ: لَا تَقْدِرُ عَلَى الْخُرُوجِ مِنَ الْبَلَدِ، وَلَا الذَّهَابِ فِي الْأَرْضِ ﴾ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَاوَهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿ ... وَقَوْلُهُ: ﴿ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴾ هَذَا عُدْرٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى هُوَ لَاءٌ فِي تَرْكِ الْهَجْرَةِ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى التَّخْلُصِ مِنْ أَيْدِي الْمُشْرِكِينَ، وَلَوْ قَدَرُوا مَا عَرَفُوا يَسْلُكُونَ الطَّرِيقَ، وَهَذَا قَالَ: ﴿ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴾ قَالَ مُجَاهِدٌ وَعِكْرِمَةُ، وَالسُّدِّيُّ: يَعْنِي طَرِيقًا. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾ أَيْ: يَتَجَاوَزُ عَنْهُمْ بِتَرْكِ الْهَجْرَةِ، وَعَسَى مِنَ اللَّهِ مُوجِبَةً ^(١).

ومما لا شك فيه أنه لا ينبغي إغفال هذا التفصيل وذلك التفريق بين الحالتين، عند النظر إلى طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية وبين هؤلاء الأفراد، وتلك الأقليات، المقيمة في الدول غير الإسلامية، والله أعلم.

الفرع الثاني: واجبات الدولة الإسلامية نحو الأقليات المسلمة:

- المسألة الأولى: نصرة الأقليات المسلمة وقت السلم.

النصرة واجب إيماني أخوي على كل مسلم لأخيه المسلم، مهما كان جنسه أو لونه، وبأي أرض حلّ، ينصره بنفسه وماله والذّبّ عن عرضه وكرامته، يقول الرسول ﷺ: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى» ^(٢).

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٨٩-٣٩٠).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم (٨/ ١٠) ح (٦٠١١)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاضدهم (٤/ ١٩٩٩) ح (٢٥٨٦)، من حديث النعمان بن بشير.



وقال النبي ﷺ: «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا» وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ^(١).

وقد جاء الوعيد لمن يتخلى عن عون المسلم؛ حيث ورد عنه ﷺ أنه قال: «ما من امرئ يخذل امرءًا مسلمًا في مَوْطِنٍ يُنْتَقَصُ فِيهِ مِنْ عِرْضِهِ، وَيُتْهَكُّ فِيهِ مِنْ حُرْمَتِهِ، إِلَّا خَذَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي مَوْطِنٍ يُحِبُّ فِيهِ نَصْرَتَهُ، وَمَا مِنْ أَحَدٍ يَنْصُرُ مُسْلِمًا فِي مَوْطِنٍ يُنْتَقَصُ فِيهِ مِنْ عِرْضِهِ، وَيُتْهَكُّ فِيهِ مِنْ حُرْمَتِهِ، إِلَّا نَصَرَهُ اللَّهُ فِي مَوْطِنٍ يُحِبُّ فِيهِ نَصْرَتَهُ»^(٢).

وقد أثنى الله سبحانه وتعالى على الأنصار في نصرتهم للمهاجرين فقال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٧٤].

وقد أمر الرسول ﷺ بنصرة المسلمين لبعضهم البعض فقال: «انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا»^(٣)، فأما نصرته إذا كان مظلومًا فظاهرة، أما إذا كان ظالمًا فتكون نصرته برده عن عدوانه وظلمه للآخرين.

(١) أخرجه البخاري (٤٨١)، ومسلم (١٠٢٣)، وتقدم تخريجه ص ٦١٤.

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٢٦/٢٨٨)، وأبو داود، كتاب السنة، باب من رد عن مسلم غيبة

(٤/٢٧١) ح (٤٨٨٤)، والبيهقي في شعب الإيمان، باب في التعاون على البر والتقوى

(٦/١١٠) ح (٧٦٣٢)، والطبراني في الكبير (٥/١٠٥) ح (٤٧٣٥)، وفي الأوسط (٨/٢٨٢)

ح (٨٦٤٢)، من حديث جابر بن عبد الله، وأبي أيوب الأنصاري، وقال الهيثمي في المجمع

(٧/٢٦٧): رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ، وَإِسْنَادُهُ حَسَنٌ. وحسنه الألباني في صحيح الجامع

(٥٦٩٠)، وينظر أيضًا: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (١٤/٨٦١-٨٦٥).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المظالم والغصب، باب أعن أخاك ظالمًا أو مظلومًا (٣/١٢٨)

ح (٢٤٤٣) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وقال أيضًا: «المُسْلِمُ أَخُو المُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ، مَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً، فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ بِهَا كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(١).

ولو تتبعنا النصوص الدالة على هذه المعاني والأحكام لما وسع المقام، والذي يهم هنا: أن نصرة المسلم لأخيه المسلم تدل على حبه له كحبه لنفسه وأكثر، وإذا كانت عقيدة المسلم صافية فإنه سيحسن ويتفاعل بالتأكيد مع ما يلزم بإخوانه أينما كانوا؛ فالمسلم يعيش لنفسه ولغيره.

وبذلك يتأكد وجوب مساعدة ونصرة الأقليات المسلمة، خاصة في الوقت الحاضر؛ إذ تتيح القوانين والمواثيق الدولية والعلاقات الدبلوماسية^(٢) فرصة تقديم كل أنواع الدعم والمساعدة، خاصة بالنسبة للدول المنفتحة على الأقليات، والتي تقبل التعدد والتنوع.

كما لا يمنع تشدد بعض الدول في منح بعض التسهيلات لمساعدة الأقليات وذلك باستنفاد كل الوسائل الدبلوماسية والإغراءات المادية والسياسية؛ لتتمكن

(١) أخرجه البخاري (٢٣١٠)، ومسلم، من حديث عبد الله بن عمر، وتقدم تحريجه ص ٦١٤.
(٢) أعلن ميثاق الأمم المتحدة في ديباجته عن إيمان الدول بما للفرد من حقوق أساسية، وما للإنسان من قدر يجب مراعاته، ثم نص في مادته الأولى (الفقرة الثالثة) على واجب الهيئة الدولية في العمل على تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعًا بلا تمييز، وقد تكرر ذلك بالإشارة إليه في عدة مواضع. وقد أقرت الجمعية العامة في دورتها الإحدى والعشرين بتاريخ ١٦ ديسمبر سنة ١٩٩٦م، مشروع اتفاقيتين قامت لجنة حقوق الإنسان بإعدادهما خلال عشر سنوات، تحت اسم: العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والعهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ينظر: القانون الدولي العام لأبي هيف ص ٢٨١-٢٨٦، والقانون بين الأمم (١/٢٠٠-٢٠٥)، جيرهارد فان غلان، تعريب عباس العمر، طبعة دار الجيل-بيروت.



بواسطتها من التوجه نحو مساعدة الأقليات المسلمة.

وتتعدد أوجه المساعدة التي يمكن أن تقدمها الدول المسلمة وقت السلم أو في الظروف العادية، ومن بينها^(١):

١ - تدعيم الأقليات المسلمة في ميدان التعليم الديني؛ وذلك بإنشاء مراكز لتحفيظ القرآن الكريم، ودعم بناء المدارس الإسلامية التي تتماشى مع واقع المجتمع، خاصة بالمناطق النائية والقرى التي ينتشر فيها المسلمون بكثرة^(٢)، ونشر اللغة العربية بينهم لأن اللغة وسيلة هامة للاحتفاظ بالكيان الإسلامي للأقلية، ووسيلة لوقف والحد من تدهور الأصالة الثقافية للمسلمين.

٢ - بناء وتدعيم المراكز الإسلامية لتكون وسيلة بديلة عن المراكز التنصيرية، لكي تقدم الخدمات اللازمة للمسلمين، على أن لا تقل في أنواع الخدمات التي تقدمها وفي مستواها عن مثيلاتها من المراكز غير الإسلامية، وبالتالي تخفف من ضغط الإغراءات التي تقدمها للمحتاجين والمحرومين^(٣).

٣ - تدعيم التعليم العالي للأقليات المسلمة، وذلك برفع نسبة المنح التي تقدم

(١) ينظر: توصيات المؤتمر العالمي السادس للأقليات المسلمة في العالم، الذي عقد بمدينة الرياض بالملكة العربية السعودية في الفترة من ١٢-١٧ جمادى الأولى ١٤٠٦ هـ الموافق للفترة من ٢٢-٢٧ يناير ١٩٨٦ م، ندوة الأقليات المسلمة (٣/ ١٣٨٦-١٣٩٨)، والأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبولياك ص ١٦٢، والعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، «دراسة مقارنة»، د. سعيد عبد الله حارب المهيري ص ١٣٣-١٣٧، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١- ١٤١٦ هـ- ١٩٩٥ م.

(٢) ينظر: دور المساجد والمراكز الإسلامية في مجتمع الأقلية المسلمة، د. محمود مصطفى حلاوي، ندوة الأقليات المسلمة في العالم (١/ ٣٣٠).

(٣) ينظر: محنة الأقليات المسلمة والواجب نحوها، صابر طعيمة ص ٢٥٣، طبعة دار الجيل-بيروت، ط ١٩٨٨ م.

لأبناء الأقليات المسلمة؛ ليتمكنوا من تحصيل أكبر للعلوم الشرعية منها والتقنية، والأخيرة قد تكون في بعض الدول حكراً على أبناء الأغلبية كسياسة تعتمدها الدولة، أو نظراً لارتفاع تكاليف الدراسة التي يجعل المسلمين يعزفون عنها.

٤- إنشاء الجامعات الإسلامية، أو دعم الموجود منها بالمعدات والمختصين والدعم المالي، على أن تخضع هذه الخطوة لدراسة بعيدة المدى من حيث المناهج التعليمية أو التوجه العام للجامعة، لمجابهة التحديات الحضارية المفروضة عليها في بيئتها، ولا سيما إذا كانت بيئة متخلفة أو تحجر على الحريات^(١).

٥- الاهتمام الإعلامي بالأقليات المسلمة من خلال تغطية أخبارها وقضاياها ومشكلاتها، وعرضها على الرأي العام المحلي والعالمي، والتصدي للشبه والانتهاكات الموجهة إليهم، على أن تتعدد الوسائل لتشمل الإذاعات والقنوات التلفزيونية والمجلات والإنترنت.

ولا ينبغي قصر استخدام تلك الوسائل في الدفاع عن الأقليات فحسب؛ بل توجه لتفيدهم في حياتهم الدنيوية والدينية؛ بأن تعلمهم وتوعيمهم^(٢).

٦- من خلال العلاقات الدبلوماسية، والمصالح المتبادلة؛ فعلى الدول المسلمة أن تتوسط في السماح للمسلمين ببناء المساجد أو زيادة عددها على أن لا تكون بشكل المساجد التقليدية من حيث الدور، وكذلك السماح للمسلمين بإعلان دعوتهم وممارسة مقتضيات عقيدتهم بحرية، وفق ما تتيحه أنظمة وقوانين تلك

(١) ينظر: محنة الأقليات المسلمة ص ٢٥٢.

(٢) ينظر: خطط وبرامج للأقليات المسلمة في العالم، الهادي بخاري علي، ندوة الأقليات المسلمة (١/٣٥٦).



الدول، ووفق المواثيق والمعاهدات الدولية الخاصة بحقوق الأقليات ^(١).

٧- من الناحية الاقتصادية، وبما أن الله تعالى أنعم على بعض الدول المسلمة خاصة الدول البترولية ^(٢)؛ فهذا يفرض عليهم مساندة إخوانهم بالدول الفقيرة وحتى بالدول الغنية؛ لأن الأوضاع الاقتصادية للأقليات المسلمة عمومًا سيئة ومزرية، وتكون هذه المساعدة ببناء المستشفيات والتكفل بمستلزماتها، وإنشاء دور للرعاية الاجتماعية المختلفة؛ كدور رعاية الأيتام خاصة أيتام الحروب التي تُشن ضد المسلمين كما حصل في البوسنة والهرسك، أو إنشاء مراكز لاستقبال اللاجئين وتقديم المساعدة المادية والنفسية لهم.

٨- تدعيم الأقليات المسلمة بإنشاء مشاريع اقتصادية متعددة، خاصة وأن كثيرًا من الدول تدعم حرية الاستثمار، أو تتوفر فيها فرص كبيرة للاستثمار، فماذا يمنع المسلمين لإنشاء مشاريع إنمائية في الأماكن والأقليات التي تتركز فيها نسب معتبرة من المسلمين، ونجد أن بعض الدول ترحب بذلك لتساعد بطريقة غير مباشرة في مساعدة اقتصادها، وفك أزمة البطالة والفقر للمسلمين بها، وتتعدد صور هذا الدعم بحيث لا يمكن حصر صورة في مجال واحد، وأصحاب المجال أدري بما يمكن تقديمه والطريقة التي يقدم بها.

تتعدد أنماط مساعدة الأقليات المسلمة، ولا يسع المجال لذكرها؛ فهي أوسع من أن تحدد، وجميع الطرق مفتوحة أمام المسلمين دولاً وشعوباً ومنظمات، فقط ما

(١) ينظر: حماية الأقليات في الفكر الإسلامي والقانون الدولي، د. صلاح عبد البديع شلبي ص ٢٧٩-٢٩٩، بحث نشرته مجلة كلية الشريعة والقانون بدمنهور، ط ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

(٢) بدلاً من توجيه ذلك الدعم إلى حداثق الحيوان في الغرب، أو رعاية بعض الأندية الرياضية في الغرب والشرق بمئات الملايين من الدولارات والريالات؟!



ينقص هو الإرادة الفعلية للقيام بذلك، بل إن «مجرد التمثيل الدبلوماسي يخفف من حدة الهجوم على الأقليات المسلمة»^(١).

«إن لجماعات الأقليات المسلمة علينا حقوقاً ذات شعب ثلاث: حق الأخوة، وحق التساند، وحق التداعي... لذا فهم الأخ البعيد القريب، والسند القليل الكثير، والعصء الغائب الحاضر، فهو في الهامش هناك ولكنه بالقلب موصول مهما بعدت بيننا الشقة، وإن هذا الحق للأقليات المسلمة ليلقي علينا مسؤولية ذات شعب ثلاث كذلك؛ فحق الأخوة مسؤولية الاقتراب، وحق التساند مسؤولية الفهم، وحق التداعي مسؤولية الرعاية»^(٢).

المسألة الثانية: نصرة الأقليات المسلمة وقت الحرب:

إذا ما تعرض المسلمون المقيمون في دار الكفر - وهم ما يطلق عليهم الأقليات المسلمة - إلى الاعتداء من طرف الدولة التي تنضوي تحتها، سواء من حكومة الدولة، أو من شعبها، أو من الجماعات العنصرية والمتعصبة، المسلحة أحياناً أو غالباً، أو من قبل دولة أخرى غير التي يقيمون فيها؛ فما الذي يجب على المسلمين - دولاً ومنظمات وشعوباً^(٣) - فعله، ماذا يلزمها من حق النصرة لهؤلاء المسلمين وتلك الأقليات؟

يمكن التفريق بين حالتين في نصرة الأقليات المسلمة في مثل هذه الظروف:

-
- (١) ينظر: خطط وبرامج للأقليات المسلمة، ندوة الأقليات المسلمة (١/ ٣٥٥).
 - (٢) ينظر: الدراسات النفسية والاجتماعية للأقليات المسلمة، سيد أحمد عثمان، ندوة الأقليات المسلمة (١/ ٤١٦).
 - (٣) مما لا شك فيه أن ما يتأتى ويتاح فعله للدول كحكومات أكثر مما يتأتى للشعوب المغلوبة على أمرها.



الحال الأولى: عدم وجود معاهدة بين الدول المسلمة والدولة غير المسلمة المعتدية:

إذا حدث هذا الاعتداء على هؤلاء المسلمين، وليس بين المعتدي والدولة الإسلامية عهد، فيجب على الدولة الإسلامية أن تنصر هؤلاء المسلمين، بكل أنواع النصرة، ولو أدى ذلك إلى نشوب الحرب بين المعتدي والدولة الإسلامية، ومن أدلة ذلك:

١- قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَدَّعِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ يريد: إن دعوا هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا من أرض الحرب عونكم بنفير أو مال لاستنقاذهم، فأعينوهم؛ فذلك فرض عليكم فلا تخذلوهم، إلا أن يستنصروكم على قوم كفار بينكم وبينهم ميثاق، فلا تنصروهم عليهم، ولا تنقضوا العهد حتى تتم مدته»^(١).
لكن لو كان هؤلاء المؤمنون، الذين لم يهاجروا مستضعفين، واعتدى عليهم الكفار، فإنه تجب النصرة حينئذ؛ لأن اعتداء أولئك على هؤلاء المستضعفين ناقض للعهد، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ [النساء: ٧٥]^(٢).

قال ابن العربي: «إلا أن يكونوا أسراء مستضعفين؛ فإن الولاية معهم قائمة، والنصرة لهم واجبة بالبدن بالأبقي من أعين تطرف حتى نخرج إلى استنقاذهم إن

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٨/ ٣٧)، وينظر أيضًا: المحرر الوجيز (٨/ ١٢٠).

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي ص ١٥٢.



كان عددنا يحتمل ذلك، أو نبذل جميع أموالنا في استخراجهم، حتى لا يبقى لأحد درهم. كذلك قال مالك وجميع العلماء.

فإننا لله وإنا إليه راجعون على ما حلَّ بالخلق في تركهم إخوانهم في أسر العدو، وبأيديهم خزائن الأموال وفضول الأحوال والعدة والعدد، والقوة والجلد»^(١).

٢- قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥].

يقول القرطبي: «حُضَّ على الجهاد وهو يتضمن تخليص المستضعفين من أيدي الكفرة المشركين الذين يسومونهم سوء العذاب ويفتنونهم عن الدين، فأوجب الله تعالى الجهاد لإعلاء كلمته وإظهار دينه واستنقاذ المؤمنين الضعفاء من عباده»^(٢).

ويقول الرازي: «ومعناه إنه لا عذر لكم في ترك المقاتلة، وقد بلغ حال المستضعفين من الرجال والنساء والولدان من المسلمين ما بلغ في الضعف، فهذا حث شديد على القتال، وبيان العلة التي من أجلها صار القتال واجباً، وهو ما في القتال من تخليص هؤلاء المؤمنين من أيدي الكفرة»^(٣).

وجاء في تفسير القاسمي: «تدل الآية على لزوم استنقاذ المسلم من أيدي الكفار، ويأتي مثل هذا استنقاذه من كل مضرة من ظالم أو لص وغير ذلك»^(٤).

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٤٤٠).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٢٧٩).

(٣) ينظر: تفسير الرازي (٥/ ١٨٧).

(٤) ينظر: تفسير القاسمي (٥/ ٣٠٩).



ويقول سيد قطب: «وكيف تقعدون عن القتال في سبيل الله، واستنقاذ هؤلاء المستضعفين من الرجال والنساء والولدان؟ هؤلاء الذين ترسم صورهم في مشهد مثير لحماية المسلم وكرامة المؤمن، ولعاطفة الرحمة الإنسانية على الإطلاق؟!»^(١).

ويقول في موضع آخر: «إن هذه القرية الظالم أهلها، التي يعدها الإسلام في موضعها ذاك دار حرب، يجب أن يقاتل المسلمون لإنقاذ المسلمين المستضعفين منها»^(٢).

يقول الدكتور عارف أبو عبيد - مبيّنًا السبب الرابع للقتال، في معرض حديثه عن أسباب القتال في الإسلام -: «...رابعًا: حماية الأقليات المسلمة التي تعيش خارج حدود الإسلام، ولا يقتصر الجهاد على الدفاع عن العقيدة في مركزها وهي ديار الإسلام، بل يتجاوز هذا الحصن إلى حماية المسلمين من اضطهاد المشركين لهم أو إكراههم على ترك دينهم.

فإذا وقع على المسلمين خارج ديار الإسلام ظلم؛ فيجب على المسلمين أن يهبوا لنجدتهم والدفاع عنهم، ولا يجوز أن يتركوهم ليقاسوا أنواعًا من الضيم أو الذل أو الهوان والضياع ينزله بهم أعداء الإسلام.

قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥]...»^(٣).

(١) ينظر: في ظلال القرآن، سيد قطب (٢/ ٧٠٨).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٢/ ٧٠٨).

(٣) ينظر: العلاقات الخارجية في دولة الخلافة، د. عارف خليل أبو عيد ص ١٣٤-١٣٥.



٣- قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿فَقَتِّلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ﴾ [النساء: ٨٤].

«بمعنى لا تدع الجهاد والاستنصار عليهم للمستضعفين من المؤمنين ولو وحدك... ولهذا ينبغي لكل مؤمن أن يجاهد ولو وحده»^(١).

قال البغوي «أي: لا تدع جهاد العدو والانتصار للمستضعفين من المؤمنين ولو وحدك»^(٢).

ويدل على ذلك أيضًا أن هرقل ملك الروم أمر بقتل من أسلم من أهل الشام، ولذلك أرسل النبي ﷺ جيوشه لقتال الروم في الشام، وجهاز وهو في مرض الموت جيشًا فيه وزيراه أبو بكر وعمر^(٣).

حيث لم يكن حينئذ أي صلح بين الروم والرسول ﷺ، وسمع الرسول ﷺ بما ينوي أن يفعله هرقل فبادره بجيشه بلا تردد.

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: «فلهم [الأقليات المسلمة] حق المعاونة والمعاوضة.. وعلينا مناصرة المستضعفين والمضطهدين منهم بكل ما نستطيع من قوة، ولو أدى ذلك إلى حمل السلاح لإنقاذهم من طغيان الكفرة وعدوان الفجرة»^(٤).

ومما سبق نرى أن على الدولة الإسلامية أن تبادر بإنقاذ هؤلاء المسلمين من أيدي المعتدين عليهم بدون تردد؛ لأن ذلك واجب عليها كما سبق.

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٥/٢٩٣)، وينظر: تفسير البغوي (٢/١١٦)، والتفسير الكبير (١٠/١٦٢).

(٢) ينظر: تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، الحسين بن مسعود الفراء البغوي (٢/٢٥٥).

(٣) ينظر: العلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة ص ٥٠.

(٤) ينظر: الحل الإسلامي فريضة وضرورة، يوسف القرضاوي ص ٨٠، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١٤٤-١٤١٤ هـ-١٩٩٤ م.



أما إذا كانت الدولة الإسلامية عاجزة عن أن تمد لهم العون والنصرة، فيجب عليها أن تذلل لهم كل عقبة مادية أو معنوية تعترض طريق هجرتهم إلى الدولة الإسلامية، إذا كانت تخاف عليهم من إبادةهم واستبدادهم^(١).

وهذا النصر للمسلمين في دار الكفر لا يعتبر تدخلاً في شؤون الغير؛ لأن التدخل مشروع حتى في القانون الدولي لإحقاق الحق، وإزهاق الباطل، وهو مشروع أيضاً دفاعاً عن الإنسانية، في حال اضطهاد دولة للأقليات من رعاياها^(٢).

ومما سبق يتبين أن على الدول المسلمة أن تسعى بالتدخل المباشر، وبجدية تامة لإنقاذ المسلمين المضطهدين، الذين يتعرضون للقتل والتشريد، وأن تنصرهم عسكرياً ومادياً، وإن لم تتمكن من ذلك بسبب فقرها أو عجزها؛ إما خوفاً من اعتداء تلك الدولة عليها، أو من الضغوط الدولية، فعليها أن تخلي السبيل للمسلمين ليقوموا بهذا الواجب حسب قدرتهم واستطاعتهم، وإن تعذر ذلك فعليها أن لا تدخر أي جهد من أجل مساعدتهم بتقديم التظلم لدى الهيئات الدولية المعنية.

وهذا هو حال كثير بل كل الدول المسلمة في عصرنا، كما أنها جميعاً تشترك بمعاهدات دولية مع غيرها، كما أن انضواءها تحت مظلة الأمم المتحدة باعتبارها هيئة عالمية يجعلها مقيدة ومكبلة بما اصطلح عليه ب (الشرعية الدولية) التي تمنع

(١) ينظر: أسس العلاقات الدولية في الإسلام ص ٥٩، ٦٠، نقلاً عن الأحكام السياسية للأقليات المسلمة لتوبوليك ص ١٦٤.

(٢) ينظر: نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية، د. إسماعيل أبو شريعة ص ٣٦، مكتبة الفلاح - الكويت، ط ١ - ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ومنهج الإسلام في الحرب والسلام، عثمان ضميرية ص ١٢٨، دار الأرقم - الكويت، ط ١ - ١٤٠٢ هـ، والقانون الدولي العام، د. علي أبو هيف ص ٢٠٦، والعلاقات الخارجية في دولة الخلافة، د. عارف خليل أبو عيد ص ١٣٥، والعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، د. سعيد المهيري ص ١٣١ - ١٣٣.



تدخل الدول في الشؤون الداخلية للدول الأخرى - خاصة إذا كان المصهدون فيها من المسلمين -.

ورغم كل هذا فإنه يمكننا القول: إن الدولة المسلمة إذا لم تربط بينها وبين دولة أخرى غير مسلمة معاهدة؛ فيحق لها؛ بل يجب عليها التدخل لاستنقاذ المسلمين المستضعفين المضطهدين، لكن تدخلها هذا مقرون بشروط:

١ - أن يطلب المسلمون المعتدى عليهم النصرة من الدولة الإسلامية؛ لأنهم أقدروا على تقدير الظروف، وخطورة ما يقع عليهم من ظلم واعتداء، وعلى الدولة الإسلامية أن تضغط على تلك الدولة بكل الوسائل لترفع الظلم والمعاناة عن هؤلاء المسلمين^(١).

٢ - أن يكون الموضوع الذي طلبوا نصرته في موضوعاً دينياً؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسْتَضْرُّوكُمْ فِي الَّذِيْنَ فَعَلَيْكُمْمُ النَّصْرُ﴾ [الأنفال: ٧٢]، وهنا تظهر الحكمة الإلهية؛ حيث لا يضطهد المسلمون غالباً إلا في دينهم وبسبب دينهم؛ لأن الدين عند المسلمين يشمل جميع نواحي الحياة، والمسلمون لذلك يتعرضون لهذا الاضطهاد.

أما إذا استنصروا الدولة الإسلامية، لأجل أمور غير دينية كالأمور المحرمة، فلا يجوز نصرته على ذلك، من مثل افتتاح محلات الخمر، أو النوادي الرقصية والموسيقية، ونحو ذلك^(٢).

٣ - أن لا تكون بين الدولتين معاهدة دولية، أو ميثاق يمنعها من التدخل في

(١) ينظر: العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، د. سعيد المهيري ص ١٣٣، والأحكام السياسية للأقليات المسلمة لتوبولياك ص ١٦٥.

(٢) ينظر: العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، د. سعيد المهيري ص ١٣٣، والأحكام السياسية للأقليات المسلمة لتوبولياك ص ١٦٥.



شؤون بعضها أو من تدخل الدولة المسلمة لحماية الأقلية المسلمة^(١).

٤ - أن لا تكون مصلحة ترك نصرمة المسلمين في دار الكفر أرجح من مصلحة نصرمة المسلمين في ديار الإسلام نفسها، والدليل على ذلك صلح الحديبية، الذي ترتب عليه ترك نصرمة المستضعفين في مكة حسب النظرة الأولى، ولكن الرسول ﷺ كان يهدف من وراء ذلك الصلح إلى أن يجيد مكة في الصراع الدائر بين دار الإسلام وبين المشركين الآخرين، ويهود الجزيرة العربية، حتى إذا انتهت معهم التفت حيثئذ إلى مكة التي تبقى في هذه الحالة وحيدة في هذا الصراع مع الإسلام^(٢).

الحال الثانية: وجود معاهدة بين الدول المسلمة وبين الدولة غير المسلمة المعتدية:

في حالة تعرض الأقلية المسلمة للعدوان والاضطهاد، وكان بين الدولة التي تنضوي تحتها والدولة المسلمة التي تود مساعدتها ونصرتها معاهدة، فهل يجب على الدولة المسلمة نصرمة تلك الأقلية المسلمة عسكرياً بمقتضى رابط الإخوة الإسلامية؟

جاء النص القرآني - في هذه الحالة - واضح الدلالة؛ حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَدَّعٍ لِّمَنْ شَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

فجاء النص القرآني ليعين حكم هذه الحالة، كما قال ابن كثير في تفسيرها: «وإن استنصروكم هؤلاء الأعراب، الذين لم يهاجروا في قتال ديني على عدوهم فانصروهم، فإنه واجب عليكم نصرهم لأنهم إخوانكم في الدين، إلا أن يستنصروكم على قوم من الكفار بينكم وبينهم ميثاق؛ أي مهادنة إلى مدة، فلا تحفروا ذمتكم ولا تنقضوا

(١) ينظر: العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، سعيد عبد الله حارب المهيري ص ١٣٣.

(٢) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام (٣/ ٢٠٤)، والجهاد والقتال في السياسة الشرعية (١/ ٦٨٢ - ٦٨٤).



أيمانكم مع الذين عاهدتم. وهذا مروى عن ابن عباس رضي الله عنه ^(١).

لكن هل هذا حكم عام في نصرة كل مسلم، أو كل أقلية مسلمة أقامت في ديار الكفار، وسكنت بلادهم، أم أن الأمر يحتاج إلى تفصيل؛ من خلال النظر إلى جانب الاختيار والاضطرار إلى تلك الإقامة؟

وإذا كانت الآية لم تتعرض لهذا التفصيل، إلا أن لفظها مشعر بذلك؛ حيث إن ظاهر الآية يدل على أن ترك الهجرة إنما هو اختيارهم؛ ومن ثم علق حكم نفي الولاية عنهم حتى يهاجروا؛ فدل على أن بمقدورهم أن يتحولوا من تلك الدار إلى دار الإسلام؛ حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يهاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يهاجِرُوا﴾.

وتقدم الإشارة إلى ما يشهد لذلك التفريق؛ حيث إن الله تعالى استثنى طائفة المستضعفين المكرهين العاجزين عن الانتقال إلى دار الإسلام من الوعيد على ترك الهجرة؛ فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا قَالُوا لَيْتَ مَا وَنَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝١٧ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۝١٨ قَالُوا لَيْتَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا ۝١٩﴾ [النساء: ٩٧-٩٩].

وسبق نقل كلام ابن كثير في تفسير هذه الآية، في بيان قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾؛ حيث قال: «هَذَا عُذْرٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لَهُوَ لَا فِي تَرْكِ الْهَجْرَةِ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٣٥٣)، وينظر أيضًا: تفسير الطبري (٤/ ٦٨)، وتفسير القرطبي (٨/ ٥٧)، والمحرق الوجيز لابن عطية (٦/ ٣٩٠).



التَّخَلُّصِ مِنْ أَيْدِي الْمُشْرِكِينَ، وَلَوْ قَدَرُوا مَا عَرَفُوا يَسْلُكُونَ الطَّرِيقَ، وَهَذَا قَالَ: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ قَالَ مُجَاهِدٌ وَعَكْرِمَةُ، وَالسُّدِّيُّ: يَعْنِي طَرِيقًا. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفْوَاً غَفُوراً﴾ أَي: يَتَجَاوَزَ عَنْهُمْ بِتَرْكِ الْهَجْرَةِ، وَعَسَى مِنَ اللَّهِ مُوجِبَةً^(١).

وقال الإمام القرطبي: «قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ يريد: إن دعوا هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا من أرض الحرب عونكم بنفير أو مال لاستنقاذهم فأعينوهم فذلك فرض عليكم فلا تحذوهم، إلا أن يستنصروكم على قوم كفار بينكم وبينهم ميثاق فلا تنصروهم عليهم ولا تنقضوا العهد حتى تتم مدته»^(٢).

لكن لو كان هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا مستضعفين واعتدى عليهم الكفار، فإنه تجب النصره حينئذ؛ لأن اعتداء أولئك على هؤلاء المستضعفين ناقض للعهد كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ [النساء: ٧٥]^(٣).

وقال ابن العربي: «إلا أن يكونوا أسراء مستضعفين-يعني الذين لم يهاجروا واستنصروا-؛ فإن الولاية معهم قائمة، والنصرة لهم واجبة بالبدن بالألا يبقى منا عين تطرف حتى نخرج إلى استنقاذهم إن كان عدونا يحتمل ذلك، أو نبذل جميع أموالنا في استخراجهم، حتى لا يبقى لأحد درهم. كذلك قال مالك وجميع العلماء»^(٤).

ويمكن أن نلمس من خلال كلام الفقهاء في هذه المسألة التفريق بين حالتين:

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٨٩-٣٩٠)، وينظر ما تقدم ص ٧١٩.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (٨/ ٣٧)، وينظر: المحرر الوجيز (٨/ ١٢٠).

(٣) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي للطريقي ص ١٥٢.

(٤) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٤٤٠).

الحال الأولى: إذا كانت إقامة المسلمين في تلك البلاد اختيارية منهم، مع قدرتهم على الهجرة منها إلى بلاد المسلمين.

الحال الثانية: أن تكون إقامتهم تلك اضطرارية، وكانوا مجبرين على ذلك؛ إما قهراً من تلك الدول وقوانينها الظالمة، وإما لتعذر انتقالهم إلى بلاد المسلمين بسبب رفض تلك الدول لاستقبالهم.

فأما الحال الأولى: وهي التي فيها تكون إقامة المسلمين في تلك البلاد اختيارية منهم، مع قدرتهم على الهجرة منها إلى بلاد المسلمين؛ فهذه التي تناولتها أكثر نصوص الفقهاء والمفسرين الذين تعرضوا لتفسير هذه الآية.

يقول د. وهبة الزحيلي: «إن الولاية منقطعة بين أهل الدارين إلا في حالة واحدة ذكرها تعالى بقوله: ﴿وَإِنْ أَسْتَضْرُّوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ وهي مناصرتهم على الكفار إذا قاتلوهم أو اضطهدوهم لأجل دينهم، إلا إذا كان هؤلاء الكفار معاهدين فيجب الوفاء بعهدهم لأن الإسلام لا يبيح الغدر والخيانة بنقض العهود، وهذا أصل من أصول أحكام الإسلام وسياسته الخارجية العادلة الرفيعة المستوى»^(١).

لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل: ٩١].

ويقول المودودي بخصوص آية النصرة: «ثم ما لبثت أن أوضحت أن مساعدة أخوة الدين لا تقدم اعتباراً دون ضابط ولا رابط، وإنما يجب تقديمها في إطار المسؤوليات الأخلاقية والقوانين الدولية، وإن كانت بين الحكومة التي نالت

(١) ينظر: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د. وهبة الزحيلي (١٠/٨٣، ٨٤)، دار الفكر المعاصر - دمشق، ط ٢ - ١٤١٨ هـ.



هؤلاء المسلمين بالظلم وبين حكومة دار الإسلام موافق ومعااهدات، فلن تتمكن دار الإسلام من تقديم عون لهم يخالف المسؤوليات الأخلاقية^(١) والدولية^(٢).

ويضيف سعيد حوي في سياق تأكيد هذا: «أما الاعتداء على المسلم المقيم في دار الحرب [الكفر أولى] فلا يعتبر غدرًا أو نقضًا للمواثيق إلا إذا كان منصوبًا على ذلك ومن ثم فإننا لا ندخل معركة من أجله مع معاهدين بيتنا وبينهم ميثاق»^(٣).

وكما يظهر؛ فإن مسألة الولاية تطرح مرة أخرى، وكون الأقلية المسلمة من رعايا دولة غير مسلمة يجعل الولاية الكاملة أو المطلقة التي تثبت للمسلم بدولة المسلمين لا تشمل المسلم الذي يعد رعية دولة مخالفة.

ولانكاد نلمس فيها خلافًا بين الفقهاء والمفسرين؛ في أنه يجب على الدولة المسلمة حكومة وشعبًا نصره الأقلية المسلمة التي تتعرض للاضطهاد والقتل والإبادة، إلا إذا كان بين الدولتين معاهدة.

وهذا يعني أنه لا يجوز أن تنصر الدولة الإسلامية المسلمين إذا كان هذا العهد بينها وبين هذه الدولة قائمًا.

(١) مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية ليس جديدًا لأن الإسلام يقره لكن تحت مظلة العدل والسلام واحترام الحقوق الإنسانية، بخلاف المبدأ اليوم فأى أخلاق دولية وآلاف المسلمين يُبادون أمام أنظار العالم، وآلاف الأطفال أيتام، وآلاف النساء المسلمات مغتصابات، في الصين والشيان والبوسنة، وغيرها من الجمهوريات الإسلامية في روسيا، فأين هي الأخلاق الدولية والمسؤوليات الدولية لتضع حدًا لكل هذه الانتهاكات؟ وينظر: انتهاكات حقوق الإنسان في البوسنة والشيان، د. علي الطيار ص ١٠٧-١٥٣، وص ٢٧٦-٢٩٢.

(٢) ينظر: الحكومة الإسلامية للمودودي ص ٢٠٩.

(٣) ينظر: الأساس في التفسير لسعيد حوي (٤/٢٢٠٦)، وينظر نفس المعنى: تفسير المنار (٩٥/١٠).

ولكن لكي لا تأخذ الدولة غير الإسلامية هذه العهود وسيلة لإبادة المسلمين، إذا هي عرفت أن الدولة الإسلامية لن تتدخل لإنقاذ المسلمين مع وجود العهد، فلا بد لها أن تشترط في العهد أن أي مساس بهؤلاء المسلمين يعتبر نقضاً للعهد^(١)؛ لأنه من المعروف أن المسلمين اليوم منتشرون في جميع أرجاء العالم، على خلاف ما كان عليه المسلمون في بداية عهد الإسلام.

فإذا اعتدت هذه الدولة في هذه الحالة على المسلمين، يعتبر العهد منقوضاً، وعلى الدولة الإسلامية أن تنصر المسلمين^(٢).

أما إذا عقدت الدولة الإسلامية عهداً مع الدولة غير الإسلامية، ولم تشترط هذا الشرط، فعليها أن تفي بالعهد بعدم قتال تلك الدولة، ولكن على الدولة الإسلامية أن تضغط على هذه الدولة بجميع الوسائل السلمية المتاحة لديها خارجية وداخلية؛ لكي ترفع الظلم عن المسلمين إذا اعتدي عليهم من قبل هذه الدولة^(٣).

وجاء عن ابن عباس: «**وَإِنْ أَسْتَصِرُّوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ**» على عدوهم «**إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ**» فلا تعينوهم عليهم، ولكن أصلحو بينهم^(٤).

لكن إذا جئنا للواقع نجد أن الدول المسلمة لا تهتم أو قد لا تفكر في اشتراط مثل هذا الشرط، وإن اهتمت أو فكّرت فلن تتجرأ على اشتراطه لأسباب كثيرة -

(١) ينظر: روضة الطالبين (١٠/٣٤٥).

(٢) ينظر: تفسير المنار (١٥/١٥٩).

(٣) ينظر: الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان توبولياك ص ١٦٦ - ١٦٧ بتصرف.

(٤) ينظر: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي الشافعي، المطبوع مع مجموعة التفاسير (٣/٧٤)، المطبعة العامة - إستانبول، ط ١ - ١٣١٧ هـ.



ليس هذا محل بسطها.

فإذا كانت معاهدة بين الدولة المسلمة وغير المسلمة، ولم تكن شروط من هذا القبيل، ولم تشترط الدولة غير المسلمة عدم تدخل الدولة المسلمة في شؤونها الداخلية فيما يتعلق بالأقلية المسلمة التي تعيش في أرضها؛ فليس للدولة المسلمة أن تقاتلهم حتى يتم العهد، أو ينبذ على سواء.

وجاء في أحكام القرآن: ﴿وَلِإِنْ أَسْتَضَرُّوْكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ﴾ يريد إن دَعَوْا من أرض الحرب عونكم بنفير أو مال لاستنقاذهم فأعينوهم؛ فذلك عليكم فرض، ﴿إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ﴾ عهد، فلا تقاتلوهم عليهم - يريد - حتى يتم العهد أو ينبذ على سواء^(١).

قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلِمَّا تَخَافُفَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْذِرْهُمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]، وقال ﷺ: ﴿وَلِإِنْ تَكْثَرُوا أَيْمَنَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ﴾ [التوبة: ١٢]. وقال عز من قائل: ﴿فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧].

ومفهوم المخالفة في هذه الآية يقود إلى القول: بأنهم في حالة عدم استقامتهم والتي يدخل ضمنها الاعتداء على الأقلية المسلمة لا لسبب إلا لأنها مسلمة، فإنه يجب على المسلمين أن ينقضوا هذه المعاهدة، فلا مصلحة في معاهدة يباد فيها المسلمون. غير أن المتأمل للواقع يجد أن: الدول المسلمة اليوم لا تتحرك لنصرة الأقليات

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٨٨٧).



المسلمة لأنها قيدت حركتها بمعاهدات لا تخدم حتى مصالحها فما بالك مصلحة الأقليات المسلمة!!؟

لذلك تجرأ الكثيرون على المسلمين فقتلوا وعذبوا واغتصبوا وشردوا وهجروا مئات الآلاف بل الملايين، دون أن تتحرك الدول المسلمة إلا بالاستنكار والشجب والتنديد، وأقصى ما قد تفعله أن ترفع لائحة تتظلم لهيئة الأمم المتحدة، أو تناشد الدولة المعتدية على المسلمين بضرورة ضبط النفس والتعقل!! وينتهي كل شيء عند هذا الحد.

وإذا كانت النصر العسكرية بالتدخل العسكري والخروج عن الاتفاقيات الدولية صعباً بالنسبة للمسلمين - في ظل الأوضاع الراهنة لأغلب إن لم يكن كل الدول الإسلامية - فإن النصر بالوسائل الأخرى المتاحة واجبة، مثل: الإمداد بالغذاء والكساء والسلاح والدواء وإيواء اللاجئين وعلاج المرضى والمصابين، إضافة للنشاط الدبلوماسي.

ولا شك أن نصر الأقليات المسلمة والالتزام بالتعاليم القرآنية والنبوية والأخلاقية تجاهها وفي شتى الظروف ستجعل الآخرين يحسبون ألف حساب للمسلمين فإن لم يفعلوا؛ فإن الكثيرين سيتجرؤون عليهم، ويذيقونهم الويلات. يقول د. البوطي: «ولا ريب في أن تطبيق مثل هذه التعاليم الإلهية هو أساس نصر المسلمين في كل عصر وزمن، كما أن إهمالهم وانصرافهم إلى ما يخالفها هو أساس ما تراه اليوم من ضعفهم وتفككهم وتآلب أعدائهم عليهم من كل حذب وصوب»^(١).

(١) ينظر: فقه السيرة النبوية، سعيد رمضان البوطي ص ١٣١.



وأما الحال الثانية: أن تكون إقامتهم تلك اضطرارية، وكانوا مجبرين على ذلك؛ إما قهراً من تلك الدول وقوانينها الظالمة، وإما لتعذر انتقالهم إلى بلاد المسلمين بسبب رفض تلك الدول لاستقبالهم؛ فإن كلام الإمام القرطبي وما نقله ابن العربي عن الإمام مالك، وقال إنه قول جميع العلماء؛ فيوجب على المسلمين نصرتهم في هذه الحال على الدولة المعتدية - حتى مع وجود معاهدة مع تلك الدولة المعتدية -، ويجعلون اعتداءهم على المستضعفين ناقضاً للعهد.

قال الإمام القرطبي: «قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسْتَضْرُّوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ يريد: إن دعوا هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا من أرض الحرب عونكم بنفير أو مال لاستفادهم فأعينوهم فذلك فرض عليكم فلا تأخذوهم، إلا أن يستنصروكم على قوم كفار بينكم وبينهم ميثاق فلا تنصروهم عليهم ولا تنقضوا العهد حتى تتم مدته»^(١).

لكن لو كان هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا مستضعفين واعتدى عليهم الكفار، فإنه تجب النصرة حيثئذ؛ لأن اعتداء أولئك على هؤلاء المستضعفين ناقض للعهد كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ [النساء: ٧٥]^(٢).

وقال ابن العربي: «إلا أن يكونوا أسراء مستضعفين - يعني الذين لم يهاجروا واستنصروا -؛ فإن الولاية معهم قائمة، والنصرة لهم واجبة بالبدن بالأبى يبقى منا عين تطرف حتى نخرج إلى استفادهم إن كان عدونا يحتمل ذلك، أو نبذل جميع أموالنا في استخراجهم، حتى لا يبقى لأحد درهم. كذلك قال مالك وجميع العلماء»^(٣).

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٨/ ٣٧)، وينظر: المحرر الوجيز (٨/ ١٢٠).

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، للطريقي ص ١٥٢.

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٤٤٠).

وعما سبق نجد أن على الدولة الإسلامية أن تنصر المسلمين الذين يعيشون في الدولة غير الإسلامية، في حالة وجود العهد بينها وبين هذه الدولة في الحالات التالية:

١- إذا انتهى العهد بانقضاء مدته.

٢- إذا نقضت هذه الدولة العهد، أي إذا لم تف بشروط العهد^(١).

٣- إذا أحست الدولة الإسلامية خيانة ومكرًا من هذه الدولة تجاه هؤلاء المسلمين، فعليها أن تنبذ إليهم العهد، وأن تحمي هؤلاء المسلمين.

ويجب على المسلمين أن ينصروا إخوانهم في أي بقعة من بقاع الأرض كانوا فيها مستضعفين، وإن لم يفعلوا ذلك يتجرأ الكفار على إبادة قتلهم، وتشريدهم، وتهجيرهم، كما يفعلون اليوم في كل بقاع العالم، من الصين إلى البوسنة والهرسك.

ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِعَهْدِهِمْ أُولَئِكَ بَعْضٌ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٣].

أي أن الكفار أولياء ينصر بعضهم بعضًا، وإذا أنتم أيها المسلمون لم تفعلوا ذلك فيما بينكم، يكن في الأرض فساد كبير حيث يتجرأ عليكم الكفار، ويفتنونكم في كل شيء؛ لأنكم مسلمون، وأينما تكونوا فعدوكم واحد، على اختلاف مللهم وأوطانهم ومبادئهم.

يقول سيد قطب: «المسلمون الذين لا يقيمون وجودهم على أساس التجمع العضوي الحركي ذي الولاء الواحد، والقيادة الواحدة، يتحملون أمام الله - فوق



ما يتحملون في حياتهم ذاتها - تبعة هذا الفساد الكبير»^(١).

ويقول ابن العربي: «قطع الله الولاية بين الكفار والمؤمنين، فجعل المؤمنين بعضهم أولياء بعض، وجعل الكافرين بعضهم أولياء بعض فيتناصرون بدينهم، ويتعاملون باعتقادهم»^(٢).

(١) ينظر: في ظلال القرآن (٣/١٥٥٩).

(٢) ينظر: أحكام القرآن (٢/٨٧٦).

المطلب الثاني

الاستعانة بأهل الأهواء^(١) والبدع^(٢) والتحالف معهم

جاءت نصوص كثيرة عن السلف يدل ظاهرها على منع الاستعانة بأهل البدع مطلقاً، ومن ذلك ما رواه ابن أبي عاصم بسنده عن علي بن بكار قال: «كان ابن عون يبعث إليّ بالمال فأفرقه في سبيل الله فيقول: لا تعط قدرًا منه شيئاً، وأحسبه قال فيه: ولا يغزون معكم فإنهم لا ينصرون»^(٣).

ونقل ابن الجوزي عن الإمام أحمد أنه قال: «إن أهل البدع والأهواء لا ينبغي أن يستعان بهم في شيء من أمور المسلمين فإن في ذلك أعظم الضرر على الدين»^(٤).

(١) أهل الأهواء: كل من خالف السنة والجماعة من أصحاب السيف الخارجين على أئمة المسلمين وجماعتهم، كالخوارج والبغاة وأهل الكلام والبدع والجدل والخصومات، كالخوارج والشيعة والمعتزلة والباطنية والعلمانيين والحدائين. ينظر: مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع، د. ناصر العقل ص ٢٤، دار الوطن-الرياض، ط ١-١٤١٤ هـ.

(٢) أهل البدع هم: كل من أحدث في الدين ما ليس منه في الاعتقادات والأقوال والأعمال، وهذا الإطلاق يرادف مصطلح أهل الأهواء، وأهل الافتراق ونحو ذلك.

قال مالك رحمه الله: «أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان هم كل من أحدث في الدين ما ليس منه في الاعتقادات والأقوال والأعمال». شرح السنة، للبغوي (١/٢١٧).

وقد يطلق هذا المصطلح بإطلاق عام، فيشمل كل أهل الأهواء والافتراق والبدع القولية والعملية والاعتقادية، والفرق القديمة والحديثة: كالخوارج، والمرجئة، والمعتزلة، والقاديانية، والبهائية ونحو ذلك.

ينظر: مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع، د. ناصر العقل ص ٢٧، والمبتدعة وموقف أهل السنة منهم، د. محمد يسري ص ٢٠-٢١، دار طيبة الخضراء-مكة المكرمة، ط ٢-١٤٢٦ هـ-٢٠٠٥ م.

(٣) ينظر: السنة لابن أبي عاصم ص ٨٨. وعلي بن بكار البصري، الزاهد، نزيل الثغر مرابط، صدوق عابد، مات قبل المائتين أو بعدها. ينظر: تقريب التهذيب ص ٣٩٨.

(٤) ينظر: مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص ٢٣٨، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر-القاهرة، ط ٢-١٤٠٩ هـ.



ونقل ابن مفلح عن المروزي: «أنه استأذن على أحمد بن حنبل فأذن فجاء أربعة - رسل المتوكل - يسألونه، فقالوا: الجهمية يستعان بهم على أمور المسلمين قليلها وكثيرها أم اليهود والنصارى؟ فقال أحمد: أما الجهمية فلا يستعان بهم على أمور المسلمين قليلها وكثيرها، وأما اليهود والنصارى فلا بأس أن يستعان بهم في بعض الأمور التي لا يسلطون فيها على المسلمين حتى لا يكونوا تحت أيديهم، قد استعان بهم السلف، قال محمد بن أحمد المروزي: أيستعان باليهود والنصارى وهم مشركون ولا يستعان بالجهمي؟ قال: يا بني يغتر بهم المسلمون وأولئك لا يغتر بهم المسلمون»^(١).

فدلت هذه الآثار على نهي السلف عن الاستعانة بأهل البدع في الجهاد أو التحالف معهم؛ كما في الأثر المنقول عن ابن عون ونهيه عن غزو القدرية مع المسلمين، ونهي الإمام أحمد عن الاستعانة بأهل الأهواء في شيء من أمور المسلمين في أكثر من أثر، مما يدخل في ذلك الاستعانة بهم في الجهاد.

بينما ذهب فريق آخر إلى جواز ذلك، وقال: إن غاية ما يكون عليه أهل البدع أن يكونوا كفارًا ببدعهم، والاستعانة بالكافر الحسن الرأي في المسلمين جائزة عند الحاجة، وتكره من غير حاجة.

وحمل النهي عن الاستعانة بهم أو التحالف معهم الذي نقل عمن منع ذلك من السلف على الكراهة^(٢).

(١) ينظر: الآداب الشرعية لابن مفلح (١/٢٥٦).

(٢) ينظر: المبتدعة وموقف أهل السنة منهم، د. محمد يسري ص ٢٥٨، وموقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع، إبراهيم الرحيلي (٢/٦٩٨-٦٩٩، ٧٠٣)، مكتبة العلوم والحكم-المدينة المنورة، ط ١-١٤٢٣ هـ، وينظر مسألة الاستعانة بالمشركين ص ٦٢٥ وما بعدها، من هذه الرسالة.

تحرير محل النزاع في مسألة الاستعانة بأهل الأهواء والبدع والتحالف معهم: لا خلاف بين العلماء في عدم جواز الاستعانة بأهل البدع أو التحالف معهم إذا كانوا معروفين بغشهم للمسلمين وعدم نصحتهم لهم.

فلا تجوز الاستعانة بهم أو التحالف معهم مطلقاً؛ سواء أكان ذلك الغش ناتجاً عن خلق يختص به بعض الأفراد، أو ناتجاً عن دين تتدين به بعض الطوائف المخالفة للسنة؛ مثل طوائف الباطنية بأنواعها، وطائفة الرافضة، فإن هذه الطوائف تتدين بأذية المسلمين وغشهم والإضرار بهم بل يستيحيون دماءهم وأموالهم^(١).

وجاء في كتب الرافضة وعلى ما روى المجلسي في (بحار الأنوار) بسنده عن أبي عبد الله جعفر الصادق - وهو من ذلك بريء - أنه سئل: «ما تقول في قتل الناصب؟»^(٢) قال: حلال الدم، ولكنني أتقي عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً، أو تغرقه في ماء، لكي لا يشهد به عليك فافعل، قيل: فما ترى في ماله؟ قال: تؤه^(٣) ما قدرت عليه^(٤).

(١) ينظر: موقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع، إبراهيم بن عامر الرحيلي (٢/ ٧٠٥).
(٢) النواصب في مصطلح الرافضة هم أهل السنة، يقول حسين الدرازي من أئمة الرافضة في تحقيق مصطلح (الناصب): «وأما تحقيق الناصب فقد كثر فيه القيل والقال واتسع فيه المجال والتعرض للأقوال.. وأما معناه الذي دلت عليه الأخبار فهو ما قدمناه: هو تقديم غير علي عليه السلام عليه... إلى أن قال - بعد أن ساق بعض الروايات من كتبهم في ذلك -: بل إن أخبارهم عليه السلام تنادي بأن الناصب هو ما يقال له عندهم سنيّاً» المحاسن النفسانية في أجوبة المسائل الخراسانية ص ١٤٥، ١٤٧، منشورات دار المشرق العربي الكبير - بيروت، د.ت. وجعفر الصادق هو: جعفر ابن محمد بن علي ابن الحسين بن علي بن أبي طالب، أبو عبد الله، المعروف بالصادق، صدوق فقيه إمام، مات سنة ثمان وأربعين ومائة. تقريب التهذيب ص ١٤١.

(٣) تؤه أي أهلكه. ينظر: القاموس المحيط (٤/ ٢٨٢).

(٤) ينظر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد بن باقر المجلسي (٢٧/ ٢٣١)، طبعة مؤسسة الوفاء - بيروت، ط ٢ - ١٤٠٣ هـ.



ويصرح بذلك الخميني في كتاب تحرير الوسيلة فيقول: «الأقوى إلحاق الناصب بأهل الحرب في إباحة ما اغتنم منهم وتعلق الخمس به، بل الظاهر جواز أخذ ماله أين وجد، وبأي نحو كان ووجوب إخراج خمسة»^(١).

هذا بعض ما جاء في كتب الرافضة من الأدلة الدالة على بغضهم لأهل السنة واستباحتهم دماءهم وأموالهم، والباطنية في ذلك أشد^(٢).

ولذا اشتهر عن هاتين الطائفتين خيانتهم للمسلمين والتآمر مع الكفار ضدهم، كما هو مشهور في التاريخ ويعلمه أهل الخبرة بهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله - وكان من أعرف الناس بهم -: «ثم مع هذا الرافضة يعاونون أولئك الكفار، وينصرونهم على المسلمين كما قد شاهده الناس لما دخل هولاء كوك ملك الكفار الترك الشام سنة ثمان وخمسين وستائة»^(٣).

(١) ينظر: تحرير الوسيلة للخميني (١/٣١٨)، طبعة سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية - بيروت، ط ١٤٠٧ هـ.

(٢) ولمعرفة المزيد عن عقيدة الرافضة وأقوالهم في استباحة دماء أهل السنة وأموالهم والتحقيق لهذه المسألة؛ ينظر: بذل المجهود في إثبات مشابهة الرافضة لليهود، تأليف عبد الله الجميلي (٢/٥٦٨) وما بعدها، مكتبة الغرباء الأثرية، د.ت.

(٣) ينظر: منهاج السنة (٦/٣٧٤). وقد أثبتت الوقائع التاريخية المعاصرة صدق هذه الحقيقة باعتراف الرافضة أنفسهم؛ حيث صرح محمد علي أبطحي نائب الرئيس الإيراني للشؤون القانونية والبرلمانية، في ختام أعمال مؤتمر الخليج وتحديات المستقبل، الذي ينظمه مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية سنوياً بإمارة أبي ظبي مساء الثلاثاء ١٥/١/٢٠٠٤م ليعلم أن بلاده: «قدمت الكثير من العون للأمريكيين في حربيهم ضد أفغانستان والعراق»، مؤكداً أنه: «لولا التعاون الإيراني لما سقطت كابول وبغداد بهذه السهولة!!». ينظر: مجلة البيان العدد (٢٢٧)، رجب ١٤٢٧ هـ.

ويقول مهندس الاحتلال الأمريكي للعراق الشيعي أحمد الجلبي: «احتلال العراق ما كان ليتم دون تفاهم بين أميركا وإيران»، جريدة القدس العربي العدد ٥٧١٩ بتاريخ ٩/١٠/١٤٢٨ هـ الموافق

ويقول ضمن حديثه عن النصيرية: «ومن المعلوم عندنا أن السواحل الشامية، إنما استولى عليها النصارى من جهتهم، وهم دائماً مع كل عدو للمسلمين، فهم مع النصارى على المسلمين، ومن أعظم المصائب عندهم فتح المسلمين للسواحل، واثقار النصارى، بل ومن أعظم المصائب عندهم انتصار المسلمين على التتار، ومن أعظم أعيادهم إذا استولى - والعياذ بالله تعالى - النصارى على ثغور المسلمين»^(١).

فمن كانت هذه صفاتهم، وسيرتهم مع المسلمين فكيف يمكن الاستعانة بهم والوثوق بهم في عدم كشفه عورات المسلمين لأعدائهم، أو الفتك بأمرائهم وتفريق كلمتهم، فلا شك أن الاستعانة بهم محرمة للضرر العظيم الحاصل ببقائهم داخل جيش المسلمين، ولكون خطرهم على المسلمين أعظم من خطر العدو المحارب لاطمئنان المسلمين إليهم وأمنهم جانبهم، ولذا أفتى شيخ الإسلام ابن تيمية بتحريم استخدام النصيرية وأنه من الكبائر وعدّه بمنزلة مَنْ يستعمل الذئب لحراسة الغنم.

وقال رحمه الله - ضمن حديثه عن أحكام النصيرية -: «وأما استخدام مثل هؤلاء في ثغور المسلمين أو حصونهم أو جندهم فإنه من الكبائر، وهو بمنزلة من يستخدم الذئب لرعي الغنم؛ فإنهم من أغش الناس للمسلمين ولولاة أمورهم، وهم أحرص الناس على فساد المملكة والدولة، وهم شر من المخامر الذي يكون في العسكر، فإن المخامر قد يكون له غرض إما مع أمير العسكر، أو مع العدو، وهؤلاء مع الملة ونيها ودينها وملوكها وعلماؤها وعامتها وخاصتها، وهم

٢٠ / ١٠ / ٢٠٠٧ م. فليت شعري متى يفيق المنخدعون من دعاة التقريب مع رافضة اليوم من هذه الحقائق؟!

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٣٥/١٥٠، ١٥١).



أحرص الناس على تسليم الحصون إلى أعدو المسلمين، وعلى إفساد الجند على ولي الأمر وإخراجهم عن طاعته.

والواجب على ولاية الأمور قطعهم من دواوين المقاتلة، فلا يتركون في ثغر، ولا في غير ثغر، فإن ضررهم في الثغر أشد، وأن يستخدم بدلم من يحتاج إلى استخدامه من الرجال المأمونين على دين الإسلام، وعلى النصيح لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، بل إذا كان ولي الأمر لا يستخدم من يغشه وإن كان مسلمًا، فكيف بمن يغش المسلمين كلهم؟!.

ولا يجوز له تأخير هذا الواجب مع القدرة عليه، بل أي وقت قدر على الاستبدال بهم وجب عليه ذلك»^(١).

والحكم هنا عام في النصيرية وفي أمثالهم من أهل البدع، فكل من عرف بغش المسلمين لا يجوز استخدامه في الجهاد والثغور، للضرر العظيم الحاصل باستخدام هؤلاء على المسلمين^(٢).

ولهذا لم يستعمل أبو بكر وعمر رضي الله عنهما أحدًا من أهل الردة بعد رجوعهم إلى الدين في شيء من أمور المسلمين، ومنعواهم من ركوب الخيل لعدم الثقة بصحة توبتهم ونصحهم للمسلمين، كما نقل ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قال: «ولا استعمل عمر قط بل ولا أبو بكر على المسلمين منافقًا، ولا استعملوا من أقاربهم، ولا كان تأخذهما في الله لومة لائم، بل لما قاتلا أهل الردة وأعادوهم إلى الإسلام منعواهم ركوب الخيل، وحمل السلاح حتى تظهر صحة توبتهم.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٣٥/١٥٥، ١٥٦).

(٢) ينظر: موقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع، إبراهيم بن عامر الرحيلي (٢/٧٠٨).

وكان عمر يقول لسعد بن أبي وقاص وهو أمير العراق: «لا تستعمل أحدًا منهم ولا تشاورهم في الحرب، فإنهم كانوا أكابر مثل طليحة الأسدي والأقرع بن حابس، وعيينة بن حصين، والأشعث ابن قيس وأمثالهم، فهؤلاء لما تخوف أبو بكر وعمر منهم نوع نفاق لم يولوهم على المسلمين»^(١).

فهذا هو حكم الاستعانة بأهل البدع، إذا كانوا معروفين بغشهم للمسلمين وعدم نصحتهم لهم، ولا خلاف بين أهل العلم في ذلك.

وإنما وقع الخلاف بينهم في حكم الاستعانة والتحالف مع أهل الأهواء والبدع إن كانوا ناصحين للمسلمين ولا يعرف عنهم غش المسلمين لا تدينًا ولا خلقًا؛ حيث اختلفوا في جواز ذلك على قولين:

القول الأول: جواز الاستعانة بأهل الأهواء والبدع الناصحين غير الغاشين. وهذا ظاهر قول الحنفية^(٢).

القول الثاني: عدم جواز الاستعانة بأهل الأهواء والبدع مطلقًا. وهذا هو قول الحنابلة^(٣)، وهو المنقول عن الإمام أحمد رحمته الله^(٤).

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون بجواز الاستعانة

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٦٥/٣٥).

(٢) ينظر: المبسوط (١٠/١٣٤، ١٣٥)، وفتح القدير (٦/١٠٠)، والاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي للطريقي ص ٤٠٠.

(٣) ينظر: كشف القناع (٣/٦٣)، وقال ابن مفلح: الذي يؤخذ من كلام الأصحاب جوازه. وينظر المرجع الآتي.

(٤) ينظر: الآداب الشرعية لابن مفلح (٢/٤٥١)، وسير أعلام النبلاء (١١/٢٩٧).



بأهل الأهواء والبدع الناصحين غير الغاشين، بالسنة والمعقول.
أ- السنة:

فاحتج أصحاب هذا القول بالأحاديث التي وردت في استعانة النبي ﷺ بالمشركين في الجهاد وغيره^(١)، ومن ذلك:

١- ما ثبت من استئجاره ﷺ وأبي بكر: عبد الله بن أريقط دليلاً في هجرتها إلى المدينة - وكان مشركاً - روى ذلك البخاري في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها في قصة هجرة النبي ﷺ وأبي بكر وفيه: «... واستأجر رسول الله ﷺ وأبو بكر رجلاً من بني الدليل، وهو من بني عبد بن عدي هادياً خريئاً - والخريت الماهر بالهداية - قد غمس حلفاً^(٢) في آل العاص بن وائل السهمي وهو على دين كفار قريش، فأمناه فدفعنا إليه راحلتيهما، ووعداه غار ثور^(٣) بعد ثلاث ليال براحتيهما صبح ثلاث، وانطلق معهما عامر بن فهيرة والدليل، فأخذ بهم طريق السواحل»^(٤).

٢- ما ثبت من معاهدة الرسول ﷺ يهود المدينة على التناصر، ذكر هذه المعاهدة ابن هشام في السيرة وساق نص المعاهدة المكتوبة في ذلك وفيها: «... وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم وإن بينهم النصر على من حارب أهل

(١) سيأتي إن شاء الله بحث هذه المسألة بشيء من الاستيعاب والتفصيل ص ٧٦٥ وما بعدها، في مبحث حكم التحالف مع الكفار والاستعانة بهم؛ وإنما أقصر هنا على ما يتعلق بهذه المسألة.

(٢) غمس حلفاً أي: كان حليفاً، قال ابن حجر: «كانوا إذا تحالفوا غمسوا أيانهم في دم أو خلوق أو في شيء يكون فيه تلويث فيكون تأكيداً للحلف». ينظر: فتح الباري (٧/ ٢٣٨).

(٣) ثور: جبل بمكة وفيه الغار المذكور في القرآن والذي اختفى النبي ﷺ فيه. ينظر: معجم البلدان لياقوت الحموي (٢/ ٨٦).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه (٧/ ٢٣٠) ح (٣٩٠٥)، وسيأتي بمزيد تفصيل ص ٧٩٩-٨٠٠.

٣- ماثبت من تحالفه ﷺ مع خزاعة - وهم مشركون - في صلح الحديبية، ذكر ذلك ابن هشام أيضًا^(٢)، وثبت مشاركتهم لرسول الله ﷺ في فتح مكة^(٣).

٤- ثبت في كتب السيرة أن النبي ﷺ لما فتح مكة خرج معه أهل مكة إلى حنين، وقاتلوا معه هوازن وكان بعضهم كفارًا لم يدخلوا في الدين بعد.

فقد نقل الحافظ ابن كثير عن الزهري رحمه الله تعالى: «أن رسول الله ﷺ لما فتح الله عليه مكة وأقر بها عينه خرج إلى هوازن، وخرج معه أهل مكة لم يغادر منهم أحدًا ركبًا ومشاة، حتى خرج النساء يمشين على غير دين نظرًا ينظرون ويرجون الغنائم ولا يكرهون مع ذلك أن تكون الصدمة برسول الله ﷺ وأصحابه»^(٤).

وجه الدلالة من الأحاديث:

قالوا: فقد دلّت هذه النصوص على جواز الاستعانة بالمشركون إذا أمن جانبهم، إذا دعت لذلك الحاجة.

قال الإمام ابن القيم في معرض ذكره لفوائد صلح الحديبية: «ومنها أن الاستعانة بالمشرك المأمون في الجهاد جائزة عند الحاجة»^(٥).

(١) ينظر: سيرة ابن هشام (٣/ ٥٣٠)، وينظر ماتقدم من الحديث عن خبر الصحيفة ص ٣٧.

(٢) ينظر: سيرة ابن هشام (٣/ ١١٤٤). وسيأتي خبر خروج خزاعة وتحالفها معه في صلح الحديبية ص ٨٠٨ وما بعدها.

(٣) نص على خروج خزاعة مع النبي ﷺ على قريش عام الفتح الشوكاني. نيل الأوطار (١٤/ ٥٥)، والحديث أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية (٥/ ١٢٦) ح (٤١٧٨)، (٤١٧٩)، وسيأتي بمزيد تفصيل ص ٨٠٨.

(٤) ينظر: السيرة النبوية لابن كثير (٣/ ٦٢٥).

(٥) ينظر: زاد المعاد (٢/ ١٢٧).



وقال الشوكاني: «ومما يدل على جواز الاستعانة بالمشركون أن قزمان^(١) خرج مع أصحاب النبي ﷺ يوم أحد وهو مشرك فقتل ثلاثة من بني عبد الدار حملة لواء المشركين، حتى قال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَيَأْزُرُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ» كما ثبت ذلك عند أهل السير، وخرجت خزاعة مع النبي ﷺ على قريش عام الفتح^(٢)».

قالوا: وغاية ما يكون عليه أهل البدع أن يكونوا كفارًا فلا تحرم الاستعانة بهم، هذا مع أن كثيرًا من أهل البدع لا يُقطع بكفرهم بل محكوم لهم بالإسلام، وإنما كره السلف الاستعانة بهم لأسباب^(٣).

ونوقش هذا الاستدلال من قبل أصحاب القول الثاني؛ فقالوا: لانسلم بدلالة ما ذكرتموه على جواز الاستعانة بأهل الأهواء والبدع؛ حيث إننا لا نسلم بدلالة هذه الأحاديث على جواز الاستعانة بالمشركون؛ وقد جاءت أحاديث أخر فيه التصريح بمنع ذلك؛ ومن ذلك:

- ما رواه مسلم في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «خرج رسول

(١) قزمان بن الحرث حليف بني ظفر صاحب القصة يوم أحد، قيل: مات كافرًا، كان عزيزًا في بني ظفر ومحبا لهم، وكان شجاعًا يعرف بذلك في حروبهم، فلما كان يوم أحد قاتل قتالًا شديدًا فقتل ستة أو سبعة حتى أصابته الجراح فقتل نفسه، وقيل: بل مات من الجراح. الإصابة لابن حجر (٣/٢٣٥)، وينظر: فتح الباري (٩/٣٠٧)، وفيه نقل الحافظ ابن حجر الخلاف في تسمية قزمان في خبر أحد، واعتراضه على الواقدي في ذلك.

(٢) ينظر: نيل الأوطار (١٤/٥٤، ٥٥)، وأما خبر خروج قزمان يوم أحد فسيأتي تخريجه ص ٨٠٧، وأما حديث «إِنَّ اللَّهَ لَيَأْزُرُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ»؛ فقد تقدم تخريجه بنحوه من حديث أنس وأبي هريرة ص ٦٣٥، في قصة أخرى، غير خبر قزمان، وتقدم تخريج حديث خروج خزاعة عام الفتح ص ٧٥٠، وسيأتي بمزيد تفصيل ص ٨٠٨.

(٣) ينظر: المبتدعة وموقف أهل السنة منهم، د. محمد يسري ص ٢٥٨، وموقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع، إبراهيم بن عامر الرحيلي (٢/٧٠٢-٧٠٥).



الله ﷺ قبل بدر، فَلَمَّا كَانَ بِحَرَّةِ الْوَبَرَةِ ^(١) أَذْرَكَهُ رَجُلٌ قَدْ كَانَ يُذَكِّرُ مِنْهُ جُرْأَةً وَتَجَدُّةً فَفَرَحَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حِينَ رَأَوْهُ، فَلَمَّا أَذْرَكَهُ، قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: جِئْتُ لِأَتَّبِعَكَ، وَأُصِيبَ مَعَكَ، قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟» قَالَ: لَا. قَالَ: «فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ». قَالَتْ: ثُمَّ مَضَى حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالشَّجَرَةِ ^(٢) أَذْرَكَهُ الرَّجُلُ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ: «فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ»، قَالَ: ثُمَّ رَجَعَ، فَأَذْرَكَهُ بِالْيَدِئِ ^(٣)، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ: «تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟» قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «فَانْطَلِقْ» ^(٤).

وأجيب: بأنه لا تعارض بين هذه الأحاديث وتلك؛ فإنه يمكن الجمع بينها؛ فيحمل امتناع النبي ﷺ عن الاستعانة بهذا الرجل المشرك - حتى أسلم - على الكراهة، لعدم الحاجة إليه.

ويحمل على الإباحة في حالة ما إذا كان الكافر حسن الرأي في المسلمين، ودعت الحاجة للاستعانة به.

ومن ذهب إلى ذلك الإمام الشافعي وبعض أهل العلم، على ما نقل ذلك النووي في شرحه لحديث عائشة المتقدم؛ حيث قال: «وقد جاء في الحديث الآخر

(١) حرة الوبرة: على ثلاثة أميال من المدينة. معجم البلدان لياقوت الحموي (٢/ ٢٥٠).

(٢) هي الشجرة التي ولدت عندها أساء بنت محمد بن أبي بكر، بذي الحليفة، وكانت سمرة وكان النبي ﷺ ينزلها من المدينة ويحرم منها وهي على ستة أميال من المدينة. معجم البلدان (٣/ ٣٢٥).

(٣) اسم لأرض ملساء بين مكة والمدينة تعد من الشرق أمام ذي الحليفة. ينظر: معجم البلدان (١/ ٥٢٣).

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهية الاستعانة في الغزو بكافر (٣/ ١٤٤٩) ح (١٨١٧).



أن النبي ﷺ استعان بصفوان بن أمية^(١) قبل إسلامه، فأخذ طائفة من العلماء بالحديث الأول على إطلاقه.

وقال الشافعي وآخرون: إن كان الكافر حسن الرأي في المسلمين ودعت الحاجة إلى الاستعانة به استعين به وإلا فيكره وحمل الحديثين على هذين الحالين^(٢).

وهذا مفهوم كلام النووي حيث ترجم لهذا الحديث بقوله: «باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر إلا لحاجة أو كونه حسن الرأي في المسلمين»^(٣).

وأجيب: على فرض أننا سلمنا بهذا؛ فإنه لا يكون فيه دلالة على جواز الاستعانة بأهل الأهواء والبدع؛ حيث إن هناك فرقاً بين الفريقين؛ فإن المشركين - الذين يؤمن شرهم، وهم حسنو الرأي في المسلمين - لا يتأثر المسلمون بكلامهم ولا يكونون دعاة إلى نحلهم التي استقر في حس المسلمين بطلانها وضلالها؛ بخلاف أهل البدع؛ فقد ينخدع بكلامهم ويتأثر بشبهاتهم بعض المسلمين.

وفي مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي أن رسول الخليفة دخل على الإمام أحمد يسأله عن الاستعانة بأهل الأهواء، فقال أحمد: «لا يستعان بهم، قال: فيستعان باليهود والنصارى ولا يستعان بهم؟ قال: إن اليهود والنصارى لا يدعون إلى أديانهم وأصحاب الأهواء داعية»^(٤).

(١) صفوان بن أمية بن خلف بن وهب الجمحي، هرب يوم فتح مكة، ثم رجع إلى النبي ﷺ فشهد معه حينئذ والطائف وهو كافر ثم أسلم بعد ذلك بشهر، مات سنة ٤٢ هـ بمكة، أول خلافة معاوية. ينظر: الاستيعاب لابن عبد البر (٧١٨/٢). وسيأتي تخريج حديث استعانت به ﷺ بصفوان بن أمية ص ٨١٢.

(٢) ينظر: شرح صحيح مسلم (١٢/١٩٨، ١٩٩).

(٣) ينظر: المرجع السابق (١٢/١٩٨).

(٤) ينظر: مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص ٢٠٨، وتقدم قريباً ص ٧٥٢.

ونقل ابن مفلح عن المروزي: «أنه استأذن على أحمد بن حنبل فأذن فجاء أربعة - رسل المتوكل - يسألونه، فقالوا: الجهمية يستعان بهم على أمور المسلمين قليلها وكثيرها، أم اليهود والنصارى؟ فقال أحمد: أما الجهمية فلا يستعان بهم على أمور المسلمين قليلها وكثيرها، وأما اليهود والنصارى فلا بأس أن يستعان بهم في بعض الأمور التي لا يسلطون فيها على المسلمين؛ حتى لا يكونوا تحت أيديهم، قد استعان بهم السلف، قال محمد بن أحمد المروزي: أيستعان باليهود والنصارى وهم مشركون ولا يستعان بالجهمي؟ قال: يا بني يغتر بهم المسلمون وأولئك لا يغتر بهم المسلمون»^(١).

ب-المعقول:

أن من لم تكن بدعته كفرًا فهو من جملة عصاة المسلمين؛ الذين تجب نصرتهم على أهل الكفر، وأن يعانون على من ظلمهم، ولا حرج في التعاون معهم في المجالات التي لا خلاف فيها ما لم يتخذوا هذه المعاونة ذريعة لنشر بدعتهم، أو تكون سببًا في رجحان قوتهم ومركزهم على مركز أصحاب العقيدة الصحيحة وقوتهم؛ فالتعاون مع أصحاب المخالفات الشرعية من أهل البدع والمعاصي جار على تقدير المصلحة والمفسدة، والقدرة وعدمها^(٢).

ب-أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون بعدم جواز

(١) ينظر: الآداب الشرعية لابن مفلح (١/٢٥٦)، وتقدم قريبًا ص ٧٥٢.

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ٤٠١، وموقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع، إبراهيم بن عامر الرحيلي (٢/٧٠٣-٧٠٥)، والمبتدعة وموقف أهل السنة منهم، د. محمد يسري ص ٢٥٨-٢٦٠، وحقيقة البدعة وأحكامها، سعيد بن ناصر الغامدي (٢/٣٤٩، ٣٥٠، ٣٧٠)، مكتبة الرشد - الرياض، ط ٢ - ١٤١٤هـ.



الاستعانة بأهل الأهواء والبدع مطلقاً بالمعقول من وجهين:

الوجه الأول: أن البدع وكذلك المعاصي سبب للخذلان وعدم النصر؛ فالاستعانة بهم من أسباب الهزيمة والخذلان.

ويشهد لهذا قول ابن عون المتقدم في القدرية: «لا يغزون معكم فإنهم لا ينصرون»^(١).

ولهذا كان الخلفاء والأمراء من سلف الأمة الصالح يوصون الجند في حروبهم ومغازيهم بتقوى الله، ويعدون ذلك من أعظم أسباب النصر على الأعداء^(٢).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن غاية ما يفيد ذلك هو كراهة الاستعانة بهم أو التحالف معهم، كما يكره الاستعانة بالعصاة والتحالف معهم، وإلا فإن مقتضى ذلك القول بتحريم الاستعانة بعصاة المسلمين في جهاد الكفار، وهذا لم يقل به أحد من المسلمين.

الوجه الثاني: أن الاستعانة بأهل البدع في الجهاد يترتب عليه اغترار المسلمين بهم وتأثرهم ببدعتهم.

وقد نص الإمام أحمد على ذلك في الآثار المتقدمة عنه حيث قال: «يستعان باليهود والنصارى ولا يستعان بهم، وقال: إن اليهود والنصارى لا يدعون إلى أديانهم، وأصحاب الأهواء داعية»، وقال للمروزي: «يا بني يغتر بهم المسلمون، وأولئك لا يغتر بهم المسلمون»^(٣).

(١) تقدم ص ٧٥٢.

(٢) ينظر بعض خطب الخلفاء والأمراء في الجند والوصية لهم بتقوى الله في: البداية والنهاية (٨/٧)، ٩، ٣٨، ٥٧.

(٣) تقدم ص ٧٥٢.



ويمكن أن يناقش ذلك الاستدلال: بأنه ينبغي التفريق بين أهل الأهواء والبدع؛ فليسوا جميعاً سواء؛ بل تختلف أنواع بدعهم وخطورتها، كما أنه لا يلزم أن يكونوا جميعاً دعاة لبدعهم، فينبغي التفريق في الحكم باختلاف أحوال أهل البدع؛ فإن لم يكونوا دعاة لبدعهم؛ فلا وجه لتحريم الاستعانة بهم أو التحالف معهم، وغاية ما يترتب على ذلك هو القول بکراهة ذلك من غير حاجة، وبجوازه عند الضرورة.

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وما ورد عليها من مناقشات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو التفصيل؛ فإن أحوال صاحب البدعة لا تخلو من حالات:

الأولى: إما أن يكون فرداً أو أفراداً قليلين، وإما أن يكونوا جماعة ذوي كثرة وشوكة.

الثانية: إما أن يكون مقلداً، أو إماماً ورأساً في البدعة.

الثالثة: إما أن يكون مستتراً ببدعته، أو يكون مجاهراً بها داعية إليها.

الرابعة: إما أن يكون ممن يحسنون الرأي في أهل السنة، أو ممن يكفرون أهل السنة ويستحلون دماءهم.

وكذلك بدعته: إما أن تكون كفرًا مخرجًا من الملة، وإما أن تكون غير كفر.

والحكم ربما اختلف من حال إلى أخرى:

فإن المبتدع إذا كان فرداً ليس مثل كونه جماعة؛ إذ الغالب أن الفرد لا يكاد يكون له أثر واضح في الجيش - اللهم إلا إذا كان قائداً أو مستشاراً -، بينما الغالب في الجماعة أن يكون لهم تأثير.

وكذلك فإن المبتدع المقلد ليس كالإمام؛ إذ إن المقلد الجاهل لا يحسن الدعوة



إلى بدعته، بعكس الإمام.

وهكذا المبتدع المستر يدعته ليس كالمجاهر الداعية إلى بدعته؛ فالمستتر لن يكون له أثره السلبي مثل أثر الداعية المجاهر.

ثم إن هناك فرقاً جوهرياً ومؤثراً بين من تكون بدعته كفرًا مخرجًا من الملة، وبين أن تكون دون الكفر؛ فالأول في حكم المرتد، الذي لا يجوز الاستعانة به البتة في أي من شئون المسلمين؛ بل الواجب جهاده واستتابته.

أما من لم تكن بدعته كفرًا فهو من جملة عصاة المسلمين - مع اختلاف مراتبهم - يلزم أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وإرشادهم إلى الحق، وإبلاغهم الحجة وتفهمهم إياها، ودالّتهم بالحسنى والحكمة إلى ما فيه صلاحهم وإرشادهم، ويجب الإقرار لهم بالإسلام ما لم يثبت خلافه، وينصرون على أهل الكفر، ويعانون على من ظلمهم، والتعاون معهم في المجالات التي لا خلاف فيها ما لم يتخذوا هذه المعاونة ذريعة لنشر بدعتهم أو تكون سببًا في رجحان قوتهم ومركزهم على مركز أصحاب العقيدة الصحيحة وقوتهم؛ فالتعاون مع أصحاب المخالفات الشرعية من أهل البدع والمعاصي جار على تقدير المصلحة والمفسدة، والقدرة وعدمها^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فلهذا يجب على كل ولي أمر أن يستعين

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ٤٠١، وموقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع، إبراهيم بن عامر الرحيلي (٢/٧٠٣-٧٠٥)، والمبتدعة وموقف أهل السنة منهم، د. محمد يسري ص ٢٥٨-٢٦٠، وحقيقة البدعة وأحكامها، سعيد بن ناصر الغامدي (٢/٣٤٩، ٣٥٠، ٣٧٠)، ومعارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد، حافظ بن أحمد الحكمي (٢/٥٠٣، ٥٠٤)، طبعة دار الكتب العلمية-بيروت.

بأهل الصدق والعدل، وإذا تعذر ذلك استعان بالأمثل فالأمثل وإن كان فيه كذب وظلم، فإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر وبأقوام لا خلاق لهم، والواجب إنما هو فعل المقدور»^(١).

وقال أيضًا: «فإذا تعذر إقامة الواجبات من العلم والجهاد وغير ذلك إلا بمن فيه بدعة مضرتها دون مضرة ترك ذلك الواجب، كان تحصيل مصلحة الواجب مع مفسدة مرجوحة معه خيرًا من العكس»^(٢).

وذلك كله مع مراعاة ضوابط الهجر للمبتدع.

وقصارى القول:

إن كان المبتدع مستترًا ببدعته، ولم تكن بدعته كفرًا، وكان حسن الرأي في أهل السنة؛ فلا يكفر أهل السنة - كالخوارج - فالصواب جواز الاستعانة به في قتال الكفار، بل وفي قتال البغاة؛ إن كان المسلمون في حاجة إلى رأيه أو قوته وبأسه، وإلا كره لهم ذلك؛ لما تقدم من أسباب ووجوه المنع عند أصحاب القول الثاني.

وإن كان داعية إلى بدعته؛ فلا ينبغي أن يستعان به إلا إذا دعت الضرورة أو الحاجة الماسة؛ كأن يحتاج إلى رأيه وقوته وبأسه، وبشرط أن يؤمن ضرره.

بل إن الاستعانة بأهل البدع في هذه الحالة أمر مطلوب إن تعذر إقامة الجهاد إلا به أو تحققت به مصلحة راجحة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإذا تعذر إقامة الواجبات من العلم والجهاد

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨/٦٧)، وقال: إنه في هذه الحال يكون ذلك هو الأرضى من الموجود، فيفعل خير الخيرين، ويدفع شر الشرين، وعلى هذا فلا يصح الإطلاق في هذه المسألة.

(٢) ينظر: المرجع السابق (٢٨/٢١٢) وقال: ولهذا كان الكلام في هذه المسائل فيه تفصيل.



وغير ذلك إلا بمن فيه بدعة مضرتها دون مضرة ترك الواجب، كان تحصيل مصلحة واجبة مع مفسدة مرجوحة معه خيرًا من العكس»^(١).

وهنا أمر مهم يجب أخذه بعين الاعتبار، ألا وهو سلوك أهل البدع بشكل عام، وذلك أن التاريخ خير شاهد على خيانة أهل البدع لأهل السنة في الماضي والحاضر^(٢)، وفي التاريخ معتبر لأولي الأبصار. والله أعلم.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/٢١٢).

(٢) ينظر مثلاً: الكامل في التاريخ (١٠/٦٥٦)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨/٥٢٧، ٥٢٨، ٥٣٠)، ودراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين ص ٣٢٤ وما بعدها.



الفصل الثالث

الأحلاف العسكرية بين

الدول الإسلامية وغير الإسلامية





تَهْنِئَاتٌ

الأصل في جند الإسلام الذين يحمون جنابه ويحرسون عقيدته وشريعته، ويجاهدون في سبيل إعلاء كلمة الله - الأصل فيهم أن يكونوا من أتباعه؛ المؤمنين به المنتسبين إليه، غير أنه قد تقتضي الظروف والأحوال التي تعترى الأمة المسلمة أحياناً من ضعف أو عجز، مع قوة عدوهم، أن تتجه إلى غير المسلمين؛ لتعقد معهم حلفاً تستعين فيه بهم أو يستعين هو بهم؛ لمواجهة طرف ثالث؛ قد يكون عدواً مشتركاً للطرفين، وقد يكون عدواً لأحدهما دون الآخر، وقد يكون هذا الطرف الثالث الذي تحالف الطرفان ضده غير مسلم، وربما كان مسلماً.

والأخير قد يكون مسلماً عدلاً، وقد يكون مسلماً جائراً ظالماً، وقد يكون من البغاة. ثم قد تكون راية هذا الحلف للدولة المسلمة، وتكون الكلمة العليا في هذا الحلف لها، وقد يكون العكس. كما أن الباعث على إقامة هذا التحالف يختلف؛ فقد يكون لتحقيق مصلحة، وقد يكون لدفع مفسدة، وقد يكون إكراهاً واضطراً.

فما حكم إنشاء هذه الأحلاف وعقد تلك التحالفات، والاستعانة بالكفار؛ في كل حالة من الحالات السابقة؟ هذا ما نتناوله في هذا الفصل من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: حكم التحالف مع الكفار والاستعانة بهم ضد كفار آخرين:

المطلب الأول: الاستعانة بالكفار على قتال مثلهم؛ تحت راية أهل الإسلام.

المطلب الثاني: الاستعانة بالكفار على قتال مثلهم؛ تحت راية أهل الكفر.



المبحث الثاني: حكم الاستعانة بالكفار على قتال المسلمين:

- الحال الأولى: الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة عادلة.
- الحال الثانية: الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة جائرة.
- الحال الثالثة: الاستعانة بالكفار، في قتال أهل البغي.

المبحث الثالث: حكم تأجير القواعد العسكرية والمطارات.



المبحث الأول

حكم التحالف مع الكفار والاستعانة بهم ضد كفار آخرين

التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال مثلهم؛ إما أن يكون لأجل حاجة عسكرية، فما فوقها: مادية أو معنوية تحمل على ذلك؛ وإما أن يكون ذلك التحالف لغير حاجة.

أولاً: إذا كان التحالف مع الكفار والاستعانة بهم ضد كفار آخرين لغير حاجة: ذهب أكثر الفقهاء إلى المنع منه - بل يمكن القول إنهم اتفقوا على ذلك كما سيأتي من خلال عرض أقوالهم في ذلك -؛ حيث اشترطوا لجواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم الحاجة إلى ذلك، أو الضرورة. فعند الحنفية:

اشترطوا لجواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم الاضطرار إلى ذلك. قال الكاساني: «ولا ينبغي للمسلمين أن يستعينوا بالكفار على قتال الكفار... إلا إذا اضطروا إليهم»^(١).

وقيد ابن الهمام الجواز عند الحنفية بقوله: «عندنا إذا دعت الحاجة جاز»^(٢). وقال علي القاري الحنفي: «يستعان بالكافر في القتال عند الحاجة عندنا»^(٣).

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٩/٤٣٠٧). وينظر أيضًا: فتح القدير (٥/٥٠٢)، والبنية في شرح الهداية (٦/٥٧٩)، والبحر الرائق (٥/٩٧).

(٢) ينظر: فتح القدير (٥/٥٢٠)، وينظر أيضًا: البنية في شرح الهداية (٦/٥٧٩)، والبحر الرائق (٥/٩٧).

(٣) ينظر: فتح باب العناية بشرح النقاية، نور الدين علي بن سلطان الهروي القاري (٣/٢٨٤).

وعند الشافعية:

وقع الاختلاف لدى الشافعية في اشتراط الحاجة لذلك؛ فبينما ذهب فريق من الشافعية إلى عدم اشتراط ذلك^(١)؛ حيث لم يذكروها في شروط جواز الاستعانة بالكفار والتحالف معهم - ذهب فريق آخر إلى اشتراط وجود حاجة لذلك.

قال بدر الدين ابن جماعة: «لا يستعان في الجهاد بمشرك أو ذمي إلا:

إذا علم السلطان حسن رأيه في المسلمين.

وأمن خيانتهم.

وكان المسلمون قادرين عليهم لو اتفقوا مع العدو.

فإذا وجدت هذه الشروط الثلاثة جازت الاستعانة بهم.

وقيل: لا يجوز استصحابهم في الجيش مع موافقتهم العدو في المعتقد؛ فعلى هذا تكون الشروط أربعة^(٢).

وقال النووي: «وفي كتب العراقيين وجماعة أنه يشترط أن يكون في المسلمين قلة، وتمس الحاجة إلى الاستعانة، وهذان الشرطان كالمتناهين؛ لأنهم إذا قلوا حتى احتاجوا لمقاومة فرقة إلى الاستعانة بالأخرى، فكيف يقاومونها؟

قلت: لا منافاة، فالمراد أن يكون المستعان بهم فرقة لا يكثر العدو بهم كثرة

(١) نص الشافعي على كراهة الاستعانة بهم مع عدم الحاجة، إلا أن في بقية عباراته ما يقرب الكراهة هنا من الكراهة التحريمية، على ما هو معروف من مذهب في ذلك، ولعل هذا ما حمل محقق مذهب على النص على قيد الحاجة حتى في بيان قول الإمام. ينظر: الأم للشافعي (٤/٢٣٢-٢٧٦)، والمهذب للشيرازي (٥/٢٣٨)، وروضة الطالبين للنووي (٧/٤٤١)، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ص ١٥٨، ١٥٩، وينظر: مختصر المزني ص ٢٥٧، ٢٦٩، ٢٧٠.

(٢) ينظر: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة ص ١٥٨-١٥٩.



ظاهرة»^(١).

قال الشيرازي: «ولا نستعين بالكفار من غير حاجة»^(٢).

وقال الرمي: «وَيُشْتَرَطُ فِي جَوَازِ الْإِسْتِعَانَةِ بِهِمْ اخْتِيَاؤُنَا لَهُمْ، وَلَوْ لِنَحْوِ خِدْمَةٍ أَوْ قِتَالٍ لِقَلَّتِنَا»^(٣).

وعند الحنابلة:

حيث قيدوا الجواز بالضرورة، كما يفهم ذلك من كلام الإمام أحمد؛ حيث

سئل: «عن اليهودي والنصراني يستعان بهم في العدو أيسهم لهم؟

قال: لا يستعان بهم لقول النبي ﷺ: «لا تستعينوا بمشرك»^(٤).

(١) ينظر: روضة الطالبين (٧/ ٤٤١)، وهذا الاستشكال أورده عدد من الشافعية، وأجابوا عنه بأجوبة منها ما ذكره النووي، وهو الأشهر عندهم، ولينه البلقيني ثم أجاب بأن الكفار إذا كانوا مائتين مثلاً وكان المسلمون مائة وخمسين ففيهم قلة بالنسبة لاستواء العددين؛ فإذا استعانوا بخمسين كافراً فقد استوى العدوان، ولو انحاز هؤلاء الخمسون إلى العدو فصاروا مائتين وخمسين أمكن المسلمين مقاومتهم، لعدم زيادتهم على الضعف، قال: وأيضاً في كتب جمع من العراقيين اعتبار الحاجة من غير ذكر القلة والحاجة قد تكون للخدمة فلا يتنافى الشرطان» ينظر: مغني المحتاج (٤/ ٢٢١). وينظر أيضاً: كتاب قتال أهل البغي من الحاوي الكبير ص ١٥٩ - ١٦١، وفتح الوهاب (٢/ ١٧٣) وغيرها.

(٢) ينظر: المذهب (٢/ ٢٣٠).

(٣) ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرمي (٨/ ٦١).

(٤) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وأخرجه أحمد (٤٠/ ٤٥٠) ح (٢٤٣٨٦)، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في المشرك يسهم له (٣/ ٧٥) ح (٢٧٣٢)، وابن ماجه، كتاب الجهاد، باب الاستعانة بالمشركين (٢/ ٩٤٥) ح (٢٨٣٢) من حديث عائشة، بلفظ: «إِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِمُشْرِكٍ»، وقال الأرنؤوط في تحريجه على المسند (٤٠/ ٤٥٠ - ٤٥١): إسناده صحيح على شرط مسلم. وصححه الألباني في صحيح الجامع ح (١١٠١). وأخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر (٣/ ١٤٤٩) ح (١٨١٧)، من حديث عائشة أيضاً بلفظ: «فَازْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينُ بِمُشْرِكٍ».

«فإن اضطروا فاستعانوا أسهم لهم»^(١).

وقال المجد ابن تيمية: «ولا يستعين بالمشركون إلا للضرورة، وعنه: إن قوي جيشه عليهم وعلى العدو لو كانوا معه، ولهم حسن رأي في الإسلام؛ جاز، وإلا فلا»^(٢).

وقال ابن قدامة: «ولا يستعان بمشرك.. وعن أحمد ما يدل على جواز الاستعانة به، وكلام الخرقي يدل عليه أيضًا عند الحاجة.. ويشترط فيمن يستعان به حسن الرأي في المسلمين - فإن كان غير مأمون لم تجزئه - هكذا - الاستعانة»^(٣).

وقال البهوتي: «ويحرم أن يستعين بكفار إلا للضرورة»^(٤).

وجاء في شرح منتهى الإرادات: «وتحرم استعانة بكافر في غزو إلا للضرورة... حيث جاز فشرطه أن يكون حسن الرأي في المسلمين، مأمونًا»^(٥).

وقال ابن بدران: «الأحاديث الموثوق بصحتها، تدل على عدم الجواز؛ إلا إذا دعت ضرورة إلى ذلك»^(٦).

وقال ابن سبيل: «يظهر لنا جواز الاستعانة بالكفار في القتال عند الحاجة المقتضية، أو الضرورة الملحة، كما هو مذهب جمهور العلماء»^(٧).

(١) ينظر: أحكام أهل الملل في الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل ص ٢٣٣.

(٢) ينظر: المحرر في الفقه (١٧١/٢).

(٣) ينظر: المغني في الشرح الكبير (٤٤٦/١٠).

(٤) ينظر: كشف القناع (٦٣/٣).

(٥) ينظر: شرح منتهى الإرادات (١٠٣/٢).

(٦) ينظر: العقود الياقوتية في جيد الأسئلة الكويتية، عبد القادر بن بدران الدمشقي ص ٢٨٠، تحقيق د. عبد الستار أبو غدة، مكتبة السداوي-جدة، ط ٢-١٤١٣هـ.

(٧) ينظر: ثلاث رسائل فقهية لمحمد بن عبد الله بن سبيل ص ١٣٧، مطابع ابن تيمية - القاهرة، ط ١-١٤١٧هـ.



وأما الملكية والظاهرية:

فعندهم لا يجوز التحالف مع المشركين أو الاستعانة بهم مطلقاً في الأعمال العسكرية والقتالية، إلا للضرورة، كما سيأتي عند عرض مذهبهم في ذلك، في الحال الثانية: عند الحاجة^(١).

قال ابن حزم: «... فَإِنْ أَشْرَفُوا عَلَى الْهَلَكَةِ وَاضْطَرُّوا وَلَمْ تَكُنْ لَهُمْ حِيلَةٌ، فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يَلْجَأُوا إِلَى أَهْلِ الْحَرْبِ، وَأَنْ يَمْتَنِعُوا بِأَهْلِ الذِّمَّةِ، مَا أَيْقَنُوا أَنَّهُمْ فِي اسْتِنصَارِهِمْ: لَا يُؤْذُونَ مُسْلِمًا وَلَا ذِمِّيًّا - فِي دَمٍ أَوْ مَالٍ أَوْ حُرْمَةٍ مِمَّا لَا يَحِلُّ. بُرْهَانُ ذَلِكَ: قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطَرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] وَهَذَا عُمُومٌ لِكُلِّ مَنْ اضْطَرَّ إِلَيْهِ، إِلَّا مَا مَنَعَ مِنْهُ نَصٌّ، أَوْ إِجْمَاعٌ»^(٢).

ومن خلال ماسبق من عرض لأقوال المذاهب المختلفة في هذه المسألة؛ فيمكن القول: أنه إذا لم تدع الحاجة إلى الاستعانة بالكفار على الكفار؛ فلا تجوز الاستعانة بهم حيثئذ عند الجميع، ويحمل كلام الشافعي بالكراهة على أنها كراهة تحريرية، كما يدل على ذلك صنيع مذهبه كما تقدم. والله أعلم.

ثانياً: إذا كان التحالف مع الكفار والاستعانة بهم والقتال معهم ضد كفار آخرين لحاجة أو ضرورة؛ عسكرية مادية، أو معنوية تحمل على ذلك؛ أي في أعمال

(١) ينظر: التمهيد (١٢/ ٣٥، ٣٦)، المدونة (٢/ ٤٠)، والبيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٣/ ٦)، تحقيق: د. محمد حججي وآخرين، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ٢ - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، والقوانين الفقهية، لابن جزي الغرناطي ص ١٢٧، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٦٧، ٢٦٨)، والمحلى (٧/ ٣٣٣)، و (١١/ ١١٣، ١١٤).

(٢) ينظر: المحلى (١١/ ٣٥٥).

الجهاد الميدانية من صفّ وزحفٍ وفتحٍ، أو ما هو فوق ذلك مما هو منها في معنى الضرورة: وهذه المسألة صورتان:

- الصورة الأولى: إذا كان ذلك تحت راية أهل الإسلام؛ أي أن تكون القيادة والظهور لهم.

- الصورة الثانية: إذا كان ذلك تحت راية أهل الكفر؛ أي أن تكون القيادة والظهور لهم.

ونتناول هذه المسألة في المطالبين التاليين:

المطلب الأول

التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على

قتال مثلهم؛ تحت راية أهل الإسلام

حيث اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: منع التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال مثلهم. وهذا الرأي قال به الإمام مالك^(١) وأتباع مذهبه^(٢)، ونص عليه الإمام أحمد^(٣)، وهو

(١) ينظر: التمهيد لابن عبد البر (١٢/ ٣٥، ٣٦)، وجاء هذا الرأي في المدونة من كلام ابن القاسم (٢/ ٤٠)، والبيان والتحصيل والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (٦/ ٣).

(٢) ينظر: قوانين الأحكام الشرعية لابن جزي ص ١٢٧، وشرح الخرشبي على مختصر خليل (٣/ ١١٤)، والمصادر السابقة.

(٣) ينظر: أحكام أهل الملل للخلال ص ٢٣٣، ٢٣٤، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٥٥، وينظر: ص ٤٤.



ظاهر المذهب عند أصحابه^(١)، وقال به بعض الشافعية كابن المنذر^(٢)، وبعض الحنفية كالطحاوي^(٣)، والكاساني^(٤)، وهو قول إسحاق بن راهويه^(٥)، والجوزجاني^(٦)، وابن حزم الظاهري^(٧).

القول الثاني: جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال مثلهم، بشروط وقيود معينة.

وبه قال أبو حنيفة وأصحابه^(٨)، وحكي عن مالك^(٩)، وقال به بعض

(١) ينظر: التمام لما صح في الروايتين والثلاث والأربع عن الإمام لأبي يعلى (٢/٢٢٠)، ففيه: «لا تختلف الرواية أنه لا يستعان بالمشركون على قتال العدو، ولا يعاونون على قتال عدوهم»، والمحرف في الفقه للمجدد ابن تيمية (٢/١٧١)، والمغني مع الشرح الكبير (١٠/٤٤٦)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/٦٣)، والمصدران السابقان؛ والاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ٢٦٣.

وقد اختلفت عبارات فقهاء المذهب الحنبلي في ذكر الرواية عن الإمام، تبعًا لأمر من أهمها اختلافهم في مدلول بعض عبارات الإمام أحمد، مثل: «ما أحب أن يغزوا»، و«لا يعجبني»، فمنهم من يرى أنها دالة على التحريم، ومنهم من يرى أنها دالة على الكراهة، ومنهم من يرى أنها مجرد تعبير عن وجود خلاف في المسألة مثلاً. وهكذا. ينظر في ذلك: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لعبد القادر بن بدران الدمشقي ص ١٢٦-١٣٦، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط ٣-١٤٠٥ هـ.

(٢) ينظر: الأوسط لابن المنذر (١١/١٧٧).

(٣) ينظر: مختصر اختلاف العلماء للطحاوي، اختصار الجصاص (٣/٤٢٨).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (٩/٤٣٠٧).

(٥) ينظر: الأوسط لابن المنذر (١١/١٧٦).

(٦) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣/٩٨).

(٧) ينظر: المحلى (٧/٣٣٣)، و(١١/١١٣، ١١٤).

(٨) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/١٣٨)، وشرح السير الكبير للسرخسي (٤/١٤٢٢)، ومختصر اختلاف العلماء للطحاوي، اختصار الجصاص (٣/٤٢٨)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/٥٠٢)، والبنية في شرح الهداية للعيني (٦/٥٧٩)، والبحر الرائق لابن نجيم (٥/٩٧).

(٩) ينظر: قوانين الأحكام لابن جزي ص ١٢٧. وذكر ابن رشد أن أبا الفرج حكى عن مالك أنه لا

المالكية^(١) منهم ابن العربي^(٢)، ونص عليه الشافعي^(٣)، وهو المذهب عند أصحابه^(٤)، ورواية عند الحنابلة^(٥)، وهو قول الثوري^(٦)، والأوزاعي^(٧).

وقد أجمل هذه الشروط - التي قيد بها هذا القول - بدر الدين ابن جماعة، في قوله: «لا يستعان في الجهاد بمشرك أو ذمي، إلا إذا علم السلطان حسن رأيه في المسلمين، وأمن خيانتهم، وكان المسلمون قادرين عليهم لو اتفقوا مع العدو، فإذا وجدت هذه الشروط الثلاثة جازت الاستعانة بهم.

وقيل: لا يجوز استصحابهم في الجيش مع موافقتهم العدو في المعتقد^(٨)؛ فعلى هذا تكون الشروط أربعة^(٩).

بأس على الإمام أن يستعين بالمشركون في قتال المشركين إذا احتاج إلى ذلك. ينظر: البيان والتحصيل (٦/٣)، وقال ابن العربي في المسألة: «واختلف في ذلك علماءنا، والصحيح منعه»، أحكام القرآن (١/٢٦٧، ٢٦٨).

(١) ينظر: النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني (٣/٣٥)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/٢٦٧، ٢٦٨)، والحرشي على مختصر خليل (٣/١١٤).

(٢) ينظر: أحكام القرآن (١/٢٦٧، ٢٦٨).

(٣) ينظر: الأم للشافعي (٤/٢٣٢-٢٧٦)، والمهذب للشيرازي (٥/٢٣٨)، وروضة الطالبين للنووي (٧/٤٤١)، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ص ١٥٨، ١٥٩، وينظر: مختصر المزني ص ٢٥٧، ٢٦٩، ٢٧٠.

(٤) ينظر المصادر السابقة.

(٥) ينظر: المحرر في الفقه (٢/١٧١).

(٦) ينظر: التمهيد لابن عبد البر (١٢/٣٥، ٣٦).

(٧) ينظر: التمهيد لابن عبد البر (١٢/٣٥، ٣٦)، ومختصر اختلاف العلماء للطبري، اختصار الجصاص (٣/٤٢).

(٨) يعني كاليهود في حال قتال اليهود، والنصارى في حال قتال النصارى، أما إذا اختلفوا فلا بأس، كيهود في حال قتال النصارى. ينظر: نهاية المحتاج للرملي (٨/٦٢).

(٩) ينظر: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ص ١٥٨، ١٥٩، وينظر: مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق ومثير الغرام إلى دار السلام لأبي زكريا أحمد بن إبراهيم بن محمد الدمشقي



هذا مع اشتراط الحاجة أو الضرورة لذلك، وهو الذي نصّ عليه غير واحد- كما تقدم في المسألة الأولى-^(١).

سبب الخلاف في المسألة: يمكن إجمال سبب الخلاف بين الفريقين- من خلال استقراء أدلة الفريقين- فيما يلي:

١- الاختلاف في اعتبار استثناء الاستعانة بالكفار من عموم الأدلة المانعة من اتخاذ الكافرين أولياء وبطانة، المحذرة منه؛ فمن قالوا بعدم الاستثناء، قالوا بالمنع؛ ومن قالوا بالاستثناء قالوا بالجواز، ومن المجيزين من أخرج الاستعانة من مدلول (أولياء).

٢- الاختلاف في النظر إلى الأدلة التي تفيد استعانة النبي ﷺ ببعض المشركين وأهل الكتاب؛ من جهة الثبوت والصحة أو التأويل، فمن قال بضعف الدليل المستدل به على الجواز ضعف القول به؛ ومن صححه أوله وفسره بما يمنع صحة الاستدلال به على مدلول أحد القولين، حسب ما يراه من المنع أو الجواز.

٣- الاختلاف في إسلام بعض من استعان بهم النبي ﷺ في بعض غزواته أو شاركوا النبي ﷺ فيها دون استعانة - وقت الاستعانة بهم أو الإذن لهم بالقتال في صفوف المسلمين أو حضور قتالهم؛ فمن قال بإسلامه حين الاستعانة به أو

الدمياطي (٢/ ١٠٣٠)، تحقيق: إدريس محمد علي ومحمد خالد الإسطنبولي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط ٢- ١٤١٧ هـ، ومصادر المجيزين الآتية.

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٩/ ٤٣٠٧)، وفتح القدير (٥/ ٥٠٢)، والبنية في شرح الهداية (٦/ ٥٧٩)، البحر الرائق (٥/ ٩٧)، والأم للشافعي (٤/ ٢٣٢- ٢٧٦)، والمهذب للشيرازي (٥/ ٢٣٨)، وروضة الطالبين للنووي (٧/ ٤٤١)، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ص ١٥٨، ١٥٩، ومختصر المزني ص ٢٥٧، ٢٦٩، ٢٧٠، ونهاية المحتاج للرملي (٨/ ٦٢)، وأحكام أهل الملل في الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل ص ٢٣٣، والمحرر في الفقه (٢/ ١٧١)، والمغني في الشرح الكبير (١٠/ ٤٤٦)، وكشاف القناع (٣/ ٦٣)، وشرح منتهى الإرادات (٢/ ١٠٣).

مشاركته في الغزو، منع الاستدلال بذلك على جواز الاستعانة بالكافر في القتال؛ لأنه لم يكن حينه كافراً، ومن قال بكفره حينه قال بالجواز؛ لأنه - عنده - كان وقت الاشتراك كافراً.

الأدلة ومناقشتها:

أدلة أصحاب القول الأول: استدل أصحاب القول الأول القائلون بمنع التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال مثلهم، بالكتاب، والسنة، والمعقول، على النحو التالي:

أ- الكتاب:

١- قول الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوعًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافَرِ أُولِيَاءَ﴾ [المائدة: ٥٧].

٢- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أُولِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [المائدة: ٥١].

٣- قول الله ﷻ: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أُولِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٢٨].

٤- قول الله ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أُولِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيْنَبُغُوتَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٣٩].

٥- قول الله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تُكْفِرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أُولِيَاءَ حَتَّىٰ يَهْجُرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ٨٩].

وجه الدلالة:

قالوا: في الآيات السابقة نهي صريح عن اتخاذ الكفار - من أهل الكتاب وغيرهم -



أولياء، يعني أنصارًا وأعوانًا وحلفاء^(١).

وبيان واضح أن المؤمن لا يتخذ الكافر وليًا في نصره على عدوه، ولا في أمانة، ولا بطانة^(٢).

كما تضمنت المنع من اتخاذهم أعوانًا على الأعمال المتعلقة بالدين^(٣).

قال الجصاص: «فيه نهي عن الاستنصار بالمشرِكين؛ لأن الأولياء هم الأنصار»^(٤).

وقال القرطبي: «تَضَمَّنَتِ الْمَنَعُ مِنَ التَّائِيدِ وَالْإِنتِصَارِ بِالْمُشْرِكِينَ وَتَحْوِ ذَٰلِكَ»^(٥).

وقال الطبري: «يقول: لا تتخذوهم أيها المؤمنون أنصارًا وإخوانًا وحلفاء؛ فإنهم لا يألونكم خبالًا، وإن أظهروا لكم مودة وصدقة»^(٦).

وقال أيضًا: «هذا نهي من الله ﷻ المؤمنين أن يتخذوا الكافرين أعوانًا، وأنصارًا، وظهورًا»^(٧).

وقال الشوكاني في قوله تعالى: ﴿مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾: «في محل الحال: أي متجاوزين المؤمنين إلى الكافرين استقلالًا أو اشتراكًا»^(٨).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الاستعانة بالكافرين في القتال، والتحالف معهم

(١) ينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن للموزعي (١/ ٧٦٤).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٦٧).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٢٦٧).

(٤) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٤/ ١٠٤).

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/ ٢٢٤).

(٦) ينظر: جامع البيان (٦/ ٢٨٩). وينظر أيضًا: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٦٣٤)، والحاوي

الكبير للماوردي (١٨/ ١٤٥).

(٧) ينظر: جامع البيان (٣/ ٢٢٨)، وينظر: تيسير البيان لأحكام القرآن للموزعي (١/ ٥٢١).

(٨) ينظر: فتح القدير للشوكاني (١/ ٣٣١).



على أمر مباح أو واجب ليس من الموالاة الممنوعة المنهي عنها؛ بل هي من الموالاة المأذون فيها.

قال أبو حيان: «وَوَظَاهِرُ الْآيَةِ تَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْ مَوَالَاتِهِمْ إِلَّا مَا فَسَحَ لَنَا فِيهِ مِنْ اتِّخَاذِهِمْ عَبِيدًا، وَالِاسْتِعَانَةَ بِهِمْ اسْتِعَانَةً الْعَزِيزِ بِالذَّلِيلِ، وَالْأَرْفَعَ بِالْأَوْضَعِ، وَالنِّكَاحِ فِيهِمْ. فَهَذَا كُلُّهُ ضَرْبٌ مِنَ الْمَوَالَاةِ أُذِنَ لَنَا فِيهِ، وَلَسْنَا نَمْنُوعِينَ مِنْهُ، فَالنَّهْيُ لَيْسَ عَلَى عُمُومِهِ»^(١).

وقال القاسمي: «وإن كانت الموالاة بمعنى المحالفة والمناصرة، فإن كانت محالفة على أمر مباح أو واجب، كأن يدفع المؤمنون عن أهل الذمة من يتعرض لهم. ويخالفونهم على ذلك، فهذا لا حرج فيه بل هو واجب»^(٢).

وقال الماوردي: «لم نتخذهم أولياء فممتنع منهم بهذه الآية، وإنما اتخذناهم أعوانًا»^(٣).

٦- قوله ﷺ: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأُولُونَكُمْ خَبَالًا﴾

[آل عمران: ١١٨].

وجه الدلالة:

قالوا: «في هذه الآية دلالة على أنه لا يجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين من العمالات والكتبة؛ ولهذا قال الإمام أحمد: لا يستعين الإمام بأهل الذمة على قتال أهل الحرب»^(٤).

(١) ينظر: البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (٩٢/٣).

(٢) ينظر: محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الخلاق القاسمي (٣٠٥/٢).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير (١٤٦/١٨).

(٤) ينظر: زاد المسير لابن الجوزي (٤٤٧/١)، نقله عن القاضي أبي يعلى، وإعلاء السنن للتهانوي

(٥٩/١٢).



وقال ابن خُويز مَنداد: إن هذه الآيات متماثلة، تتضمن المنع من التأييد، والانتصار بالمشرَكين^(١).

٧- قول الله سبحانه: ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: ٥١].

وجه الدلالة:

قالوا: دلت الآية على منع التحالف معهم أو الاستعانة بهم؛ إذ المعنى: «وما كنت متخذ الشياطين أو الكافرين أعواناً»^(٢)، فمعنى (عضداً) أي: أنصاراً وأعواناً^(٣)، و«هذه الآية فيها تسميع لمن يفعل ذلك، وتقبيح لفعله، وتشنيع عليه؛ لأن الله تعالى لا يتخذ المضلين ولا الهادين أعواناً»^(٤).

ونوقش هذا الاستدلال: بأننا لم نتخذهم عضداً فممتنع منهم بهذه الآية، وإنما اتخذناهم خدماً^(٥).

ب- السنة:

١- ما ثبت عَنْ عَائِشَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا قَالَتْ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/ ١٤٥)، وينظر: مختصر اختلاف العلماء للطبري، اختصار الجصاص (٣/ ٤٢٨).

(٢) ينظر: فتح القدير للشوكاني (٣/ ٢٩٣)، وكذلك يمكن الاستدلال بقراءة أبي جعفر: (وما كنتَ) بالفتح على وجه الخطاب، فهي خطاب لرسول الله ﷺ، والمعنى: وما صَحَّ لك الاعتضاد بهم، وما ينبغي لك أن تعتز بهم «الكشاف للزحشي (٢/ ٧٢٨)، الآية (٥١) من سورة الكهف.

(٣) ينظر - مثلاً -: زاد المسير لابن الجوزي (٥/ ١٥٥)، ومن استدل بها: الطحاوي في: مختصر اختلاف العلماء للطحاوي، اختصار الجصاص (٣/ ٤٢٨)، وأضواء البيان للشنقيطي (٢/ ٤٠٠) والمصدر التالي.

(٤) ينظر: منهج الصواب في قبح استكتاب أهل الكتاب، علي بن محمد بن عبد العزيز بن فتوح الثعلبي الشافعي المعروف بابن الدريهم ص ١١٠، تحقيق: سيد كسروي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٢٢ هـ.

(٥) ينظر: الحاوي الكبير (١٤/ ١٤٥، ١٤٦).

بَذِرَ، فَلَمَّا كَانَ بِحَرَّةِ الْوَبَرَةِ^(١) أَدْرَكَهُ رَجُلٌ قَدْ كَانَ يُذَكِّرُ مِنْهُ جُرْأَةً وَنَجْدَةً، فَفَرِحَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حِينَ رَأَوْهُ، فَلَمَّا أَدْرَكَهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: جِئْتُ لِاتَّبِعَكَ وَأُصِيبَ مَعَكَ، قَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ»، قَالَتْ: ثُمَّ مَضَى حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالشَّجَرَةِ أَدْرَكَهُ الرَّجُلُ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، قَالَ: «فَارْجِعْ، فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ»، قَالَ: ثُمَّ رَجَعَ فَأَدْرَكَهُ بِالْبَيْدَاءِ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ: «تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ؟» قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «فَانْطَلِقْ»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: ففي هذا دليل على أنه لا يجوز للإمام أن يستعين بالكفار على غزو الكفار^(٣)؛ لأن النبي ﷺ لم يستعن بمشرك في غزوة بدر مع قلة العدد، فكان أولى أن لا يستعان بهم مع الكثرة وظهور القوة^(٤).

ثم إن قوله: «فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ» نكرة في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم^(٥).

(١) حرة الوبرة: موضع على نحو أربعة أميال من المدينة. شرح النووي على مسلم (١٩٨/١٢).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر (١٤٤٩/٣، ١٤٥٠) ح (١٨١٧)، وقال ابن سعد في الرجل: هو خبيب بن يساف. الطبقات الكبرى (٣/٥٣٥). وتقدم تحريجه باللفاظ آخر ص ٧٥٢.

(٣) تنظر المراجع السابقة للمبائعين، ورسوخ الأخبار في منسوخ الأخبار، إبراهيم بن عمر الجعبري ص ٥٠٢، تحقيق: حسن محمد الأهدل، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط ١ - ١٤٠٩ هـ، وعقد الجواهر الثمينة، لابن شاس (١/٤٦٨).

(٤) ينظر: الحاوي الكبير للمهاوردي (١٤/١٣١).

(٥) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د. محمد عثمان شبير ص ٢٧٣ [ضمن: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة الرابعة ١٤٠٧ هـ، العدد (٧)]، كلية الشريعة - جامعة الكويت.



قال ابن حزم: «وهذا عموم مانع من أن يستعان به [يعني المشرك] في ولاية أو قتال أو شيء من الأشياء؛ إلا ما صح الإجماع على جواز الاستعانة به فيه، كخدمة الدابة أو الاستئجار، أو قضاء الحاجة، ونحو ذلك، مما لا يخرجون فيه عن الصَّغار؛ والمشرك اسم يقع على الذمي والحربي»^(١).

ونوقش هذا الاستدلال من وجوه:

الأول: أن النبي ﷺ تفرّس في المشرك الذي ردّه، الرغبة في الإسلام، فردّه رجاء أن يسلم، فصدق ظنه^(٢)؛ إذ أسلم المشرك، فقال له رسول الله ﷺ: «فانطلق».

قال الإمام الشافعي: «ولعله ردّه رجاء إسلامه، وذلك واسع للإمام، أن يردّ المشرك فيمنعه الغزو ويأذن له، وكذلك الضعيف من المسلمين، ويأذن له؛ وردّ النبي ﷺ من جهة إباحة الرد؛ والدليل على ذلك - والله تعالى أعلم - أنه قد غزا يهود بني قينقاع بعد بدر؛ وشهد صفوان بن أمية معه حيناً بعد الفتح، وصفوان مشرك»^(٣).

وأجيب عن هذه المناقشة: بأن في هذا التوجيه نظراً؛ لأن قوله ﷺ: «لا أستعين بمشرك» نكرة جاءت في سياق النفي، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم^(٤)؛ فيحتاج مدعي التخصيص إلى دليل^(٥).

(١) ينظر: المحلى (١١/١١٣).

(٢) ينظر: التلخيص الحبير لابن حجر (٤/١٠٠، ١٠١)، وقال: ذكره البيهقي عند نص الشافعي، وفتح الباري لابن حجر (٦/١٧٩، ١٨٠).

(٣) ينظر: الأم (٤/١٦٧)، وذكره عنه البيهقي في: معرفة السنن والآثار (٦/٥١٠)، وفي الكبرى (٩/٣٧). وسأيت تخريج خبر صفوان والإجابة عنه ص ٨١٢. وأما خبر بني قينقاع فسيأتي الحديث عنه ص ٨١٣.

(٤) ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (١/٣٤٤)، والبحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن عبد الله الزركشي (٤/١٦٦)، طبعة دار الكتبي، ط ١ - ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

(٥) ينظر: التلخيص الحبير (٤/١١٢)، ونيل الأوطار للشوكاني (١٤/٥٣)، وفيض القدير

وهذه الحجة أثبتها بعض المانعين مما جعلهم يرجحون القول بالنسخ^(١).
الوجه الثاني: أن الأمر فيه إلى رأي الإمام^(٢). وقال الإمام الشافعي: «إن كان لأن له الخيار أن يستعين بمسلم^(٣) أو يردّه، كما له رد المسلم من معنى يخاف منه، أو لشدة به، فليس واحد من الحديثين مخالفاً للآخر»^(٤).

ونوقش هذا التوجيه بمثل ما قيل في مناقشة الوجه الأول.
الوجه الثالث: أن النبي ﷺ إنما ردّه لعدم ثقته به لا لكونه مشركاً.
قال الجصاص: يحتمل أن النبي ﷺ لم يثق بالرجل، وظن أنه عين للمشركين، فرده، وقصد بالعبارة أنه: لا يستعين بمن كان في مثل حال ذلك المشرك^(٥).
ويناقش هذا التوجيه: بما سبق بيانه من عموم الحديث، والقول بالتخصيص يحتاج إلى دليل.

الوجه الرابع: أن التحالف معهم والاستعانة بهم كانت ممنوعة، ثم رخص فيها^(٦)؛ فالحديث منسوخ؛ وذلك أن رد النبي ﷺ كان يوم بدر، وأما النصوص

للمناوي (٥٥١/٢)، وبحث: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د. محمد عثمان شبير ص ٢٩٥.

(١) ينظر: التلخيص الحبير (٤/١٠٠، ١٠١)، وفتح الباري (٦/٢٠٨)، وإعلاء السنن للتهانوي (١٢/٥٨)، وينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/٦٧٥).

(٢) ينظر: الأم (٤/٢٦١)، والتلخيص الحبير لابن حجر (٤/١٠٠، ١٠١)، وهذا الجواب كالذي قبله، واقتصر عليه ابن حجر في التلخيص؛ وفتح الباري (٦/١٧٩، ١٨٠).

(٣) هكذا في المطبوعة، ولعله خطأ مطبعي صوابه: (بمشرك)، فهو الظاهر من سياق الكلام.

(٤) ينظر: الأم (٤/٢٦١).

(٥) ينظر: أحكام القرآن (٢/٤٤٧، ٤٤٨).

(٦) ينظر: التلخيص الحبير لابن حجر (٤/١٠٠، ١٠١)، والحاوي الكبير للهاوردي (١٨/١٤٦)، وفتح الباري لابن حجر (٦/٢٠٨)، ومفيد العلوم ومبيد الهموم، زكريا بن محمد بن محمود



المعارضة فهي متأخرة^(١)؛ فيكون المتأخر ناسخاً للمتقدم.

قال الشافعي في ذلك: «وإن كان رده؛ لأنه لم ير أن يستعين بمشرك؛ فقد نسخه ما بعده من استعانه بمشركين»^(٢)، قال ابن حجر: «وهذا أقربها»^(٣).

ونوقش هذا التوجيه: بأن الناسخ عند القائلين بالنسخ من المجيزين، هو ما روي من أن النبي ﷺ استعان بيهود بني قينقاع؛ وحديث أن النبي ﷺ استعان بصفوان بن أمية في قتال هوازن يوم حنين، وكلاهما ضعيف^(٤).

كما أن: «هذا حديث ثابت عن النبي ﷺ، وما يعارضه لا يوازيه في الصحة والشبوت، فتعذر ادعاء النسخ لهذا»^(٥).

ثم إن القول بالنسخ قد يتصور إذا كان منع الاستعانة هو المتأخر الناسخ؛ إذ إن المسلمين كانوا أول أمرهم في ضعف وقلة؛ فكيف يقال بمنع الاستعانة في حقهم والحال على هذا النحو، ثم يؤذن لهم بها عند قوتهم وكثرة عددهم؟!.

القزويني ص ٣٣٢، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٠٥ هـ.

(١) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٦/ ١٧٩)، والقول المبين في حكم المعاملة بين الأجانب والمسلمين، محمد حسنين مخلوف ص ٥٠ - ٩٠، تحقيق: حسن أبي الأشبال الزهيري، مكتبة الحرمين للعلوم النافعة - مصر، ط. بعد ١٤١١ هـ.

(٢) ينظر: الأم (٤/ ٢٦١).

(٣) ينظر: التلخيص الحبير (٤/ ١٠٠، ١٠١).

(٤) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د. محمد عثمان شبير ص ٢٩٤، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٧٦ - ٢٧٧). وينظر مناقشة الاستدلال بهاتين الروايتين اللتين ذكرهما الشافعي، في مناقشة الدليل التاسع والعاشر للمجيزين ص ٦٤٢ وما بعدها.

(٥) ينظر: الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمداني ص ٢١٨، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، الدكن، ط ٢ - ١٣٥٩ هـ.



وسياقي مزيد توضيح وتوجيه لهذه النصوص عن الحديث على أدلة المجيزين ومناقشتها.

الوجه الخامس: أنه ما ابتدأ بالخروج للجهاد، وإنما قصد أخذ العير، وصادف فواتها قتال المشركين^(١).

وأجيب على هذا التوجيه بأجوبة منها:

أ - أن حديث رد المشرك حين شركه، يؤيده ظاهر القرآن؛ كما في الآيات التي ذكرها المانعون^(٢).

ب - أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قَدْ وعدهم إحدى الطائفتين: العير، أو النفير (ذات الشوكة)، ثم تأكدت الأخيرة أخيراً^(٣).

ج - أن هذا الحديث ورد فيه ما يدل على أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتوقعون القتال، وإن لم يجزموا به، حيث جاء فيه: «أدركه رجل، كان يُذكر منه جرأة ونجدة؛ ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه».

د - أن هذا الرجل قد عرض الإعانة بنفسه على النبي ﷺ بعد أن تأكد القتال،

(١) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٤/١٣١).

(٢) ينظر: منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوه ص ٥٢٦، ٥٣٠، دار الذخائر - الدمام، ط ٢ - ١٤١٧ هـ، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٦/١٤٥).

(٣) ينظر: دلائل النبوة للبيهقي (٣/٧٨)، ولأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (١/٤٦٩)، تحقيق: د. محمد رواس قلعه جي، وعبد البر عباس، دار النفائس - بيروت، ط ٢ - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ففيها: «... وكان الله ﷻ وعدهم إحدى الطائفتين، وكانوا أن يلقوا العير أحب إليهم وأيسر شوكة وأحضر مغنماً، فلما سبقت العير وفاتت رسول الله ﷺ سار رسول الله ﷺ بالمسلمين يريد القوم...».



وذلك عندما أدركه بالبيداء^(١)، فإنه عرض نفسه ثلاث مرات، كما في نص الحديث، فردّه ﷺ بنفي الاستعانة به ما دام متصفاً بالشرك.

الوجه السادس: أنه ربما قصد بقوله: «لن أستعين بمشرك» أي: في هذه الغزوة^(٢). وأجيب على هذا التوجيه: بأن هذا التخصيص لا دليل عليه، وهو خلاف إطلاق النص وعمومه؛ ويؤيده بقية الروايات التي جاءت بصيغة النكرة في سياق النفي؛ فتفيد العموم؛ فيحتاج مدعي التخصيص إلى دليل - كما تقدم في الإجابة على الوجه الأول الذي ذكره المجيزون في الجواب على هذا الحديث، وظاهر أن هذا الدليل للمانعين هو من أقوى أدلتهم، فهو صحيح، صريح، ولهذا وقف عنده المجيزون كثيراً، وحاولوا الجواب عنه جمعاً بينه وبين أدلتهم.

٢- ما صح من حديث البراء رضي الله عنه، قال: أتى النبي ﷺ رَجُلٌ مُقَنَّعٌ بِالْحَدِيدِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقَاتِلْ أَوْ أَسْلِمْ؟ قَالَ: «أَسْلِمْ، ثُمَّ قَاتِلْ». فَأَسْلَمَ، ثُمَّ قَاتِلْ، فَقَاتِلْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «عَمِلَ قَلِيلاً وَأَجَرَ كَثِيراً»^(٣).

(١) البيداء: كل مفازة لا شيء بها، وجمعها: بيد، اسم لأرض ملساء بين مكة والمدينة، وهي إلى مكة أقرب، تعد من الشرق أمام ذي الحليفة. وقال ابن الأثير: «... اسم موضع مخصوص بين مكة والمدينة، وأكثر ما ترد ويُرَادُ بها هذه». ينظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار في شرح غريب الحديث للقاضي عياض بن موسى اليحصبي المالكي (١/ ١١٦)، المكتبة العتيقة ودار التراث، د.ت، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (١/ ١٧١)، ومعجم البلدان (١/ ٦٢٠)، والعالم الأثير في السنة والسيرة لمحمد شُرَّاب ص ٦٧.

(٢) ينظر: شرح سنن أبي داود لابن رسلان (مخطوط) (ل/ ١٥٢)، نقلاً عن فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٧٨).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب عمل صالح قبل القتال (٤/ ٢٠) ح (٢٨٠٨)، وأخرجه مسلم مختصراً، كتاب الإمارة، باب ثبوت الجنة للشهيد (٣/ ١٥٠٩) ح (١٩٠٠). وينظر: فتح الباري لابن حجر (٦/ ٣١٢٩).

وجه الدلالة:

قالوا: دلّ الحديث على عدم جواز الاستعانة بالمشرّكين في القتال والتحالف معهم؛ حيث إنه ﷺ لم يقبل منه المشاركة في القتال حال كفره؛ قال المناوي: «تعليله في خبر آخر بأنه لا يستعين بالمشرّكين»^(١).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن النبي ﷺ تفرّس في المشرّك الذي جاء يريد القتال، الرغبة في الإسلام، ولذلك فإنه سأله: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقَاتِلُ أَوْ أُسَلِّمُ؟ ولا شك أن النبي ﷺ أرشده لما فيه الخير له فقال: «أُسَلِّمُ، ثُمَّ قَاتِلُ». فَأَسْلَمَ، ثُمَّ قَاتِلُ، فَقَاتِلُ، فليس فيه أنه ردّه لأجل شركه، ويشهد لذلك إسلام الرجل بغير تردد.

ويجاب عن هذه المناقشة: بأنه قد جاءت النصوص الكثيرة التي تبين عموم منع الاستعانة بالمشرّكين؛ ومنها ما تقدم من قوله ﷺ: «لا أستعين بمشرّك»؛ حيث إنها نكرة جاءت في سياق النفي، فتفيد العموم كما تقدم؛ فيحتاج مدعي التخصيص إلى دليل.

٣- ما جاء من حديث أَبِي مُحَمَّدٍ السَّاعِدِيِّ رضي الله عنه في منع النبي ﷺ كتيبة من بني قَيْنُقَاعَ؛ إذ قال ﷺ: «لَمَّا رَأَاهُمْ لِحَقْوِهِ فِي غَزْوَةِ أَحَدٍ: «مَنْ هَؤُلَاءِ؟» قَالُوا: بَنُو قَيْنُقَاعَ

وهذا الرجل هو أصيرم بني عبد الأشهل عمرو بن ثابت بن أقيش، كما جاء في مسند أحمد (٤١/٣٩) ح (٢٣٦٣٤)، من حديث أبي هريرة، وحسن الأرناؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٤٢/٣٩)، وأخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب فيمن يسلم ويقتل مكانه في سبيل الله ﷺ (٢٠/٣) ح (٢٥٣٧)، والحاكم في المستدرک (١٢٤/٢) ح (٢٥٣٣)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي. وأورد الحافظ ابن حجر رواية أبي داود والحاكم من طريق حماد بن سلمة، وقال: «هذا إسناده حسن» الإصابة (٥٢٦/٢)، وحسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٤٨٢/٢) ح (٢٢١٢).

(١) ينظر: فيض القدير (٥٠٨/١)، وينظر أيضًا: نيل الأوطار للشوكاني (٥٥/١٤).



وَهُوَ رَهْطُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ. قَالَ: «أَوْقَدْ أَسْلَمُوا؟». قَالُوا: لَا، بَلْ هُمْ عَلَى دِينِهِمْ. قَالَ: «قُلْ لَهُمْ فَلْيَرْجِعُوا، فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ»^(١).
وجه الدلالة:

قالوا: الحديث نص صريح في منع الاستعانة بالمشركون وعدم جواز التحالف معهم في قتال المشركون^(٢).

ونوقش هذا الاستدلال من وجوه:

الأول: أن بني قينقاع كانوا أهل منعة، متعزّزين في أنفسهم؛ فمنع الاستعانة بهم إنما جاء خوفاً من الانقضاض على المسلمين، وطعنهم من الخلف؛ فالحديث فيما إذا خاف الإمام ذلك، فلا ينبغي حيثئذ أن يستعين بهم، وأن يمكنهم من الاختلاط بالمسلمين^(٣).

قال السرخسي: «...فَخَشِي أَنْ يَكُونُوا عَلَى الْمُسْلِمِينَ إِنْ أَحْسُوا بِهِمْ زَلَّةً قَدَمٍ،

(١) أخرجه الحاكم في المستدرک (١٣٣/٢) ح (٢٥٦٤)، والطبراني في الأوسط (٢٢١/٥) ح (٥١٤٢)، والبيهقي في الكبرى (٦٤/٩) ح (١٧٨٧٨)، وابن سعد في الطبقات الكبرى (٤٨/٢)، والطحاوي في مشكل الآثار (٢٤١/٣)، وابن المنذر في الأوسط في السنن والإجماع (١٧٦/١١) ح (٦٥٦٤)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٣٠٣/٥): «رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وفيه سعد بن المنذر بن أبي حميد، ذكره ابن حبان في الثقات، وبقيّة رجاله ثقات». وذكره الحافظ ابن حجر في الطبعة المسندة من: المطالب العالية، له، وقال: «هذا إسناد حسن» (٣٩٨/٤) (٤٢٦٣)، وذكره الألباني في الأحاديث الصحيحة، تقوية له بالشواهد، ينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٩٢/٣) ح (١٠١١).

(٢) ينظر: الأوسط في السنن والإجماع لابن المنذر (١٧٦/١١)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٧٤، ٢٧٥.

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٦٨٠/٢)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٩٥.

فَلِهَذَا رَدَّهُمْ. وَعِنْدَنَا إِذَا رَأَى الْإِمَامُ الصَّوَابَ فِي أَلَّا يَسْتَعِينَ بِالمُشْرِكِينَ لِحُوفِ
الْفِتْنَةِ فَلَهُ أَنْ يَرُدَّهُمْ»^(١).

الثاني: أن بني قينقاع كان لهم كيان مستقل، لا يقاتلون تحت راية المسلمين، وعندنا
إنما يستعين بهم إذا كانوا يقاتلون تحت راية المسلمين، فأما إذا انفردوا بـراية
أنفسهم فلا يستعان بهم^(٢).

الثالث: أن بني قينقاع لم يخرجوا لإعانة النبي ﷺ، وإنما خرجوا لإعانة
حلفائهم عبد الله ابن أبي وأصحابه؛ إن قاتلوا قاتلوا، وإن انعزلوا عن القتال
انعزلوا. فغاية ما في الحديث أنه ﷺ لم يستعن بهم، ولم ير حاجة إلى إعانتهم.
ونوقشت هذه الأوجه وتلك الإجابات: بأن الحديث تضمن علة الرد؛ فإنه
ﷺ لما رآهم سأل: «أَوْقَدْ أَسْلَمُوا؟» قالوا: لا، بل هم على دينهم، قال: «قُلْ لَهُمْ
فَلْيَرْجِعُوا، فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالمُشْرِكِينَ».

فسؤاله ﷺ عن إسلامهم، وتعليل رده لهم بالتعليل العام «فإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ
بِالمُشْرِكِينَ» ظاهر في المعنى الذي لأجله رُدُّوا، وهو كونهم غير مسلمين، وليس
لشيء آخر مما ذكر^(٣).

٤- ما جاء في منع النبي ﷺ لمشركين أتياه يطلبان شهود غزاة سيشهدها
قومهم؛ إذ قال لهما: «أَوْ أَسْلَمْتُمَا؟» قالوا: لا. قال: «فَلَا نَسْتَعِينُ بِالمُشْرِكِينَ عَلَى
المُشْرِكِينَ»، فأسلما وشهدا الواقعة مع الرسول ﷺ^(٤).

(١) ينظر: شرح السير الكبير، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (٤/١٤٢٣).

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/٢٤)، وإعلاء السنن للتهانوي (١٢/٦٠)، وفقه المتغيرات في
علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/٦٨٠).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/٦٨٠).

(٤) أخرجه أحمد في المسند (٢٥/٤٢) ح (١٥٧٦٣)، والطحاوي في مشكل الآثار (٣/٢٣٩)، وابن



وجه الدلالة:

قالوا: فهذا نص صريح في المنع - أيضًا - يدل على عدم جواز الاستعانة بالمشركين^(١).

ونوقش هذا الاستدلال: من وجوه:

الأول: بأنه إنما قال النبي ﷺ ذلك لعلمه أن الرجلين يسلمان إذا أبى ذلك عليهما؛ إذ تفرس في وجهيهما الرغبة في الإسلام؛ فردّهما رجاء إسلامهما؛ فقال ذلك تجوزًا؛ تحريضًا على الإسلام، فصدّق الله ظنه؛ ألا ترى أنه قال في الحديث: «فأسلما»^(٢).

الثاني: بأنه إنما قال النبي ﷺ ذلك لاستغناء المسلمين عنهما؛ فلم تكن للمسلمين

سعد في الطبقات الكبرى (٣/ ٥٣٤، ٥٣٥)، والبخاري في التاريخ الكبير (٣/ ٢٠٩)، والحاكم في المستدرک (٢/ ١٢١، ١٢٢)، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، والبيهقي في السنن الكبرى (٩/ ٣٧)، من حديث خبيب بن عبد الرحمن عن أبيه عن جده خبيب بن إساف الأنصاري، قال: «خرج رسول الله ﷺ في بعض غزواته فأتيته أنا ورجل، قبل أن نسلم، فقلنا: إنا نستحي أن يشهد قوما مشهدًا، ولا نشهده، فقال: «أَوَأَسْلَمْتُمَا؟» قلنا: لا. قال: «فَلَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ»، فأسلمنا وشهدنا مع الرسول ﷺ... الحديث.

وقال الأرنؤوط في تحريجه على المسند (٢٥/ ٤٣): «إسناده ضعيف دون قوله: «فَلَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ» فهو صحيح لغيره...». وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٥/ ٣٠٣) وقال: «رواه أحمد والطبراني، ورجاله ثقات»، وقال الشوكاني: «حديث خبيب بن عبد الرحمن، أخرجه الشافعي والبيهقي، وأورده الحافظ في التلخيص، وسكت عنه...» نيل الأوطار (٩/ ٨٩)، وقال الألباني: رجاله ثقات غير عبد الرحمن بن خبيب، ذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه حرجًا ولا تعديلًا، وقد ذكره ابن حبان في الثقات. ينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٩٢/ ٣).

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٧٣.

(٢) ينظر: المبسوط (١٠/ ٢٣)، والحاوي الكبير (١٤/ ١٣١)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٩٥، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٨١).

حاجة أو ضرورة تبيح لهم ذلك.

قال الماوردي: «أما الخبر فمحمول على أحد وجهين:

إما أنه امتنع من ذلك تجوزاً؛ تحريضاً على الإسلام، وهكذا كان، وإما لاستغنائهم عنهم، وهكذا يكون»^(١).

الوجه الثالث: أنه ﷺ ردهما لأنه كان يخال الغدر منهما، لضعف كان بالمسلمين، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ [آل عمران: ١٢٣]، وإذا خاف الإمام ذلك فلا ينبغي أن يستعين بهم، وأن يمكنهم من الاختلاط بالمسلمين^(٢).

٥- ما روي من أن رسول الله ﷺ قال: «لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ»^(٣).

وجه الدلالة:

قالوا: في الحديث النهي عن الاستضاءة بنار المشركين؛ أي لاتجعلوها ضوءاً لكم.

(١) ينظر: الحاوي الكبير (١٤/ ١٣١)، ولعل مراده ب«وهكذا يكون» أي: وهكذا يكون الحكم إذا كان المسلمون في غنية عن الكفار، فإنهم حينئذ لا يستعان بهم. والله أعلم.

(٢) ينظر: المبسوط للرخسي (١٠/ ٢٣، ٣٤)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٨٢).

(٣) أخرجه النسائي، كتاب الزينة، باب قول النبي ﷺ: «لَا تَنْقُشُوا عَلَى خَوَاتِيمِكُمْ عَرَبِيًّا» (٨/ ١٧٦) ح (٥٢٠٩)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ٢١٦) ح (٢٠٤٠٨)، وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/ ٢٦٣) ح (٦٧٨٥) بلفظ: «لَا تَسْتَضِيئُوا بِنِيرَانِ أَهْلِ الشِّرْكِ»، وأخرجه أحمد في المسند (١٩/ ١٨) ح (١١٩٥٤) بلفظ: «لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِ»، جميعهم من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

وقال الأرنؤوط في تحريجه على المسند (١٩/ ١٨): «إسناده ضعيف لجهالة الأزهر بن راشد البصري. العوام: هو ابن حوشب». وقال الشوكاني: «حديث أنس في إسناده عند النسائي أزهر بن راشد وهو ضعيف، وبقية رجال إسناده ثقات» نيل الأوطار (١٤/ ٥٢)، وقال ابن حجر: «أزهر بن راشد البصري مجهول» تقريب التهذيب ص ٩٧، وقال الذهبي عن الأزهر بن راشد: «ضعفه ابن معين وقال أبو حاتم: مجهول» ميزان الاعتدال (١/ ١٧١). وضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير ح (٦٢٢٧).



والنار كناية عن الحرب؛ يقال: أوقد نار الحرب؛ أي: أوجد شرها وهيجهها. وكانت العرب في الجاهلية يوقدون النار عند التحالف، وتسمى (نار الحلف)^(١). والحديث يُكنّى عن الحرب مع المشركين، وأخذ رأيهم، فيفهم منه النهي عن الحرب مع المشركين...^(٢).

ونوقش هذا الاستدلال من وجوه:

الوجه الأول: أن الحديث ضعيف لا تقوم بمثله الحجة؛ في إسناده الأزهر بن راشد البصري، وهو ضعيف؛ قال الحافظ ابن حجر: «أزهر بن راشد البصري مجهول»^(٣)، وقال الذهبي عنه: «ضعفه ابن معين وقال أبو حاتم: مجهول»^(٤)، وقال الشوكاني: «حديث أنس في إسناده عند النسائي أزهر بن راشد وهو ضعيف، وبقية رجال إسناده ثقات»^(٥).

الوجه الثاني: على فرض صحة الحديث؛ فإن معناه عند شرح الحديث ليس

(١) قال الثعالبي: «(نار الحلف): هي التي كانت العرب توقدها عند التحالف؛ فلا يعقدون حلفهم إلا عندها ويذكرون عند ذلك مرافقها ويدعون الله على من ينقض العهد بالحرمان من منافعها ورُبما دنو منها حتى تكاد تحرقهم ويهولون الأمر فيها». ينظر: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي ص ٥٧٧، طبعة: دار المعارف - القاهرة، د.ت.

وينظر: الشخصية الإسلامية للشيخ تقي الدين النبهاني (٣/ ١٨٥) طبعة دار الأمة - بيروت، ط ٦ - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٢٦ - ١٦٢٧)

(٢) ينظر: الشخصية الإسلامية للشيخ تقي الدين النبهاني (٣/ ١٨٥)، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٢٦ - ١٦٢٧)

(٣) ينظر: تقريب التهذيب ص ٩٧.

(٤) ينظر: ميزان الاعتدال (١/ ١٧١).

(٥) ينظر: نيل الأوطار (١٤/ ٥٢).



فيه ما يدل على النهي عن التحالف مع المشركين مطلقاً؛ فإنه إما أن يكون:

أ- بمعنى مقاربتهم^(١)؛ ويكون المراد هنا: النهي عن الإقامة في بلاد الكفر، وذلك بالهجرة منها إلى دار الإسلام.

ب- وإما أن يكون بمعنى الزجر عن استشارة غير المسلمين، والتحذير من العمل بما يشيرون به.

قال الإمام السندي: «قوله: لا تستضيئوا بنار المشركين، أي: لا تقربوهم. وقيل: أراد بالنار هاهنا: الرأي، أي: لا تشاوروهم، فجعل الرأي مثل الضوء عند الحيرة»^(٢).

وقال السيوطي: «لا تستضيئوا بنار المشركين. قال في النهاية: أراد بالنهار هنا الرأي، أي: لا تشاوروهم. فجعل الرأي مثل الضوء عند الحيرة»^(٣).

وقال ابن الأثير: «لا تستضيئوا بنار المشركين، أي: لا تستشيروهم، ولا تعملوا بأرائهم. فشبه الأخذ برأيهم والعمل به بالاستضاءة بالنار»^(٤).

وقال ابن القيم: «والصحيح أن معناه: مباعدتهم وعدم مساكتهم، كما في الحديث الآخر: «أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ بَيْنَ ظَهْرَائِي الْمُسْرِكِينَ لَا تَرَأَى نَارُهُمَا»^(٥)»^(٦).

فأما على المعنى الأول: وهو النهي عن الإقامة في بلاد الكفر، وذلك بالهجرة منها إلى دار الإسلام؛ فليس هذا محل البحث؛ فلا علاقة له بمسألة الأحلاف

(١) ينظر: كتاب قتال أهل البغي من الحاوي الكبير للماوردي ص ١٦١.

(٢) ينظر: حاشية السندي على سنن النسائي (١٧٧/٨).

(٣) ينظر: سنن النسائي بشرح الإمام السيوطي (٧٧/٨)، وينظر أيضًا: النهاية لابن الأثير (١٠٥/٣) ..

(٤) ينظر: جامع الأصول (٧١١/٤).

(٥) تقدم تخريجه ص ٢٣٤.

(٦) ينظر: أحكام أهل الذمة (٤٥٢/١).



العسكرية التي نحن بصدددها، ويكون الحديث خارج محل النزاع.

وأما على المعنى الثاني: وهو النهي عن استشارة غير المسلمين، والتحذير من العمل بما يشيرون به؛ فهو:

أولاً: ليس على إطلاقه؛ فإن الحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها فهو أحق بها، ولا يضره من أي وعاء خرجت، بعد أن يثبت لديه أنها حكمة صائبة لا ضرر منها، ولا خداع فيها.

ثم إن عموم قوله تعالى: ﴿فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] يدل على أن أهل العلم بالشيء - ولو كانوا غير مسلمين - مرجع يرجع إليه، في ذلك الأمر الذي عندهم علمه، وهم أهل خبرة فيه^(١).

وقد استأجر رسول الله ﷺ وأبو بكر رجلاً من بني الدليل، وهو من بني عبد بن عدي هاديًا خريئًا - والخريت الماهر بالهداية -^(٢)؛ ومن ثم فلا حرج في استشارتهم فيما هم فيه مختصون، والمؤمن بعد ذلك - كما هو الشأن فيه - كيّس فطن، يعرف المشورة التي تنفعه فيعمل بها، وتلك التي أريد بها خداعه وتوريطه فيتجنبها.

ثانيًا: أنه فيما هو من باب المشورة والرأي، التي ربما تخفى حقائقها، ولا يظهر وجه النصح فيها حقيقة، وقد يكثر فيها الخديعة والمكر، دون أن يتبها إليها، بخلاف الاستعانة بهم والتحالف معهم في أمور القتال؛ والتي يفتن فيها إلى ذلك.

واعترض على هذا التوجيه: بأنه إن كان بمعنى النهي عن استشارة غير المسلم، فهو مما يدخل في مسألة الأحلاف العسكرية التي نحن بصدددها؛ وذلك

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (١٦٢٩/٣).

(٢) أخرجه البخاري ح (٣٩٠٥)، وتقدم تخريجه ص ٧٤٩، وسيأتي بمزيد من التفصيل ص ٨٠٠.

لأن من مقتضيات التحالف تبادل المشورة بين الحلفاء^(١).

وأجيب: على فرض التسليم بتناوله الأحلاف العسكرية التي نحن بصدددها، إلا أنه - كما سلف البيان - لا يدل على التحذير من استشارتهم مطلقاً، وإنما يختص التحذير بما يؤدي إلى الضرر في هذا الصدد، وهذا لا خلاف في منعه في هذه الحالة.

الوجه الثالث: أن النهي إنما يكون في حالة خاصة، وهي إذا انفردوا براءة أنفسهم فلا يستعان بهم.

قال السرخسي: «فَأَمَّا إِذَا انْفَرَدُوا بِرَايَةِ أَنْفُسِهِمْ فَلَا يُسْتَعَانُ بِهِمْ، وَهُوَ تَأْوِيلُ مَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ»، وَقَالَ ﷺ: «أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ مَعَ مُشْرِكٍ» يَعْنِي: إِذَا كَانَ الْمُسْلِمُ تَحْتَ رَايَةِ الْمُشْرِكِينَ»^(٢).

الوجه الرابع: أن تعبير الحديث بـ «لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ» يوحى بأن النهي في النص إنما ينصب على وضع يكون المسلمون فيه هم الجانب الضعيف المستضيء، الذي يطلب الضوء من غيره، سواءً أكان ضوء نار الحرب بالقتال دفاعاً عنهم، أم ضوء نار الحلف بالتحالف العسكري مع من يعلن حمايته عليهم! ومن ثم فإن هذا النص لا يتناول استضاءة الكفار بنار المسلمين، حين يكون المسلمون هم الجانب الأقوى؛ أو بمعنى آخر لا يتناول النهي عن التحالف مع الكفار؛ إذا كان المسلمون هم الجانب الأقوى ورايتهم هي الظاهرة^(٣).

٦- ما ورد من أن النبي ﷺ قال: «إِنِّي بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ مَعَ مُشْرِكٍ»^(٤). وفي

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٢٩).

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/ ٢٤)، والروضة الندية شرح الدرر البهية للقنوجي (٢/ ٧٢٠).

(٣) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٣٠-١٦٣٢).

(٤) أخرجه النسائي، كتاب القسامة، باب القود بغير حديدة (٨/ ٣٦) ح (٤٧٨٠)، وابن أبي شيبة



رواية أخرى: «أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهَرِ الْمُشْرِكِينَ». قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ؟ قَالَ: «لَا تَرَأَى نَارَاهُمَا»^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: إن النبي ﷺ قد برئ من كل مسلم مع مشرك، وهذه المعية توجد في استعانة المسلم بالمشرك.

قال ابن الأثير: «معنى قوله: «لَا تَرَأَى نَارَاهُمَا»: أن لا يكون كل واحد منهما بحيث يرى نار صاحبه، فجعل الرؤية للنار ولا رؤية لها، يعني: أن تدنو هذه من هذه... وقيل معناه: أنه أراد نار الحرب، يقول: نارهما مختلفتان، هذه تدعو إلى الله، وهذه تدعو إلى الشيطان، فكيف تتفقان؟ وكيف يسكنهم في بلادهم وهذه حال هؤلاء وهذه حال هؤلاء؟»^(٢).

وهكذا جميع النصوص التي فيها النهي عن مساكنة الكفار والإقامة معهم ومخالطتهم.

ونوقش هذا الاستدلال: بأن النبي ﷺ إنما برئ من معونة المسلم للمشرك، ولم يبرأ من معونة المشرك للمسلم^(٣).

(١/٣٤٨) ح (٣٦٦٣٠) في مصنفه، والبيهقي في الكبرى (٨/٢٢٥) ح (١٦٤٧٠)، وذكره بنحوه الماوردي في كتاب: قتال أهل البغي من الحاوي الكبير ص ١٦٠، وابن عبد البر في التمهيد (٨/٣٩٠)، وابن حجر في التلخيص الحبير (٤/١١٩)، من حديث قيس بن أبي حازم أرسله إلى النبي ﷺ.

وصححه الألباني في صحيح سنن النسائي (٣/٩٩٠)، وذلك لوروده موصولاً بأسانيد صحيحة، وإن كان بغير اللفظ المذكور هنا، حيث أحال على تصحيحه للحديث التالي.

(١) تقدم تخريجه ص ٢٣٤.

(٢) جامع الأصول لابن الأثير (٤/٤٤٨).

(٣) ينظر المصدر السابق ص ١٦٠.

أو أن معناه - كما قال السرخسي -: برئ من مسلم مع مشرك، إذا كان المسلم تحت راية المشركين؛ وعندنا إنها يستعان بهم إذا كانوا يقاتلون تحت راية المسلمين^(١).

٧- ما أخرجه ثبت عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: فقد نص الحديث على عدم جواز الاستعانة بالمشركين والتحالف معهم^(٣). ونوقش هذا الاستدلال: بأن الحلف المنفي هو الذي يَتَعَلَّقُ بِالْإِثْرِ، وما منع الشرع منه، وما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالماً، فإن ذلك كله منفي، وغير مشروع.

أما التحالف لرفع الظلم عن المظلوم فهذا قد أقره الإسلام^(٤). وقد ناقش الطحاوي أدلة منع الاستعانة بالمشركين مناقشة عامة، فيها محاولة للجمع بين ما يظهر من تعارض بين نصوص منع الاستعانة بالمشركين وما ورد من الاستعانة ببعض أهل الكتاب - وذلك بالتفريق بين المشركين وأهل الكتاب. بمعنى أنه: يجوز الاستعانة بأهل الكتاب، ولا يجوز الاستعانة بالمشركين، فإن خرجوا مع المسلمين لم يُمنعوا؛ إذ قال: «بنو قينقاع؛ لما حالفوا عبد الله بن أبي المنافق؛ فواطؤوه على ما هو عليه من النفاق، ووافقوه على ذلك، خرجوا بذلك

(١) ينظر: المبسوط (١٠/ ٢٤).

(٢) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة (٢٥٣٠)، وتقدم تخريجه وذكر طرقه ورواياته وألفاظه ص ٤٢.

(٣) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٧٦.

(٤) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٩٦-٢٩٧، وما تقدم ص ٧٥٢ وما بعدها، من هذه الرسالة، في الحديث عن مشروعية الحلف.



من حكم الكتاب الذي كانوا من أهله، وصاروا مشركين كمشركي العرب الذين أخبر رسول الله ﷺ أنه لا يستعين بهم، فلم يستعين بهم في قتاله المشركين لذلك. فأما من سواهم من تمسك بكتابه الذي جاء به، الذي يذكر أنه على دينه، فمخالف لذلك، ولا بأس بالاستعانة بمثله في قتال المشركين؛ لأنه ليس بمشرك، إنما هو كتابي كافر، وهو عدو للكفار من عبدة الأوثان، كما نحن أعداء لهم^(١). وأجيب عن هذه المناقشة: بأن ذلك مردود من وجهين^(٢):

الأول: عموم الآيات التي استدلت بها المانعون، من مثل قول الله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عمران: ١١٨].
الثاني: منع النبي ﷺ كتيبة بني قينقاع؛ حيث رد النبي ﷺ اليهود وقال: «قُلْ لَهُمْ فَلْيَرْجِعُوا، فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمُشْرِكِينَ»^(٣).

ج-المعقول: وذلك من عدة وجوه:

الأول: أن الكافر لا يؤمن مكره وغائلته لخبث طويته، والحرب تقتضي المناصحة والكافر ليس من أهل المناصحة^(٤).
الثاني: أن الكافر غير مأمون؛ فأشبهه المخدّل^(٥) والمرجف^(٦)، وهما يمنعان من

(١) ينظر: شرح مشكل الآثار (٦/٤١٨).

(٢) ينظر: إعلاء السنن للتهانوي (١٢/٥٩، ٦٠)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/٦٨٤).

(٣) تقدم تخرجه ص ٧٨٥.

(٤) ينظر: كشف القناع للبهوتي (٣/٦٣)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/٦٧٥).

(٥) المخدّل هو: الذي يضعف قلوبهم المسلمين بعدوهم، عن مقابلة العدو، كأن يقول: عدونا كثير، وعدتنا قليلة، ولا طاقة لنا بالأعداء، والحرّ أو البرد شديد، ونحو ذلك؛ فهو حمل الناس على

الخروج في الجيش، ويردان لو خرجا^(٢).

الثالث: أن الجهاد عبادة، والكافر ليس من أهلها^(٣)؛ فلا يجوز الاستعانة به فيها.

الرابع: أن الجهاد شرع لنصرة دين الله، ونشر دعوة الإسلام، والمشارك لا يقاتل لذلك؛ فيمنع من الخروج في الجيش الإسلامي^(٤).

الخامس: أن هذه الأحلاف كلها، سواء كانت ثنائية، أو متعددة الأطراف، أو جماعية تحتم أن يحارب الجيش مع الحليف ليدفع عنه، ويحمي كيانه، سواء كانت لها قيادة واحدة مشتركة، أم قيادات متعددة.

والمسلم لا يقاتل أحداً، ولا يسفك دمًا، إلا عدوًا صائلاً للدفاع عن الدين، بما في ذلك الوطن الإسلامي، والنفوس، والأهل، والكرامة، والعرض، والمال؛ ولا يتدئ بقتال الناس إلا لإدخالهم تحت سلطان الإسلام، أي ليدخل الناس في

الفشل وترك القتال. ينظر: المطلع على أبواب المقنع للبعلي ص ٢١٣، والمصطلحات العسكرية في القرآن الكريم لمحمود شيت خطاب (١/ ٢١٤)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٧٦.

(١) المرجف هو: الذي يخوض في الأخبار الكاذبة أو يولدها ويشيعها؛ فهو يشيع الباطل للاغتمام به؛ ويحدث بقوة الكفار وضعف المسلمين وهلاك بعضهم، ويحبل لهم أسباب ظفر عدوهم بهم. ينظر: تفسير غريب القرآن العظيم للرازي ص ٣٢٨، وتهذيب الأسماء واللغات للنووي، القسم الثاني (٢/ ١١٩)، والمطلع على أبواب المقنع، للبعلي ص ٢١٣، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٧٦.

(٢) ينظر: المغني [مع الشرح الكبير] (١٠/ ٤٤٨)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٧٤، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٨٥).

(٣) ينظر: البناية في شرح الهداية للعينبي (٦/ ٥٨٠)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٧٥).

(٤) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٧٧.



الإسلام ويخرجهم من الكفر.

أما أن يقاتل الكفار لينتقلوا من كفر لكفر، ويسفك دمه في ذلك، فلا يجوز بل هو حرام قطعاً. وهو قتال «عصبية»، وقاتل تحت راية «عُمِّيَّة»! ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن محل الجواز عند أمن غوائله وخداعه، ولا يلزم أن يكون كل كافر بهذه الصفة، حيث إن غالب الأحوال التي يلجأ فيها إلى الاستعانة بالكفار والتحالف معهم إنما تكون في الغالب لرفع ظلم أو صد عدوان، وهذه معانٍ نبيلة اتفقت عليها النفوس البشرية.

كما أن الجهاد ليس محصوراً في نصره الدين ونشر دعوة الإسلام؛ إذ قد يشرع لرفع الظلم عن المسلمين المستضعفين، أو لرد العدوان؛ وقد توجد الحاجة في مثل تلك الأحوال إلى الاستعانة بالكفار والتحالف معهم على ذلك، مما هو من الأمور التي اتفقت على فضلها الشرائع والنفوس البشرية.

أدلة أصحاب القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون بجواز تجنيد الكفار، والاستعانة بهم، والتحالف معهم على قتال مثلهم، في حال الحاجة إلى ذلك، بالكتاب، والسنة، والأثر والمعقول.

أ- الكتاب:

- قول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠].

وجه الدلالة:

قالوا: دَخَلَ فِي ﴿مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ كُلُّ مَا يَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَةِ النَّاسِ اتِّخَاذُهُ مِنَ الْعُدَّةِ وَالْأَسْبَابِ، وَ﴿مِنْ قُوَّةٍ﴾ نَكْرَةُ تَفِيدُ الْعُمُومَ؛ أَي: كُلُّ مَا تَقْدِرُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْبَدْنِيَّةِ وَأَنْوَاعِ الْأَسْلِحَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا يَعِينُ عَلَى قِتَالِهِمْ؛ فَكَانَ عَلَى



عمومه؛ فيدخل في ذلك التحالف والاستعانة بالكفار على مثلهم إذا ما توفرت القيود المذكورة سلفاً^(١).

«فكان على عمومه»، أي فيدخل في ذلك الاستعانة بالكفار على مثلهم، إذا ما توفرت القيود المذكورة سلفاً.

ونوقش هذا الاستدلال: ب«أن هذ نص عام، غير أن ما أردتم إدخاله في عمومه قد أخرجته النصوص الأخرى، من الآيات والأحاديث التي ذكرها المانعون»^(٢).

كما أنه لا يلزم من التحالف معهم والاستعانة بهم حصول القوة المأمور بإعدادها؛ إذ قد يحصل بسبب ذلك - من الإرجاف والتخذيل والتنازع والاتكال عليهم - نقيض ذلك من الفشل وذهاب الريح والقوة والدولة.

ب- السنة:

١- قول النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ»^(٣).

٢- قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلَقَ لَهُمْ»^(٤).

وسبب هذا الحديث خروج رجلٍ من المشركين، ونكايته الشديدة بالمشركين^(٥).

(١) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي ص ٣٢٤، والحاوي الكبير، للماوردي (١٨/ ١٤٤، ١٤٥)، والتحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور (١٠/ ٥٥)، والتفسير المنير، د. وهبة الزحيلي (١٠/ ٤٩)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٨٥).

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٨٥).

(٣) أخرجه البخاري كتاب الجهاد والسير، باب إن الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر (٣٠٦٢)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه (١٧٥)(١١١)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وينظر: فتح الباري لابن حجر (٧/ ٥٤٣). وتقدم تخريجه ص ٦٣٥.

(٤) تقدم تخريجه ص ٦٣٥.

(٥) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (١٤/ ٥٦)، والروضة الندية للفتنوجي (٢/ ٧٢١)، وقد ورد أنه



وجه الدلالة:

قالوا: ففي الحديث دليل على جواز التحالف مع الكافرين و الاستعانة بهم على أمثالهم، ولا يمتنع تحقق انتصار الدين بذلك.

قَالَ ابن حزم: «فَهَذَا يُبَيِّحُ الإِسْتِعَانَةَ عَلَى أَهْلِ الْحَرْبِ بِأَمْثَالِهِمْ...»^(١).

ونوقش هذا الاستدلال من وجوه:

الأول: أن تأويله: أن النبي ﷺ لم يعلم به، وغاية ما في هذا الحديث؛ أنه يجوز للإمام السكوت عن كافر قاتل مع المسلمين، حيث لم يثبت أن النبي ﷺ أذن له بذلك في ابتداء الأمر^(٢)، «ومن ادعى أنه علم به قبل مباشرته للقتال وأمره بذلك، فعليه الدليل، وأقل الأحوال الاحتمال الموجب لسقوط الاستدلال»^(٣).

الثاني: أن هذا الحديث ليس صريحاً في أن الرجل الذي قاتل مع النبي ﷺ كان كافراً؛ فيحتمل أن يكون المراد به الفاجر غير المشرك^(٤).

بل إن في هذا الحديث ما يدل على أن الرجل المشار إليه فيه، كان من جملة أهل الإسلام^(٥)، فقد جاء في رواية مسلم: «شهدنا مع النبي ﷺ حُنيناً، فَقَالَ لِرَجُلٍ مِّنْ

اسمه قزمان بن الحارث، وذكرت في قصته روايات منها ما ذكره المستدل، وهي: «أن قزمان خرج مع أصحاب رسول الله ﷺ يوم أحد وهو مشرك، فقتل ثلاثة من بني عبد الدار حملة لواء المشركين حتى قال ﷺ: «إن الله ليأزر هذا الدين بالرجل الفاجر» كما ثبت ذلك عند أهل السير. نيل الأوطار للشوكاني (٩/ ٩٠). وينظر ما تقدم حول خبر قزمان وهذا الحديث ص ٧٥١.

(١) المحلى لابن حزم (٣٥٦/١١).

(٢) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (٥٦/١٤)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٩١.

(٣) ينظر: ويل الغمام على شفاء الأوام للشوكاني (٤٠٥/٢).

(٤) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٢٠٨/٦)، حيث نقله الحافظ ابن حجر عن المهلب وغيره.

(٥) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ٢٦٨، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٦٨٦/٢).

يُدْعَى بِالْإِسْلَامِ: «هَذَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ»^(١).

٣- ما صح عن عائشة رضي الله عنها قالت: «استأجر النبي ﷺ وأبو بكر رجلاً من بني الدليل، ثم من بني عبد بن عدي هاديًا خريتا^(٢)، قد غمَسَ يَمِينَ حِلْفٍ فِي آلِ الْعَاصِ بْنِ وَائِلٍ، وَهُوَ عَلَى دِينِ كُفَّارٍ قُرَيْشٍ، فَأَمْنَاهُ فَدَفَعَا إِلَيْهِ رَا حِلْتَيْهِمَا، وَوَاعَدَاهُ غَارَ ثَوْرٍ بَعْدَ ثَلَاثِ لَيَالٍ، فَأَتَاهُمَا بِرَا حِلْتَيْهِمَا صَبِيحَةَ لَيَالٍ ثَلَاثٍ، فَأَرْحَلَا وَانْطَلَقَ مَعَهُمَا عَامِرُ بْنُ فُهَيْرَةَ، وَالْدَّلِيلُ الدَّلِيلُ، فَأَخَذَ بِهِمْ أَسْفَلَ مَكَّةَ وَهُوَ طَرِيقُ السَّاحِلِ»^(٣).

وجه الدلالة:

قالوا: في الحديث أن النبي ﷺ قد استعان برجل كافر على دين قريش، وهو ابن أريقط^(٤)، فدلَّ ذلك على جواز الاستعانة بالمشركون في الجهاد وغيره، حيث

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب إن الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر (٧٢/٤) ح (٣٠٦٢)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه (١٠٥/١) ح (١٧٨) (١١١)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وتما الحديث: «فَلَمَّا حَضَرْنَا الْقِتَالَ قَاتَلَ الرَّجُلُ قِتَالًا شَدِيدًا، فَأَصَابَتْهُ جِرَاحَةٌ، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الرَّجُلُ الَّذِي قُلْتَ لَهُ أَنْفًا: «إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ» فَإِنَّهُ قَاتَلَ الْيَوْمَ قِتَالًا شَدِيدًا، وَقَدْ مَاتَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِلَى النَّارِ»، فَكَادَ بَغْضُ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَرْتَابَ، فَبَيَّنَّا لَهُمْ عَلَى ذَلِكَ إِذْ قِيلَ: إِنَّهُ لَمْ يَمُتْ، وَلَكِنَّ بِهِ جِرَاحًا شَدِيدًا، فَلَمَّا كَانَ مِنَ اللَّيْلِ لَمْ يَضُرَّ عَلَى الْجِرَاحِ، فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَأَخْبَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِذَلِكَ، فَقَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ، أَشْهَدُ أَنِّي عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ»، ثُمَّ أَمَرَ بِإِلَاقَةِ فَنَادَى فِي النَّاسِ: «أَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ، وَأَنَّ اللَّهَ يُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ». وقوله: «هَذَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ» يحتمل أن يكون حين أصابته الجراحة ارتاب في الإيمان، أو استحل قتل نفسه؛ فمات كافرًا. ويؤيده: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ» وبذلك جزم ابن المنير. ينظر: فتح الباري (٥٤٢/٧)، وفيه توجيهات أخرى فليُنظر هنالك.

(٢) الخريتا: الماهر بالهداية. وتفسيرها ورد مدرجًا في الحديث من كلام الزهري رحمه الله. ينظر: فتح الباري لابن حجر (٥١٨/٤).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الإجارة، باب استئجار المشركين عند الضرورة، أو إذا لم يوجد أهل الإسلام، وعامل النبي ﷺ يهود خيبر (٨٨/٣) ح (٢٢٦٣).

(٤) وهو اسم الرجل الدليل على المشهور. ينظر: فتح الباري لابن حجر (٢٨٠/٧)، وزاد المعاد في هدي خير العباد (٥٢/٣)، وعمدة القاري (٧٢/١٠).



استأجراه في ظروف عصبية، والخسارة المتوقعة من قتله ﷺ أشد من أعظم الخسائر بهلاك أعظم الجيوش الإسلامية وأفضلها^(١).

ونوقش هذا الاستدلال: أنه لا مستند للقول بالجواز في هذا الحديث الصحيح من وجوه:

الأول: أن ابن أريقط، لم يكن مُعيناً مُكرماً، وإنما كان أجيراً مستخدماً، وفرق بينهما^(٢).
 الثاني: أن هذا عقد إجارة، وليس عقد استعانة ومناصرة، فليس دليلاً في محل النزاع؛ ولهذا ترجم البخاري هذا الحديث بقوله: «باب استئجار المشركين عند الضرورة، إذا لم يوجد أهل الإسلام، وعامل النبي ﷺ يهود خيبر»^(٣).

الثالث: على فَرَض دلالة على الاستعانة بالكافر؛ فإنه محمول على حال الضرورة، وهذا تؤيده - أيضاً - ترجمة الإمام البخاري السابقة.

قال الحافظ ابن حجر - شارحاً لها -: «هذه الترجمة مشعرة بأن المصنّف يرى بامتناع استئجار المشرك حربياً كان أو ذمياً، إلا عند الاحتياج إلى ذلك؛ كتعذر وجود مسلم يكفي في ذلك... وكأنه أخذ ذلك من هذين الحديثين مضموماً إلى قوله ﷺ: «إنا لا نستعين بمشرك»... فأراد الجمع بين الأخبار بما ترجم به... وفي الحديث استئجار المسلم الكافر على هداية الطريق إذا أَمِنَ إليه»^(٤).

(١) ينظر: صدّ عدوان الملحدين وحكم الاستعانة على قتالهم بغير المسلمين لربيع بن هادي المدخلي ص ٢٤، طبعة دار الفرقان - الرياض، ط ١ - ١٤١١ هـ، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٩٧).

(٢) ينظر: الدرر السنية لمجموعة من علماء نجد (٨/ ٣٦٥)، و (٩/ ٢٩٤)، من كلام عبد اللطيف بن عبد الرحمن، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٩٧).

(٣) ينظر: الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، الباب الثالث من كتاب الإجارة، ح (٢٢٦٣).

(٤) ينظر: فتح الباري (٤/ ٥١٧، ٥١٨).

٤- ما جاء في كتب السير أن النبي ﷺ كتب كتاباً بين المسلمين وبين اليهود وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم، ومما جاء في الكتاب: «وَإِنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ» وجاء فيها: «وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ»^(١)، وجاء فيها: «وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ دَهَمَ يَثْرَبُ»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: ففيها جواز الاستعانة بالمشركين والتحالف معهم، والاستعانة بأموالهم، والنصرة بأنفسهم^(٣).

(١) تعددت روايات وطرق ورود نص «الصحيفة» عند المحدثين والمهتمين بسيرة الرسول ﷺ فيها يتعلق بموضوع «الوثيقة» وطرق ورودها وتاريخها، فقد أوردتها المصادر بروايات متعددة، منها: رواية ابن إسحاق، ورواية أبي عبيد القاسم بن سلام، ورواية حميد بن زنجويه. ينظر: السيرة النبوية لابن هشام (١١٩/٢-١٢٣)، الروض الأنف، للسهيلي (٣٤٥/٢)، الرحيق المختوم، صفى الرحمن المباركفوري (ص ١٤٥)، كتاب الأموال، القاسم بن سلام، ص ٢١٩، كتاب الأموال، الحافظ حميد بن زنجويه (١/٤٦٦)، ومجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي، د. محمد الحيدر آبادي ص ١-٧.

وهناك طرق أخرى وردت منها «الوثيقة» ولكن ليست بنصها الكامل وإنما اقتصرت على ذكر جزء من النص، أو الإشارة إليه، منها: رواية الإمام أحمد (٥١/٢) ح (٦١٥) وقال شعيب الأرنؤوط في تعليقه على المسند: إسناده صحيح على شرط الشيخين. ورواية الإمام البيهقي؛ السنن الكبرى (١٠٦/٨) ح (٥٦٤٧)، ورواية الإمام النسائي (٢/٤٨٦) ح (٤٢٧٨). وتقدم الحديث عنها بشيء من التفصيل ص ٣٧ وما بعدها.

(٢) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي ص ١٨٦، العدد (٥)-١٤١٣هـ، والكتاب رواه ابن إسحاق بدون إسناده، كما في سيرة ابن هشام (١٦٧/٢، ١٧٢)، وابن أبي خيثمة مسنداً له من طريق ابن إسحاق، كما في عيون الأثر (١/٢٣٨-٢٤٠)، وأبو عبيدة في الأموال ص ٢١٩ ح (٥١٩)، وابن زنجويه في الأموال (٢/٤٦٦-٤٧٠).

(٣) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شير ص ٢٧٧، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/٦٩٨).



ونوقش هذا الاستدلال: بأنه لم يصح من خبر هذه المعاهدة إلا كتابتها، أما نصوصها فلم يثبت منها شيء على الإطلاق^(١). فالنص المستشهد به، جزء من نص طويل، لم يثبت من جهة الإسناد، وقد نص على ذلك عدد من العلماء والباحثين^(٢). ثم على فرض صحتها فيمكن حمل النص على حال الضرورة؛ إذ في بنودها: «على من دهم المدينة».

وأجيب على هذه المناقشة: بأن كتابة العهد بين المسلمين ويهود ثابتة، وقد نصَّ

(١) ينظر: مجلة السنة تصدر عن المنتدى الإسلامي-لندن، ص ٩٦، ٩٧، العدد (١٣) -شهر ذي القعدة ١٤١١هـ.

(٢) ومن هؤلاء الشيخ الألباني؛ حيث قال عن هذا الكتاب: «هذا مما لا يعرف صحته، فإن ابن هشام رواه في السيرة؛ قال ابن إسحاق؛ فذكر هكذا بدون إسناد، فهو مُعْضَل، وقد نقله ابن كثير عن ابن إسحاق» دفاع عن الحديث النبوي والسيرة في الرد على جهالات الدكتور البوطي في كتابه (فقه السيرة) لمحمد بن ناصر الدين الألباني ص ٢٥، ٢٦، مؤسسة ومكتبة الخفافين-دمشق، ط ١٣٩٧هـ. وقال عن رواية ابن إسحاق المسندة: «هذا الإسناد لا قيمة له؛ لأن كثير ابن عبد الله بن عمرو المزني ضعيف جداً...» ينظر: المصدر السابق ص ٧٩.

وقد رد الشيخ الألباني على من يوهم كلامهم أن ثمة روايتين تعضد نص ابن إسحاق الذي لا إسناد له، بقوله: «إن رواية الإمام أحمد مختصرة جداً بالنسبة لسياق ابن إسحاق، فإن لفظها: «كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار أن يعقلوا معاقلمهم، وأن يفدوا عاينهم بالمعروف والإصلاح بين المسلمين»؛ فأين هذا السياق المختصر من سياق ابن إسحاق الذي يبلغ نحو صفحتين.. وفيهما من الضعف الشديد في الأول، والاختصار الشديد مع الضعف في الآخر؟!». ينظر: دفاع عن السنة والسيرة ص ٨٠، ٨١.

ومن الباحثين الذين شككوا في الوثيقة: ضيدان اليامي؛ في دراسته: (بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة)، فبعد أن درس فيها روايات الوثيقة - ختم دراسته هذه بقوله: «الحقيقة أن هذه الرواية لا تصح... مما يسقط الاحتجاج بها... وذلك لعدم صحتها من الناحية الحديثية، وبفقدانها شروط الرواية الصحيحة التي اشترطها المحدثون في صحة الرواية وقبولها، وهذا لا يمنع أن تكون بعض جمل هذه الرواية حادثة بالفعل، ولكن ليست بالصيغة المذكورة...». ينظر: بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة، ضيدان بن عبد الرحمن اليامي ص ٣٤، ٣٥، وينظر: ص ٣٩، مكتبة المعارف-الرياض، ط ١٤٠٨هـ.

على ذلك غير واحد من الباحثين^(١)، كما جاء في السيرة ما يشهد لذلك؛ حيث أقر بهذا الاتفاق اليهود أنفسهم؛ فعندما تعرضت المدينة لمهاجمة المشركين خفَّ بعض اليهود لنصرة المسلمين، وذكر بعضهم بعضًا بمضامين هذه المعاهدة؛ فجاء على لسان أحد أحبارهم وهو مُحَيَّرٌ، لَمَّا كَانَ يَوْمُ أُحُدٍ، قَالَ: «يَا مَعْشَرَ يَهُودَ، وَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ نَصْرَ مُحَمَّدٍ عَلَيْكُمْ حَقٌّ، قَالُوا: إِنَّ الْيَوْمَ يَوْمُ السَّبْتِ، قَالَ: لَا سَبْتَ لَكُمْ.

(١) ومن هؤلاء: أحمد قائد الشيعي، في دراسته: (وثيقة المدينة المضمون والدلالة)، وقد سبق الحديث عنها بالتفصيل في مقدمة هذه الرسالة ص ٣٧ وما بعدها، وتناول فيها طرقها ورواياتها، وتاريخها، ومصادرها، وذكر اتفاق هذه المصادر على أنها تخص المهاجرين والأنصار وموادعة يهود المدينة بعد هجرته ﷺ إلى المدينة وقبل غزوة بدر الكبرى، وبين اتفاق بنودها مع نصوص الوحي. ومنهم: هارون رشيد محمد إسحاق؛ حيث ذهب في دراسته: (صحيفة المدينة دراسة حديثة وتحقيق) إلى ارتقائها إلى درجة الحسن لغيره، حيث قال: «فلا يوجد إسناد صحيح للرواية.. ولكن هذا الأسانيد تعضد بعضها بعضًا».

وذكر أن فيها فقرات كثيرة توافق الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما توجد روايات تشير إلى عهد كتب من الرسول ﷺ بين المسلمين واليهود، وقال: «وقد أوردنا أكثر من مائة حديث من كلا النوعين، أي ما تثبت كتابة المعاهدة، وما تشهد على فقرات الصحيفة...»

ففي ضوء هذا البحث يمكن القول: إن رواية صحيفة المدينة وصلت إلى درجة الحسن، مع العلم أن فيها صلحًا مع اليهود والمشركين بغير الجزية وهو منسوخ بآية الجزية. ينظر: صحيفة المدينة دراسة حديثة وتحقيق ص ٣٢٩.

ومنهم: الدكتور أكرم العمري؛ حيث قال: «ولكن نصوصًا من الوثيقة وردت في كتب الأحاديث بأسانيد متصلة، وقد احتج بها الفقهاء وبنوا عليها أحكامهم...، هذه النصوص جاءت من طرق مستقلة عن الطرق التي وردت منها الوثيقة، وإذا كانت الوثيقة بمجموعها لا تصلح للاحتجاج بها في الأحكام الشرعية، سوى ما ورد منها في كتب الحديث الصحيح؛ فإنها تصلح أساسًا للدراسة التاريخية التي لا تتطلب درجة الصحة التي تقتضيها الأحكام الشرعية» المجتمع المدني في عهد النبوة ص ١١٠، ١١١.

وقال معترضًا على من ينكر الوثيقة: «وبذلك تبين أن الحكم بوضع الوثيقة مجازفة، ولكن الوثيقة لا ترقى بمجموعها إلى مرتبة الأحاديث الصحيحة...» المجتمع المدني في عهد النبوة، أكرم ضياء العمري ص ١١٠، طبعة خاصة بالمؤلف - ١ - ١٤٠٤هـ.



فَأَخَذَ سَيْفَهُ وَعُدَّتَهُ، وَقَالَ: إِنَّ أُصِيبْتُ فَمَا لِي لِمُحَمَّدٍ يَضْنَعُ فِيهِ مَا شَاءَ»^(١).

٥- ما جاء من أن النبي ﷺ استعان بالمنافقين في يوم أحد، وانخزل^(٢) عنه عبد الله بن أبي، بأصحابه^(٣).

وجه الدلالة:

قالوا: دلّ الخبر على استعانته ﷺ بالمنافقين وهم أشدُّ من الكافرين خطرًا وأثرًا، وأشدَّ تريبًا بالمؤمنين، وأحرص على خذلانهم وفشلهم وانكسارهم. ونوقش هذا الاستدلال: من وجهين:

الأول: أن المنافقين قوم يُظهرون الإسلام، فيعاملون معاملة المسلمين في أحكام الدنيا، ولهذا أغضى عنهم النبي ﷺ فكانوا يشاركون في الغزوات ولا

(١) ينظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (١/ ٢/ ١٨٣)، ودلائل النبوة لأبي نعيم (١/ ١٨)، والبداية والنهاية لابن كثير (٣/ ٢٣٧، ٤/ ٣٦)، وتهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر (٣/ ٢٤٥، ١٠/ ٨٧)، والروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، للسهيلي (٦/ ١٣)، والاكْتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء، سليمان بن موسى بن سالم بن حسان الكلاعي الحميري (١/ ٣٨٢)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١-١٤٢٠هـ. ويؤيده أن ابن حجر ترجم له في الصحابة كما في الإصابة (٦/ ٥٧). وينظر: السيرة النبوية الصحيحة، أكرم ضياء العمري (٢/ ٣٨٩). وينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٨٣-٢٨٤.

(٢) قال ابن الأثير: «حديث أحد: «انخزل عبد الله بن أبي من ذلك المكان»: أي: انفرد» النهاية في غريب الحديث (٢/ ٢٩). يقال: انخزل في مشيته: ارتحى، كأن الشوك شاك قدمه، وأقدم على الأمر ثم انخزل عنه، أي: ارتد [رجع] وضعف. أساس البلاغة للزمخشري ص ١٦١، مادة (خزل).

(٣) ذكره ابن إسحاق كما في سيرة ابن هشام (٣/ ٩٢، ٩٣)، وابن سعد في الطبقات الكبرى (٢/ ٣٩)، والبيهقي في دلائل النبوة (٣/ ٢٠٦، ٢٠٨)، من مرسل موسى بن عقبة، وفي السنن الكبرى (٩/ ٣١) عدة روايات وقد جاءت الإشارة إلى ذلك في صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة أحد (٥/ ٩٦) ح (٤٠٥٠)، من حديث زيد بن ثابت.

يمنعون، مع أخذ الحذر، فإذا وجد منهم ما يدعوا لردهم، رُدُّوا^(١).
فأحكام من يظهر الإسلام تختلف عن أحكام من يعلن الكفر؛ ومن ثم فهو
إلحاق مع الفارق^(٢).

قال الشوكاني: «وأما استعانة ﷺ بابن أبيّ، فليس ذلك إلا لإظهاره الإسلام»^(٣)،
فإن مثل عبد الله بن أبيّ قد أظهر الإسلام، وفرق بينه وبين مُظهر الشرك^(٤).
بل قال الصنعاني: «ويجوز الاستعانة بالمنافق إجماعاً؛ لاستعانة ﷺ بعبد الله
بن أبي وأصحابه»^(٥).

وقال الماوردي: «وقد أغضى رسول الله ﷺ عن المنافقين، وهم أضداد في
الدين، وأجرى عليهم حكم الظاهر، حتى قويت بهم الشوكة، وكثر بهم العدد،
وتكاملت بهم القوة، ووكلمهم فيما أضمرته قلوبهم من النفاق إلى علام الغيوب
المؤاخذ بضمائر القلوب»^(٦).

الثاني: أن جواز الاستعانة بالمنافقين في القتال والتحالف معهم مقيد بكونهم
مأمونين، وأما إذا خرجوا لتخذيل المسلمين، أو ترويج الإشاعات المثبطة، أو
لإطلاع الأعداء على عورات المسلمين؛ فلا يسمح لهم بالخروج^(٧).

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٢٧-٢٣١.

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٩٤).

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٩/ ٩٠).

(٤) ينظر: ويل الغمام على شفاء الأوام للشوكاني (٢/ ٤٠٤، ٤٠٥).

(٥) ينظر: سبل السلام (٧/ ٢٦٤).

(٦) ينظر: الأحكام السلطانية ص ٨٣.

(٧) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٣١.



٦- ما روي من قبول النبي ﷺ معاونة قُزَمانَ المشرك يوم أحد^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: في خروج قزمان مع أصحاب رسول الله ﷺ يوم أحد، وهو مشرك، دليل على جواز الاستعانة بالكافرين في القتال^(٢).

ونوقش هذا الاستدلال: من ثلاثة وجوه:

الأول: أن الخبر لا يثبت، ولم يأت من طريق صحيح متصلة، وإنما هو من مراسيل ابن إسحاق.

الثاني: أن الحديث خارج محل النزاع؛ إذ إن ظاهره يدل على أنه كان يظهر الإسلام، وإلا ما بشره الصحابة بالشهادة، ويدل على ذلك ما جاء في بعض الروايات: «كان عندنا رجل غريب لا ندري من هو؛ أي يظهر الإسلام يقال له: قزمان»^(٣).

الثالث: على فرض ثبوته، وأنه كان لا يظهر الإسلام؛ فإنه لم يثبت أنه ﷺ أذن

(١) أخرجه ابن إسحاق كما في السيرة النبوية؛ قال: «وَحَدَّثَنِي عَاصِمُ بْنُ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ، قَالَ: كَانَ فِينَا رَجُلٌ أَنَّى لَا يُدْرَى مِمَّنْ هُوَ، يُقَالُ لَهُ: قُزْمَانُ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ، إِذَا ذُكِرَ لَهُ: «إِنَّهُ لَمِنْ أَهْلِ النَّارِ»، قَالَ: فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ أُحُدٍ قَاتَلَ قِتَالًا شَدِيدًا، فَقَتَلَ وَحْدَهُ ثَمَانِيَةً أَوْ سَبْعَةً مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وَكَانَ ذَا بَأْسٍ، فَأَثَبَتْهُ الْجِرَاحَةُ، فَاحْتُمِلَ إِلَى دَارِ بَنِي ظَفَرٍ، قَالَ: فَجَعَلَ رِجَالُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَقُولُونَ لَهُ: وَاللَّهِ لَقَدْ أَبْلَيْتَ الْيَوْمَ يَا قُزْمَانُ، فَأَبْشِرْ، قَالَ: بِإِذَا أَبْشِرَ؟ فَوَاللَّهِ إِنْ قَاتَلْتُ إِلَّا عَنْ أَحْسَابِ قَوْمِي، وَلَوْ لَا ذَلِكَ مَا قَاتَلْتُ. قَالَ: فَلَمَّا اسْتَدَّتْ عَلَيْهِ جِرَاحَتُهُ أَخَذَ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِهِ، فَقَتَلَ بِهِ نَفْسَهُ». ينظر: السيرة النبوية (٨٨/٣)، والكامل (١١٢/٢)، والبداية والنهاية (٣٦/٤)، والمغازي (٢٦٣/١)، وينظر ماتقدم ص ٧٥١.

(٢) ينظر: نيل الأوطار (٥٤/١٤)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٨١.

(٣) ينظر: السيرة الحلبية، علي بن إبراهيم الحلبي (٣٢٥/٢)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢ - ١٤٢٧ هـ.

له بالخروج في ابتداء الأمر، وغاية ما فيه أنه يجوز للإمام السكوت عن كافر قاتل مع المسلمين^(١).

٧- أن النبي ﷺ أرسل عينًا (جاسوسًا) من خزاعة كان كافرًا، إلى مكة، وذلك في خروجه إليها عام الحديبية^(٢).
وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على جواز الاستعانة بالكافر في الأعمال الحربية وما يتعلق بها؛ حيث استعان ﷺ بكافر لنقل أخبار الكفار إليه، ليتجهز لغزوهم ويتهيأ لذلك بناء على ما يقدمه العين من معلومات.

قال ابن القيم معددًا فوائد فقهية من قصة الحديبية: «ومنها أن الاستعانة بالمشرك المأمون في الجهاد جائزة عند الحاجة؛ لأن عينه الخزاعي كان كافرًا إذ ذاك، وفيه من المصلحة أنه أقرب إلى اختلاطه بالعدو وأخذ أخبارهم»^(٣).

ونوقش هذا الاستدلال: من وجهين:

الأول: أن هذا العين هو: بسر بن سفيان الكعبي الخزاعي، وهو لم يكن كافرًا آنذاك، بل كان مسلمًا^(٤)، ودل عليه ظاهر الروايات الصحيحة؛ من خروجه مع

(١) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (٥٦/١٤)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شير ص ٢٩١.

(٢) ينظر: زاد المعاد في هدي خير العباد (٣/٣٠١)، وأصل هذا الحديث في البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، (٥/١٢٦) ح (٤١٧٨، ٤١٧٩)، وينظر: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (١١/٢٢٨).

(٣) ينظر: زاد المعاد في هدي خير العباد (٣/٣٠١).

(٤) وما استشهدوا به قول السهيلي: «واسم عينه ذلك: بسر بن سفيان بن عمرو بن عمير الخزاعي» الروض الأنف (٤/٣٣)، وقول الحافظ ابن حجر: «وأما الذي بعثه عينًا على قريش فاسمه: =



النبي ﷺ من المدينة، وإرساله عيناً من ذي الحليفة ومخاطبته له بقول: «يا رسول الله» ثم سيّره معه إلى الحديبية وغير ذلك، وهذا الذي نص عليه العلماء^(١).

الثاني: قالوا: على فرض التسليم بكفر العين الخزاعي آنذاك؛ فغاية ما يدل عليه الحديث هو جواز استعانة الدولة الإسلامية في أعمالها الاستخبارية بكافر توفر فيه شرط الثقة، وكان فرداً بذاته لا يمثل دولة ولا حزباً ولا أي تجمع من تجمعات الكفر، إذا كان تحقق المصلحة أو رجحان تحققها لا يكون إلا به.

فلا يوجد ما يمنع من ذلك، سواء كان تبرعاً أو بعقد أجره أو بجعل؛ فبذل الجعل في ذلك سائغ سواء كان لمسلم أو لكافر^(٢).

٨- ما جاء من أن خزاعة خرجت مع النبي ﷺ على قريش عام الفتح وهم مشركون^(٣).

بسر بن سفيان، كذا سباه ابن إسحاق بضم الموحدة وسكون المهملة على الصحيح». ينظر: مجلة السنة، العدد (١٧)، ربيع الثاني ١٤١٢هـ، ص ١١٤-١١٦.

(١) قال ابن عبد البر: «أسلم [يعني بسر] سنة ست وبعثه النبي ﷺ عيناً إلى قريش بمكة وشهد الحديبية... الاستيعاب في أسماء الأصحاب [بهامش الإصابة في تمييز الصحابة] (١/١٦٣)، قالوا: وهذا القول نقله الحافظ في الإصابة، ولم ينقل خلافه، بل نقل ما يدل على تقدم إسلامه، وهو كتابة النبي ﷺ إليه وإلى بديل بن ورقاء، وذلك قبل الحديبية قطعاً، ومنها: قول ابن الأثير: «أسلم سنة ست من الهجرة، وشهد الحديبية مع رسول الله ﷺ أخرجه الثلاثة» أسد الغابة (١/٢١٦)، ومنها: قول الزرقاني: «واختار بعث بسر بن سفيان بن عمر، وهذا لقرب عهده بالإسلام؛ لأنه أسلم في شوال، فلا يظنه من رآه عيناً، فلا يؤذيه». شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للقسطلاني (٣/١٧٤)، عناية: محمد بن عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١-١٤١٧هـ.

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/٦٩٥-٦٩٦).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية (٥/١٢٦) ح (٤١٧٨، ٤١٧٩)، وتقدم تخرجه ص ٧٥٠.

وجه الدلالة:

قالوا: دلّ هذا الخبر على جواز التحالف مع المشركين والاستعانة بهم؛ حيث إن النبي ﷺ قبل بدخول خزاعة وهم على شركهم وكفرهم في حلف معه، عندما عقد مع قريش صلح الحديبية^(١).

ونوقش هذا الاستدلال: من وجهين:

الأول: أن خزاعة يوم الفتح كانوا مسلمين، وقد دخل بهم النبي ﷺ مكة وهم كتيبة من كتائب الإيمان، لا حليفاً كافراً، وأن الأدلة على ذلك كثيرة^(٢).

(١) ينظر: الروضة الندية شرح الدرر البهية، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن الحسيني البخاري القنوجي (٧٢٠/٢)، تحقيق: محمد صبحي حلاق، طبعة دار الأرقم - برمنجهام - بريطانيا، ٢ - ١٤١٣ هـ، ونيل الأوطار (٥٥/١٤)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٧٨.

(٢) ومن ذلك: حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن خزاعة قتلت رجلاً من بني ليث بقتيل لهم في الجاهلية، عام فتح مكة؛ فقام رسول الله ﷺ... الحديث. أخرجه البخاري، كتاب الديات، باب من قتل له قتل فهو بخير النظرين (٥/٩) ح (٦٨٨٠)، من حديث أبي شريح، فذكر الحديث في تحرير القتال في مكة، وجاء في رواية أتم عند أحد في المسند (٢٦/٢٩٨-٢٩٩) ح (١٦٣٧٦): «... فَلَمَّا بَلَغَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ غَضِبَ غَضَبًا شَدِيدًا، وَاللَّهِ مَا رَأَيْتُهُ غَضِبَ غَضَبًا أَشَدَّ مِنْهُ، فَسَعَيْنَا إِلَى أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعَلِيٍّ رضي الله عنهم نَسْتَشْفِعُهُمْ، وَخَشِينَا أَنْ نَكُونَ قَدْ هَلَكْنَا، فَلَمَّا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَامَ فَأَنْشَأَ عَلَى اللَّهِ ﷻ بِنَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ اللَّهَ ﷻ هُوَ حَرَّمَ مَكَّةَ وَلَمْ يُحَرِّمْهَا النَّاسُ، وَإِنَّمَا أَحَلَّهَا لِي سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ أَمْسٍ، وَهِيَ الْيَوْمَ حَرَامٌ كَمَا حَرَّمَ اللَّهُ ﷻ أَوَّلَ مَرَّةٍ، وَإِنِّي أَعْتَى النَّاسَ عَلَى اللَّهِ ﷻ ثَلَاثَةً: رَجُلٌ قَتَلَ فِيهَا، وَرَجُلٌ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ، وَرَجُلٌ طَلَبَ بِدْخُلِ [العداوة وطلب الثأر] فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَإِنِّي وَاللَّهِ لَأَدِينَنَّ هَذَا الرَّجُلَ، الَّذِي قَتَلْتُمْ» فوداه الرسول ﷺ. قال الأرنؤوط في تحقيقه للمسند (٢٦/٢٩٨-٢٩٩): «حديث صحيح دون قوله: «وَأِنِّي أَعْتَى النَّاسَ عَلَى اللَّهِ ﷻ ثَلَاثَةً: رَجُلٌ قَتَلَ فِيهَا، وَرَجُلٌ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ، وَرَجُلٌ طَلَبَ بِدْخُلِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ» فحسن لغيره...». وحسن الألباني إسناده في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوطه (٨/٣٩٢) طبعة دار باوزير للنشر والتوزيع - جدة، ط ١ - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م. وينظر: إرواء الغليل للألباني (٧/٢٧٨، ٢٧٩). =



قالوا: «ولا نعلم أحداً قال غير ذلك بحجة أو بدون حجة، اللهم إلا السهيلي فإنه شك في ذلك... لكن ليس شكّه في يوم الفتح...»^(١).

قال أبو العباس ابن تيمية: «ودخلت خزاعة في عقده، وكان أكثرهم مسلمين، ودخلت بنو بكر في عهد قريش؛ فصار هؤلاء كلهم معاهدين، وهذا مما تواتر به النقل، ولم يختلف فيه أهل العلم»^(٢).

الثاني: على فرض كونهم كفاراً، فليس فيه أن النبي ﷺ أمرهم بذلك^(٣).

ويمكن أن يجاب على تلك المناقشة: بأن هناك روايات أخرى كثيرة تدل على أنهم كانوا مشركين؛ والجمع متصور بين تلك الروايات بأن يقال: بأن قبيلة خزاعة لم تكن بكاملها مسلمة يوم فتح مكة، وأن النبي ﷺ أذن لمسلمهم ومشركهم في الخروج للقتال مع المسلمين القادمين من المدينة، وبذلك يتم إعمال النصوص كلها، ويبقى إذنه ﷺ للمشركين في الخروج للقتال معه دليلاً على جواز الاستعانة بالمشركين والتحالف معهم في قتال الكفار، عند الحاجة، وإذا أمن شرهم^(٤).

ومن ذلك أيضاً: ماجاء عند أحمد وغيره من رواية عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: «فَأَذِنَ لَهُمْ، حَتَّى صَلُّوا الْعَصْرَ، ثُمَّ قَالَ: «كُفُّوا السَّلَاحَ»» أخرجه أحمد في المسند (٥٢٥/١١) ح (٦٩٣٣)، وقال أحمد شاكر: إسناده صحيح. المسند بتخريج أحمد شاكر (١٤٠/١١)، وقال الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٥٢٦/١١): إسناده حسن، ولبعضه شواهد يصح بها.

(١) ينظر: مجلة السنة - مجلة دورية كانت تصدر عن المنتدى الإسلامي - لندن - العدد (١١)، رمضان ١٤١١ هـ، ص ٢٧، ٣١.

(٢) ينظر: الصارم المسلول (٢/٢١٧)، وفي ص ٤٧ من الجزء ذاته: «النبي ﷺ لما فتحت مكة وأراد أن يشفي صدور خزاعة - وهم القوم المؤمنون - من بني بكر الذين قاتلوهم، مكّنه منهم نصف النهار أو أكثر مع أمانه لسائر الناس».

(٣) ينظر: وبل الغمام على شفاء الأوام، للشوكاني (٢/٤٠٥).

(٤) ينظر: الروضة الندية شرح الدرر البهية، للفتنوجي (٢/٧٢٠)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شير ص ٢٨٧.

٩- ما اشتهر عند أهل السير من أن صفوان بن أمية رضي الله عنه شهد حُنيئًا مع النبي ﷺ وكان مشرِّكًا ^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: دَلَّ على جواز الاستعانة بالكافر عند الحاجة، إذا علم منه حسن رأي بالمسلمين ^(٢).

ونوقش هذا الاستدلال: من وجهين:

الأول: أن الحديث ضعيف لا تقوم به الحجة؛ قال ابن عبد البر بعد ذكره رواية

(١) رواه مالك بلاغًا عن الزهري، الموطأ، كتاب النكاح، باب نكاح المشرك إذا أسلمت زوجته قبله ح (٤٤)، وابن سعد في الطبقات الكبرى بدون إسناد (١٥٠ / ٢)، والطحاوي في مشكل الآثار، من طريق مالك (٢٣٨ / ٣)، والبيهقي في السنن الكبرى بسنده من طريق الشافعي قال: أنبأنا جماعة من أهل العلم من قریش وأهل المغازي وغيرهم عن عدد قبلهم (وشهد صفوان حنين [هكذا] فدخل دار الإسلام بعد هربه منها) وكذلك رواه البيهقي بسنده من طريق مالك عن ابن شهاب بنحو ما في الموطأ. ينظر: السنن الكبرى (١٨٦ / ٧، ١٨٧)، ورواه ابن كثير من طريق ابن إسحاق عن الزهري مرسلًا، البداية والنهاية (٣٠٨ / ٤).

وقال ابن عبد البر بعد ذكره رواية مالك: «هذا الحديث لا أعلمه يتصل من وجه صحيح، وهو حديث مشهور، معلوم عند أهل السير، وابن شهاب إمام أهل السير وعالمهم، وكذلك الشعبي، وشهرة هذا الحديث أقوى من إسناده إن شاء الله» التمهيد (١٩ / ١٢).

والرواية التي ذكرها مالك من مراسيل الزهري، ومراسيل الزهري لا يحتج بها. ينظر: جامع التحصيل في أحكام المراسيل للعلائي ص ٧٩، وشرح علل الترمذي لابن رجب ص ٥٣٥، وسير أعلام النبلاء (٣٣٩ / ٥)، وقال: «وغالب المحققين يعدون مراسيل هؤلاء [يعني الزهري وقتادة و...] معضلات ومنقطعات؛ فإن غالب روايات هؤلاء عن تابعي كبير، عن صحابي، فالظن بمرسله أنه أسقط من إسناده اثنين» الموقظة للذهبي ص ٤٠.

وقال ابن المنذر في الأوسط (١٧٧ / ١١)، في معرض رده على ما ذكره الشافعي من خبر يهود بني قينقاع: «فليس مما تقوم به حجة؛ لأننا لا نعلمه ثابتًا، ولعله أخذ ذلك من أخبار المغازي، وعامة أخبار المغازي لا تثبت من جهة الإسناد».

(٢) ينظر: الكافي لابن قدامة (٤٧٢ / ٥)، والمبدع لابن مفلح (٣٠٦ / ٣).



مالك: «هذا الحديث لا أعلمه يتصل من وجه صحيح، وهو حديث مشهور، معلوم عند أهل السير، وابن شهاب إمام أهل السير وعالمهم، وكذلك الشعبي، وشهرة هذا الحديث أقوى من إسناده إن شاء الله»^(١).

فالحديث غير متصل من وجه صحيح، غير أن شهرته لا تكفي لتصحيحه والاحتجاج به - كما هو مذهب المحققين من أهل الحديث خلافاً لما ذكره ابن عبد البر من كون شهرته أقوى من إسناده.

والرواية التي ذكرها الشافعي فيها انقطاع للإبهام في إسناده فلا يعدو كونه خبراً من أخبار أهل المغازي، والاحتجاج بأخبار أهل السير والمغازي في الأحكام دون الثبوت منها ليس منهجاً علمياً.

قال ابن المنذر في معرض رده على ما ذكره الشافعي من خبر يهود بني قينقاع: «فليس مما تقوم به حجة؛ لأننا لا نعلمه ثابتاً، ولعله أخذ ذلك من أخبار المغازي، وعامة أخبار المغازي لا تثبت من جهة الإسناد»^(٢).

الوجه الثاني: أن غاية ما في هذا الدليل - على فرض صحته - خروج صفوان رضي الله عنه قبل إسلامه إلى حنين؛ وليس فيه ما يفيد استعانة النبي صلى الله عليه وسلم به في القتال، أو أمره بذلك؛ فلا يستقيم دليلاً^(٣).

قال الإمام مالك: «خروج صفوان لم يكن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم»^(٤).

وقال الطحاوي: «إن ما روينا في قصة صفوان ليس بمخالف لما روينا في

(١) ينظر: التمهيد (١٩/١٢).

(٢) ينظر: الأوسط لابن المنذر (١١/١٧٧).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/٦٩١).

(٤) ينظر: التمهيد لابن عبد البر (١٢/٣٥).

سواها في هذا الباب، من قول رسول الله ﷺ: «إني لا أستعين بمشرك»؛ لأن صفوان كان معه، لا باستعانت به في ذلك»^(١).

وقال الباجي: «لم يذكر أن رسول الله ﷺ دعاه [يعني صفوان] إلى الخروج، ويحتمل أن يكون إنما خرج باختياره ولم يدعه النبي ﷺ إلى ذلك؛ لما روي عنه ﷺ أنه لا يستعين بمشرك، ولم يمنعه من الخروج لما رجا أن يرى في طريقه وسفره مع النبي ﷺ ما يقوي في نفسه أمر الإسلام؛ فيكون سبباً لإسلامه، وهل^(٢) المنع لم يتناول خروجه معه، وإنما يتناول استعانت به»^(٣).

وأجيب عن هذه المناقشة: بأن هذه التفرقة لا أثر لها في الحكم؛ ثم إن بقاء صفوان مع المسلمين في حُين إقرار له، والإقرار يقوم مقام الأمر. قال ابن حجر في ذلك: «هي تفرقة لا دليل عليها، ولا أثر لها، وبيان ذلك: أن المخالف لا يقول به مع الإكراه، وأما الأمر فالتقرير يقوم مقامه»^(٤).

١٠- ما اشتهر في أخبار أهل السير، ونقله أهل المغازي من أن النبي ﷺ كان يغزو في بعض الأوقات ومعه قوم من اليهود، وفي بعضها قوم من المشركين، ذكره بهذه الصياغة أبو بكر الجصاص^(٥)، وهو يشير بذلك إلى وجود عدد من الرويات في ذلك. ومن تلك الروايات:

أ - قال الترمذي: «ويروى عن الزهري أن النبي ﷺ أسهم لقوم من اليهود

(١) ينظر: مشكل الآثار (٣/ ٢٣٩).

(٢) هكذا في المطبوع، ولعل صوابه: [فهذا]، أو [وهذا].

(٣) ينظر: المتقى شرح موطأ الإمام مالك (٣/ ٣٤٣).

(٤) ينظر: فتح الباري (٦/ ١٨٠).

(٥) ينظر: أحكام القرآن (٢/ ٤٤٧).



قاتلوه معه»^(١).

ب - وقال أبو داود في المراسيل: «حدثنا هناد والقعنبي (ثنا) ابن المبارك عن حيوة بن شريح عن الزهري: «أسهم النبي ﷺ لقوم من اليهود قاتلوا معه» وزاد هناد: «مثل سُهْمَانِ المسلمين»^(٢).

ج - وروى ابن أبي شيبة في مصنفه عن وكيع (ثنا) سفيان عن ابن جريج عن الزهري: «أن النبي ﷺ كان يغزو باليهود، فيسهم لهم كسهم المسلمين»^(٣).

د - وروى البيهقي في السنن الكبرى عن طريق أبي بكر بن أبي شيبة: «حدثنا حفص عن ابن جريج عن الزهري أن رسول الله ﷺ غزا بناس من اليهود»^(٤).

هـ - وروى أبو عبيد في كتاب الأموال عن عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن يزيد بن جابر عن الزهري قال: «كان اليهود يغزون مع رسول الله ﷺ فيسهم لهم»^(٥).

و - وروى البيهقي في المعرفة عن ابن عباس: «استعان رسول الله ﷺ بيهود

(١) ينظر: سنن الترمذي (١٢٨/٤).

(٢) نقله عنه الزيلعي في نصب الراية (٤٢٢/٣).

(٣) ينظر: نصب الراية (٤٢٢/٣)، وينظر الهامش التالي.

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٩٢/٩) ح (١٧٩٧١)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٤٨٧/٦).

ح (٣٣١٦٣)، وهو من منقطع من مراسيل الزهري، ومراسيل الزهري ضعيفة، وقد كان يجيى القطان لا يرى إرسال الزهري وقتادة شيئاً، ويقول: هو بمنزلة الريح. ويقول: هؤلاء قوم حفاظ، كانوا إذا سمعوا الشيء علقوه. ينظر: تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (٥٨٥/٤) ح (٣٠٥٢)، تحقيق: سامي جاد الله، وعبد العزيز الحبانى، أضواء السلف - الرياض، ط ١ - ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، والمراسيل لابن أبي حاتم ص ٣ - رقمي (٢، ١). وضعفه الألباني في الضعيفة (٢٠٦/١٣) ح (٦٠٩١).

(٥) أخرجه أبو عبيد في الأموال ص ٢٩٦، وينظر الهامش السابق.

بني قينقاع فرضخ لهم ولم يسهم لهم»^(١).

ز - وروى الواقدي عن أبي سبرة عن فطير الحارثي عن حزام بن سعد بن محيصة قال: «خرج رسول الله ﷺ بعشرة من اليهود غزا بهم إلى خير، فأسهم لهم كسهم المسلمين ويقال: أحذاهم ولم يسهم لهم»^(٢).

ح - وروى الخطيب في تاريخ بغداد - بسنده - من طريق سفيان بن عيينة عن يزيد بن يزيد بن جابر عن أبي هريرة: «أن النبي ﷺ قاتل معه قوم من اليهود في بعض حروبه فأسهم لهم مع المسلمين»^(٣).

وجه الدلالة:

قالوا: دلت هذه النصوص وتلك الأخبار على جواز الاستعانة بالمشركين والتحالف معهم؛ حيث إنها أفادت أن النبي ﷺ قد استعان بهم وقاتلوا معه وأسهم لهم. ونوقش هذا الاستدلال: من ثلاثة وجوه:

الأول: أن هذه الروايات روايات ضعيفة؛ لضعف راو، أو انقطاع سنده، أو اضطراب متن، أو لكونها مراسيل لا تقوم بها حجة^(٤)؛ فلا تنهض دليلاً للمجيزين^(٥).

(١) نقله ابن حجر في التلخيص الحبير (٤/ ١١١)، والزيلعي في نصب الراية (٣/ ٤٢٢)، وقال: «قَالَ الْبَيْهَقِيُّ: تَفَرَّدَ بِهِ الْحَسَنُ بْنُ عُمَارَةَ، وَهُوَ مَتْرُوكٌ». وقال الألباني في الضعيفة (١٣/ ٢٠٦): «تفرد بهذا الحسن بن عمار، وهو متروك، ولم يبلغنا في هذا حديث صحيح».

(٢) ينظر: المغازي، للواقدي (٢/ ٦٨٤)، ونصب الراية (٣/ ٤٢٢).

(٣) ينظر: تاريخ بغداد، الخطيب، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة (٤/ ١٦٠).

(٤) ينظر: الأوسط لابن المنذر (١١/ ١٧٧)، والسنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٥٣، ٥٤)، وأبو داود في

المراسيل ص ١١٩، ونصب الراية (٣/ ٤٢٢، ٤٢٣)، وتحفة الأشراف للمزي (١٣/ ٣٦٨)

(٤٢٢/ ١٩٣)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/ ٥٠٣)، والمجتمع المدني في عهد النبوة ص ١٢٤،

١٢٥، والحاشية (٤)، وصحيفة المدينة دراسة حديثة وتحقيق ص ١٩٣.

(٥) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٨٩).



وتفصيل ذلك على النحو التالي:

أما الروايات من (أ - هـ): فما هي إلا طرق عن الزهري وجميعها مرسلة. والمرسل ضعيف لا يحتج به عند جمهور المحدثين ونقاد الأثر وجماعة من الفقهاء والأصوليين^(١).

قال الإمام مسلم: «والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة»^(٢).

وذهب الإمام مالك في المشهور عنه وأبو حنيفة وأصحابه والإمام أحمد في المشهور عنه إلى أن الحديث المرسل صحيح يحتج به بشرط أن يكون المرسل ثقة ولا يرسل إلا عن ثقة، فإن كان لا يحترز ويرسل عن غير الثقات، فلا خلاف في رد ذلك المرسل وعدم الاحتجاج به^(٣).

وذهب الإمام الشافعي إلى الاحتجاج به بشروط منها أن يكون التابعي من كبار التابعين^(٤).

فمرسل الزهري لا يحتج به عند جمهور المحدثين الذين ذهبوا إلى عدم الاحتجاج بالمرسل، ولا عند الفقهاء الذين ذهبوا إلى الاحتجاج به بشروط؛ لأمر منها: لأن الزهري من أصاغر التابعين؛ لكونه لم يلق من الصحابة إلا الواحد والاثني^(٥).

(١) ينظر: الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث لابن كثير ص ٢١، دار التراث - القاهرة، د.ت، ومقدمة في علوم الحديث، ابن الصلاح ص ٥٣، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

(٢) ينظر: الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث، ابن كثير ص ٢١.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص ٢١.

(٤) ينظر: الرسالة، الشافعي، بتحقيق أحمد شاكر ص ٤٦١ - ٤٦٥.

(٥) ينظر: ومقدمة في علوم الحديث لابن الصلاح ص ٢٦، والرسالة، للشافعي ص ٤٦١ - ٤٦٥.

ولأن الزهري يروي عن غير الثقة، قال التهانوي: «وقد نص المحدثون على مراسيل بعض التابعين بالضعف، منهم الزهري. قال ابن معين ويحيى بن سعيد القطان: ليس بشيء، وكذا قال الشافعي قال: لأننا نجده يروي عن سليمان بن أرقم^(١)، وروى البيهقي عن يحيى بن سعيد قال: مرسل الزهري شرٌّ من مرسل غيره؛ لأنه حافظ، وكلما قدر أن يسمى سمي، وإنما يترك من لا يستحب أن يسميه»^(٢).

وقال ابن عبد الهادي في التنقيح: «مراسيل الزهري ضعيفة، كان يحيى بن القطان لا يرى إرسال الزهري وقتادة شيئاً، ويقول هي بمنزلة الريح»^(٣).

وأما رواية البيهقي في كتاب المعرفة فقد تفرد بها الحسن بن عمار وهو متروك، كما قال ابن حجر في التقريب^(٤). وقال البيهقي: «لم أجده إلا من طريق الحسن بن عمار وهو ضعيف»^(٥).

وأما رواية الواقدي، فمعلولة به وبشيخه ابن أبي سبرة؛ فإنه متهم بالوضع كما في التقريب^(٦).

وأما رواية الخطيب فهي منقطعة؛ لأن يزيد بن يزيد بن جابر لم يلتق أبا

(١) وهو ضعيف متروك باتفاق المحدثين. ينظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي (١٩٦/٢)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة - بيروت، ط ١ - ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م.

(٢) ينظر: تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (٥٨٥/٤) ح (٣٠٥٢)، وقواعد في علوم الحديث، التهانوي ص ١٥٦، مطابع دار القلم - بيروت، ط ٣ - ١٣٩٢ هـ.

(٣) ينظر: نصب الراية (٤٢٢/٣، ٤٢٣).

(٤) ينظر: تقريب التهذيب، ابن حجر (١٦٩/١).

(٥) ينظر: التلخيص الحبير، ابن حجر (١١١/٤). والزيلعي في نصب الراية (٤٢٢/٣).

(٦) ينظر: تقريب التهذيب (٣٩٧/٢).



هريرة^(١)، فقد ولد يزيد في حدود سنة (٧٧هـ) في حين توفي أبو هريرة سنة (٥٥٧هـ).
 وخلاصة هذا الوجه: أن هذه أخبار ضعيفة لا تقوم بها حجة^(٢)، كما أنها
 تعارض الأحاديث الموصولة الصحيحة.

وبهذا يتبين عدم ثبوت استعانة النبي ﷺ باليهود، فلا يصلح مرسل الزهري
 لمعارضة حديث عائشة^(٣).

الوجه الثاني: مخالفتها للأصل العام المعلوم من الشريعة في معاملة الكفار بما
 يؤدي للركون إليهم، ومنها عدم الاستعانة بهم، وهو ثابت نقلاً، ومشهور فعلاً
 وواقعاً؛ والأحاديث الواردة في ذلك بمنزلة القواعد الكلية، من مثل: «لن أستعين
 بمشرك»، و«إنا لا نستعين بمشرك»، و«إنا لا نستعين بالمشركون على المشركون»^(٤).

قال الحافظ ابن حجر - مناقشاً من حمل رد المشرك في بدر على تفرّس رغبته في
 الإسلام، فردّه رجاء إسلامه، ومن حمله على أن الأمر فيه للإمام -: «في كلٍ منهما نظر، من
 جهة أنها نكرة في سياق النفي؛ فيحتاج مدعي التخصيص إلى دليل»^(٥).

الوجه الثالث: معارضتها لما ورد عن النبي ﷺ من رفض الاستعانة باليهود
 أنفسهم، كما في منع النبي ﷺ كتيبةً من بني قينقاع^(٦).

(١) ينظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر (١١/ ٣٧٠، ٣٧١).

(٢) ينظر: اليهود في السنة المطهرة، عبد الله بن ناصر بن محمد الشقاري (٢/ ٦٥٣)، دار طيبة-
 الرياض، ط ١٤١٧هـ، والمجتمع المدني في عهد النبوة، لأكرم العمري ص ١٢٥.

(٣) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شير ص ٢٨٧-٢٩٠.

(٤) ينظر: فقه المتغيرات في علاقت الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٨٩).

(٥) ينظر: فتح الباري (٦/ ١٨٠).

(٦) وقد قال البيهقي عن إسناد حديث الكتيبة هذا: «وهذا الإسناد أصح»، أي مما روي في

١١- ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «سَتُصَالِحُونَ الرُّومَ صَلَاحًا آمِنًا، فَتَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِكُمْ، فَتَنْصَرُونَ، وَتَغْنَمُونَ، وَتَسْلَمُونَ، ثُمَّ تَرْجِعُونَ حَتَّى تَنْزِلُوا بِمَرْجِ ذِي ثُلُولٍ، فَيَرْفَعَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ النَّصْرَانِيَّةِ الصَّلِيبَ، فَيَقُولُ: غَلَبَ الصَّلِيبُ، فَيَغْضِبُ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَيَدْفُقُهُ، فَعِنْدَ ذَلِكَ تَغْدِرُ الرُّومُ، وَتَجْمَعُ لِلْمُلْحَمَةِ»^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: فقد أخبر النبي ﷺ أنها ستقع مصالحة بين المسلمين والروم، ويغزون جميعاً عدوًّا من وراء المسلمين^(٢)، فدلَّ على مشروعية التعاون مع أهل العهد من الكفار. ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا الحديث يحتمل معنيين:

- المعنى الأول: تغزون أنتم وهم عدوًّا آخرين بالمشاركة والاجتماع بسبب

الاستعانة بهم. السنن الكبرى (٣٧/٩). وقد تقدم ص ٧٨٥.

(١) أخرجه أحمد في مسنده (٢٢٨/٣٨) ح (٢٣١٥٧)، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في صلح العدو (٨٦/٣) ح (٢٧٦٧)، وابن ماجه، كتاب الفتنة، باب الملاحم (١٣٦٩/٢) ح (٤٠٨٩)، من حديث ذي ثُلُولٍ، وقيل: مُحَمَّدٌ، الحبشي خادم النبي ﷺ، وهو ابن أخي النجاشي؛ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ.

وأخرجه أيضًا الحاكم في مستدركه (٤٦٧/٤) ح (٨٢٩٨)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يَنْجَرَّاهُ»، ووافقه الذهبي، والبيهقي في الكبرى (٣٧٤/٩) ح (١٨٨١٨)، وابن حبان في صحيحه (١٠١/١٥) ح (٦٧٠٨)، وحسن إسناده البوصيري في مصباح الزجاجة (٢٦٥/٣)، وصحح إسناده شعيب الأرنؤوط في تحقيقه صحيح ابن حبان (١٠١/١٥)، وفي تحقيقه المسند (٣٤/٢٨)، وعبد القادر الأرنؤوط في تحقيق جامع الأصول (٢٦/١٠)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٢٤٧٢).

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٨١، وينظر: الروضة الندية للقنوجي (٧٢١/٢).



الصلح بينكم وبينهم»^(١)، وهذا يمكن حمله على حال الضرورة جمعاً بين النصوص الصحيحة، ولا سيما أن أدلة المنع أصح وأصرح.

- المعنى الثاني: أنتم تغزون عدوكم، وهم يغزون عدوهم بالانفراد^(٢)؛ وهذا غير ظاهر فيما أورده المجيزون له، إذ قد يقاتل طرفان طرفاً آخر دون اتفاق بينهما. الوجه الثاني: أن الحديث هو من أخبار الفتن والملاحم، وأخبار الفتن والملاحم لا يلزم أن كل ما يخبر عنه فيها يكون أمراً مشروعاً، إذ منها ما يحمل معنى التحذير^(٣)، وقد يكون هذا منها والله أعلم؛ فإن في آخره أن النصارى يغدرون بالمسلمين، فإن يكن فلا حجة لهم، وإن لا يكن، فيمكن حمله على حال الضرورة^(٤).

(١) ينظر: عون المعبود لشمس الحق آبادي (١١/ ٢٦٨)، مجلد (٦)، وبلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني لأحمد البنا (١٤/ ١٢١، ١٢٢)، دار إحياء التراث العربي-بيروت، د.ت.

(٢) ينظر: المصدران السابقان.

(٣) ومثاله قول النبي ﷺ: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَضْطَرَّ الْيَاثُ نِسَاءً دَوْسٍ عَلَى ذِي الْخَلَصَةِ»، وذو الْخَلَصَةِ طَائِفَةٌ دَوْسٍ النَّبِيِّ كَانُوا يَعْبُدُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ. متفق عليه؛ البخاري، كتاب الفتن، باب تغيير الزمان حتى تعبد الأوثان (٩/ ٥٨) ح (١١٦/ ٧١)، ومسلم، كتاب الفتن وأشرط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى تعبد دوس ذا الخلصة (٤/ ٢٢٣٠) ح (٢٩٠٦) من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وقول النبي ﷺ: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقْتَتِلَ فِتْنَانِ فَيَكُونَ بَيْنَهُمَا مَقْتَلَةٌ عَظِيمَةٌ، دَعَوَاهُمَا وَاحِدَةٌ، وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُبْعَثَ دَجَالُونَ كَذَّابُونَ، قَرِيبًا مِنْ ثَلَاثِينَ، كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ» متفق عليه؛ البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (٤/ ٢٠٠) ح (٣٦٠٩)، ومسلم، كتاب الفتن وأشرط الساعة، باب إذا تواجه المسلمان بسيفيهما (٤/ ٢٢١٤) ح (١٥٧)، من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. فهذان الحديثان لا يؤخذ منهما - مثلاً - مشروعية ما نصاً عليه.

قال أبو العباس ابن تيمية في هذا النوع من الأخبار: «وهذا كله خرج منه مخرج الخبر عن وقوع ذلك، والذم لمن فعله، كما كان يخبر عن ما يفعله الناس بين يدي الساعة من الأشرط والأمور المحرمات». اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم (١/ ١٤٧) تحقيق: د.ناصر العقل، دار العاصمة-الرياض، ط ١ - ١٤٠٤هـ.

(٤) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د.سعد العتيبي (٢/ ٦٨٨).

ج- الآثار:

حيث احتج أصحاب هذا القول بجملة من الآثار عن السلف في الاستعانة بالكفار والتحالف معهم ومن هذه الآثار:

- ١- ما جاء من أن سعد بن مالك رضي الله عنه غزا بقوم من اليهود فرضخ لهم ^(١).
 - ٢- ما جاء عن المثني بن حارثة الشيباني أنه أذن لبعض النصارى في الاشتراك في القتال، فأذن لأبي زيد الطائي أن يقاتل مع المسلمين في معركة الجسر التي دارت بين المسلمين والفُرس، وقد أبلى بلاءً حسناً، حتى قال ابن الأثير: «وقاتل أبو زيد الطائي حمية للعربية، وكان نصرانياً قدم الحيرة لبعض أمره» ^(٢).
 - ٣- ماروي في معركة البويب - نهر بالعراق - أن أنس بن هلال النمري جاء في جمع عظيم من النمر نصارى، وقالوا: نقاتل مع قومنا ^(٣).
- فقال المثني لأنس: إِنَّكَ أَمْرٌ عَرَبِيٌّ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ عَلَى دِينِنَا، فَإِذَا حَمَلْتُ عَلَى مِهْرَانَ فَأَحْمِلْ مَعِي، فَأَجَابَهُ، فَحَمَلَ الْمُثْنَى عَلَى مِهْرَانَ فَأَزَالَهُ حَتَّى دَخَلَ فِي مَيْمَتِهِ، ثُمَّ خَالَطُوهُمْ وَاجْتَمَعَ الْقُلُبَانِ.. وَقَتَلَ غُلَامٌ نَصْرَانِيٍّ مِنْ تَغْلِبَ مِهْرَانَ وَاسْتَوَى عَلَى فَرَسِهِ، فَجَعَلَ الْمُثْنَى سَلْبَهُ لِصَاحِبِ خَيْلِهِ، وَكَانَ التَّغْلِبِيُّ قَدْ جَلَبَ خَيْلاً هُوَ وَجَمَاعَةٌ مِنْ تَغْلِبَ، فَلَمَّا رَأَوْا الْقِتَالَ قَاتَلُوا مَعَ الْعَرَبِ، قَالَ: وَأَفْنَى الْمُثْنَى قَلْبَ الْمُشْرِكِينَ، وَالْمُجَنَّبَاتُ بَعْضُهَا يُقَاتِلُ بَعْضًا ^(٤).

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٦٤/٩) ح (١٧٨٨٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦/٤٨٨) ح (٣٣١٦٦)، وابن حزم في المحلى معلقاً عن وكيع (٧/٣٣٤).

(٢) ينظر: الكامل (٢/٢٠٢-٢٠٣)، وتاريخ الأمم والملوك، الطبري (٤/٧٤)، والبداية والنهاية (٢٩/٧).

(٣) ينظر: الكامل (٢/٣٠٣)، وتاريخ الأمم والملوك، الطبري (٤/٧٤).

(٤) ينظر: الكامل (٢/٣٠٣)، وتاريخ الأمم والملوك، الطبري (٤/٧٤)، والنهاية (٢٩/٧).



وجه الدلالة:

قالوا: دلّت هذه الآثار على مشروعية الاستعانة بالمشرّكين والتحالف معهم، إذا أمن شرهم، عند الحاجة.

ونوقش هذا الاستدلال من وجوه:

الأول: أنها روايات تاريخية لا سند لها، وبعضها معارض بما هو أصح منها، وبيان ذلك:

- أما ما ذكره المؤرخون من أن أبا زيد الطائي قاتل مع المثنى بن حارثة في معركة الجسر، فهو رواية تاريخية لا سند لها، وإن صحت فإنها تحمل على أنها تصرف فردي صدر من أبي زيد الطائي.

- وأما رواية الطبري بخصوص أنس بن هلال النمري الذي لحق بالمثنى في معركة البويب ومعه جمع عظيم من نمر النصارى، فتردها المصادر التاريخية؛ فالبلاذري لم يذكرها في فتوحه^(١).

وذكر ابن حزم أن الذي قتل مهران هو المثنى بن حارثة^(٢)، وجاء في فتوح البلدان أن جرير بن عبد الله والمنذر بن حسان الضبي هما اللذان قتلا مهران^(٣).

وذكر ابن حجر في الإصابة ترجمة «أنسي بن هلال النميري» فنسبه إلى نمير وليس إلى نمر.

فإن كانت نمر من تغلب، وكانت تغلب من نصارى العرب القاطنين

(١) ينظر: فتوح البلدان، البلاذري ص ٢٥٠، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ط ١٩٨٨ م.

(٢) ينظر: جمهرة أنساب العرب، ابن حزم ص ٣٢٥، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

(٣) ينظر: فتوح البلدان ص ٢٥٠.

بالجزيرة العربية فلم تكن نمير كذلك، وإنما نجد في قبائل العرب بطنين تحملان اسم نمير: فنمير الأولى كانت من عامر بن صعصعة، من هوازن من قيس عيلان، وكانت مساكنهم بنجد، وقد أسلمت كافة شبه الجزيرة العربية قبل الفتوح، فنمير هذه كانت من المسلمين بكل تأكيد.

أما نمير الثانية فهي من بجيلة، وهي مسلمة وقد كان أنسي بن هلال تحت قيادة جرير بن عبد الله البجلي أمير بجيلة ... وقد ذكر ابن حجر أنسي في القسم الذي نُفي عنه صحبة النبي ﷺ، ثم قال: إن عمر بن الخطاب أمد به المثني بن حارثة في فتوح العراق، وأنه استشهد مع أخيه مسعود بن حارثة يوم البويب، فهذا يؤكد أنه نفس الشخص المذكور في رواية الطبري، ونفي عنه النصرانية، وأكد أنه من المسلمين، ولكنه لا تثبت له صحبة للنبي ﷺ^(١).

الثاني: أنه على فرض صحة ذلك؛ فإنه يحتمل أنه غزا بهم للخدمة، لا أن يشاركوا في الأعمال القتالية، وربما كان ذلك بأن يدلّوا على عورات العدو، من طرق، وقلاع، وموارد ماء، ونحو ذلك^(٢).

الثالث: أنه فعل صحابي عارض نصًا نبويًا صحيحًا صريحًا، كما عارض فهمًا عامًا عند الصحابة رضي الله عنهم.

فقد ثبت إنكار الصحابة رضي الله عنهم مشاركة من ظنوه على شركه، في القتال، وأجابهم بما يدل على إدراكه سبب إنكارهم لمشاركته؛ وذلك أن رجلاً - ممن كان على الشرك - لحق ببعض بني عمه من المسلمين في أحد، «فَلَمَّا رَأَهُ الْمُسْلِمُونَ،

(١) ينظر: الإصابة، ابن حجر (١/٤٩٧)، والاستعانة بغير المسلمين لمحمد شبير ص ٢٩١-٢٩٢.

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/٧٠٠).



قَالُوا: إِلَيْكَ عَنَّا يَا عَمْرُو. قَالَ: إِنِّي قَدْ آمَنْتُ^(١).

د-المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: أن الاستعانة بالمشرّكين في قتال الكفار نوع من المكيّدة لهم في الحرب، فنضربهم بأمثالهم^(٢).

كما قال ابن حزم: «وإن أمكننا أن نضرب بين أهل الحرب من الكفار حتى يقاتل بعضهم بعضاً، ويدخل إليهم من المسلمين من يتوصل بهم إلى أذى غيرهم؛ فذلك حسن»^(٣).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن ما ذكر هنا نوع من المخادعة وعدم الوفاء بالعهد، والكافر المستعان به يكون مستأمنًا، والمستأمن ذو عهد تنطبق عليه آثار العهد التي منها حمايته وعدم مخادعته؛ فالحرب خدعة إلا في العهود. وأما ما ذكره ابن حزم، فلا ينبغي أن يحمل على ما يخالف رأيه في المسألة، وقد مضى أنه ممن يقولون بالمنع، إلا في حال الضرورة، وعلى هذا، فمراد ابن حزم هنا: ضرب الكفار غير المعاهدين بمثلهم^(٤).

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب فيمن يسلم ويقتل مكانه في سبيل الله ﷺ (٣/ ٢٠) ح (٢٥٣٧)، والحاكم في المستدرک (٢/ ١٢٤) ح (٢٥٣٣)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه» وقال الذهبي: على شرط مسلم. وأخرجه البيهقي في الكبرى (١٨٥٤٣). وأورد الحافظ ابن حجر رواية أبي داود والحاكم من طريق حماد بن سلمة، وقال: «هذا إسناد حسن» الإصابة (٢/ ٥٢٦)، وحسنه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٢/ ٤٨٢) (٢٢١٢)، وأصله في البخاري. وهذا الرجل هو أصيرم بني عبد الأشهل عمرو بن ثابت بن أقيش، كما تقدم تخريجه ص ٧٨٣.

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٨٢.

(٣) ينظر: المحلى (٢/ ٥٢٤).

(٤) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٧٠١).

الثاني: أن قتالهم بهذه الصفة - إذا كان حكم الإسلام هو الظاهر الغالب - إنما هو لإعزاز الدين، كما أن الاستعانة بهم ضد من يوافقهم في الاعتقاد تؤدي إلى المبالغة في إغاضتهم وقهرهم، والاستعانة بأهل الشرك، كالاستعانة عليهم بالكلاب.

كما قال السرخسي في شرح السير الكبير: «والاستعانة بهم عند الحاجة بمنزلة الاستعانة بالكلاب، أو كأن ذلك للمبالغة في قهر المشركين حيث يقاتلهم من يوافقهم في الاعتقاد»^(١).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن إعزاز الدين يقع بما يكون على مقتضى الشرع، ووسائل الشرع فيه كثيرة، ولا ينبغي أن يكون إعزاز الدين بما نهى عنه الشرع ونفاه.

وأما القياس على الكلاب، فقياس ظاهر الفساد؛ فإن الكفار بشر أهل عقول وعداء، نعم هم في عمايتهم عن الحق كالأنعام بل هم أضل، لكنهم أهل العداء المبين لنا، الذين حذر منهم الشرع^(٢).

الوجه الثالث: أن المشركين خول^(٣)، كالعبيد، فجازت الاستعانة بهم والاستخدام^(٤). ونوقش هذا الاستدلال: بأن كونهم خولاً كالعبيد، لا يجلب لنا الأمن من مكرهم، ولا يخرج المستعين بهم من مخالفة النص، واتخاذهم أنصاراً وأعواناً، وهل اغتيال الخليفة الثاني إلا أحد العبيد^(٥)؟! مع أنه لم يكن في حال قتال تنصرف

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٣٨/١٠)، (٢٣/١٠)، وشرح السير الكبير له (٢٥٧/١).

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٧٠١/٢).

(٣) الخول: ما أعطاك الله تعالى من العبيد والنعم، والخدم، وسموا خولاً؛ لأنهم يتخولون الأمور، أي يصلحونها. ينظر: تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن قنبر الأزدي ص ٧٤، وكتاب العين للفراهيدي، (٣٠٥/٤)، ومشارك الأنوار للقاضي عياض (٣٩٠/١).

(٤) ينظر: الحاوي الكبير للهاوردي (١٤٥/١٨).

(٥) حيث قتل الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أبو لؤلؤة - وكان نصرانياً - غلام المغيرة بن



الهمم فيه إلى مدافعة العدو الظاهر.

الوجه الرابع: أن المشركين إن قُتلوا فعلى شرك، وإن قُتلوا فللمشرك؛ فلم يكن للمنع وجه^(١).

ونوقش هذا الاستدلال بأن التعليل بعدم الأسف على المشرك إن قُتل، وأن المستعان عليه مثله إن قُتل، تعليل تردّه أوجه المنع الشرعي التي أوردها المانعون^(٢).

ثم إن هذه الوجوه الأربعة من المعقول هنا إنما هي أدلة من النظر؛ فلا يصح أن يُقابل بها نصوص الشرع^(٣).

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وما ورد عليها من مناقشات وإجابات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول، القائلون بمنع التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال مثلهم، في الحالات التي لا تصل إلى حال الضرورة الشرعية، أو الحاجة العامة، التي تنزل منزلتها، وذلك لما يأتي:

أولاً: لقوة أدلة أصحاب القول الأول، ووضوحها؛ فهي أدلة صحيحة صريحة، جاءت بصيغ يصعب حملها على معاني خاصة.

ثانياً: ولضعف أدلة أصحاب القول الثاني في عضد قولهم، إما ثبوتاً، أو دلالة، مع قوة مناقشة المانعين لها.

^١ شُعْبَة، ضربه في خاصرته وَهُوَ فِي صَلَاة الصُّبْح. ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني (٢٥٢/١٠)، و(٢١٠/١٦)، وتاريخ الطبري (١٩٠-١٩١)، الكامل (٤٢٧/٢)، والتلخيص الحبير (٦٤/٤).

(١) ينظر المرجع السابق.

(٢) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٧٠١/٢).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٧٠٢/٢).

ثالثاً: الإجابة على ما أورده المجيزون من مناقشاتٍ، بأجوبة تجعل القول بمسلك الجمع بين الأدلة - هنا - محل نظر؛ لعدم تقابل الأدلة في الحجية؛ فأدلة المنع صحيحة وصريحة في جملتها، بينما أدلة المجيزين، ما بين مرويات ضعيفة، أو صحيحة، غير أنها في غير محل النزاع، أو غير صريحة فيه.

ولهذا قال القرطبي: «وكتاب الله تعالى يدل على خلاف ما قالوه، مع ما جاء من السنة في ذلك»^(١).

رابعاً: إنكار الصحابة رضي الله عنهم لمشاركة المشرك لهم في القتال، مما يشير إلى ظهور حكم المنع بينهم. فقد أنكر الصحابة رضي الله عنهم مشاركة من ظنوه على شركه، في القتال، وأجابهم بما يدل على إدراكه سبب إنكارهم لمشاركته^(٢).

ومع القول بالجواز - حال الضرورة أو الحاجة العامة - فإن ذلك منوط بالمصلحة، التي تتمثل - هنا - في المنفعة أو الحاجة أو الضرورة، على اختلاف الأقوال في المسألة - ثم هي من المسائل التي يتغير مناط الحكم فيها، ومن ثم يتغير الحكم فيها تبعاً لذلك؛ لأن حكمها جاء مرتبطاً بالضرورة أو الحاجة العامة التي تنزل منزلتها؛ ومن ثم فإن هذا القول مقيد بشروط ومن أهم تلك الشروط:

أن يكون قرار الاستعانة بالكفار في قتال مثلهم صادراً عن الخليفة، أو رئيس الدولة المسلم، أو من يفوضه في ذلك من المسلمين؛ كالقائد الأعلى للقوات المسلحة المسلم، لأن ذلك من اختصاصات الخليفة أو الرئيس؛ فهو يصدر عنه

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٦/ ١٤٥)، وينظر مثله في: ويل الغمام على شفاء الأوام للشوكاني (٢/ ٤٠٤).

(٢) كما تقدم في مناقشة أدلة المجيزين من الآثار.



حكماً وإجراءً، ولهذا يشترط ظهور حكم أهل الإسلام على المستعان بهم؛ إذ له - لا لغيره - اكتراء كفارٍ لجهاد... وإنما لم يجوز لغير الإمام اكتراؤهم؛ لأنه يحتاج إلى نظر واجتهاد، لكون الجهاد من المصالح العامة^(١).

وجاء في فتح الوهاب: «وله [يعني الإمام] لا لغيره، اكتراء كفارٍ لجهاد... وإنما لم يجوز لغير الإمام اكتراؤهم؛ لأنه يحتاج إلى نظر واجتهاد، لكون الجهاد من المصالح العامة»^(٢).

أن تتحقق المصلحة من المستعان بهم - كما قال ابن العربي -: «إن كان في ذلك فائدة محققة فلا بأس»^(٣)؛ بأن يكون المستعان بهم ذوي قوة وشجاعة وكفارة، ولذا لا تجوز الاستعانة بالضعفاء وغير الأكفاء لعدم تحقق المصلحة.

أن يكون المستعان به مأموناً حسن الرأي في المسلمين، فلا تجوز الاستعانة بمن عرف بالغدر والخيانة والتجسس على المسلمين، ونقل عوراتهم إلى غير المسلمين.

ولهذا منع ابن تيمية الاستعانة بالنصيريين في حماية الثغور الإسلامية فقال: «وأما استخدام هؤلاء في ثغور المسلمين أو حصونهم أو جندهم فإنه من الكبائر، وهو بمنزلة من يستخدم الذئاب لرعي الغنم، فإنهم من أغش الناس للمسلمين ولولاة أمورهم وهم أحرص الناس على فساد المملكة والدولة، وهم شر من المخامر الذي يكون في العسكر، فإن المخامر قد يكون له غرض مع أمير العسكر، وإما مع العدو، وهؤلاء مع الملة؛ نبيا ودينها، وملوكها وعلماؤها، وعامتها، وخاصتها، وهم أحرص الناس على تسليم الحصون إلى عدو المسلمين، وعلى

(١) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٧٠٤).

(٢) ينظر: فتح الوهاب بشرح منهاج الطلاب لذكرى الأنصاري (٢/ ١٧٢).

(٣) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي (١/ ٢٦٨).

إفساد الجند على ولي الأمر، وإخراجهم من طاعته»^(١).

وقال الإمام الشافعي: «وإن كان مشرك يغزو مع المسلمين، وكان معه في الغزو من يطيعه من مسلم أو مشرك، وكانت عليه دلائل الهزيمة والحرص على غلبة المسلمين وتفريق جماعتهم؛ لم يجوز أن يغزوا به...؛ لأن هذا إذا كان في المنافقين مع استتارهم بالإسلام، كان في المكتشفين في الشرك مثله فيهم أو أكثر، إذا كانت أفعاله كأفعالهم أو أكثر.

ومن كان من المشركين على خلاف هذه الصفة فكانت فيه منفعة للمسلمين بدلالة على عورة عدو، أو طريق، أو ضيعة^(٢)، أو نصيحة للمسلمين فلا بأس أن يغزى به»^(٣).

وقال العمراني: «ولا يجوز للإمام أن يستعين بالكفار على قتال الكفار من غير ضرورة... وإن دعت إلى ذلك حاجة، بأن يكون في المسلمين قلة، ومن يستعين به من الكفار يعلم منه حسن نية في المسلمين... جاز له أن يستعين به»^(٤).

وقال ابن قدامة: «ولا يأذن لمشرك... فإن دعت حاجة إليه، ولم يكن حسن الرأي في المسلمين، لم يستعن به أيضًا؛ لأن ما يخشى من ضرره أكثر مما يرجى من نفعه. وإن كان حسن الرأي فيهم، جاز»^(٥).

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٥٥/٣٥).

(٢) الضيعة: العقار، والأرض المغلّة. القاموس المحيط للفيروزآبادي ص ٤٤٣، والمعجم الوسيط ص ٥٤٧، والمصباح المنير للفيومي (٣٦٦/٢).

(٣) ينظر: الأم (١٧٥/٤)، وينظر: مختصر المزني ص ٢٦٩، ٢٧٠.

(٤) ينظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي، للعمراني اليمني الشافعي (١١٦/١٢، ١١٧).

(٥) ينظر: الكافي (٤٧٢/٥).



أن يكون المسلمون ذوي قوة ومنعة؛ بحيث لو انضم المستعان بهم إلى الكفار الحريين لأمكن مقاومتهم.

أن يكون المستعان به على خلاف أكيد مع العدو، لئلا تكون هذه الاستعانة وسيلة إلى التجسس على المسلمين، والاطلاع على أسرارهم؛ ولذا لا تجوز الاستعانة بمن يدعي المخالفة للأعداء؛ كبعض يهود في هذا العصر.

قال بدر الدين ابن جماعة: «لا يستعان في الجهاد بمشرك أو ذمي إلا إذا علم السلطان حسن رأيه في المسلمين، وأمن خيانتهم، وكان المسلمون قادرين عليهم لو اتفقوا مع العدو. فإذا وجدت هذه الشروط الثلاثة جازت الاستعانة بهم. وقيل: لا يجوز استصحابهم في الجيش مع موافقتهم العدو في المعتقد؛ فعلى هذا تكون الشروط أربعة»^(١).

وقال النووي: «وفي كتب العراقيين وجماعة أنه يشترط أن يكون في المسلمين قلة، وتمس الحاجة إلى الاستعانة، وهذان الشرطان كالمتمنّيين لأنهم إذا قلوا حتى احتاجوا لمقاومة فرقة إلى الاستعانة بالأخرى، فكيف يقاومونها؟

قلت: لا منافاة، فالمراد أن يكون المستعان بهم فرقة لا يكثر العدو بهم كثرة ظاهرة»^(٢).

أن لا يترتب على الاستعانة بهم التنازل عن المبدأ والعقيدة وما هو ثابت في الإسلام؛ كما قال سبحانه: ﴿قُلْ يَتَأَيَّمُوا لِكُفْرَتِهِمْ﴾ ① لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ② وَلَا

(١) ينظر: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة ص ١٥٨-١٥٩.

(٢) ينظر: روضة الطالبين (٤٤١/٧). وتقدم بيان أوجه الإجابة على هذا الاستشكال ص ٧٦٧

هامش (١)، عند استعراض أقوال المذهب في اشتراط الضرورة لجواز الاستعانة.

أَنْتُمْ عَيْدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٢﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ ﴿٣﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَائِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٤﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴿٥﴾ [سورة الكافرون: ١-٦] وأن لا يترتب على الاستعانة بهم موالاتهم وتحسين كفرهم والسكوت عن بيان حقيقة باطلهم عند الحاجة إلى البيان.

أن لا تؤدي الاستعانة بهم إلى المقاتلة تحت رايتهم، والانضواء تحت إمرتهم؛ كما قال سبحانه: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

ومن خلال تلك النصوص من كلام الفقهاء؛ فإن جواز الاستعانة بالكافر في قتال مثله، في حال الضرورة ليس على إطلاقه، وإنما هو مقيد بشروط المجيزين على النحو الآنف ذكره، كما أن الضرورة هنا هي الضرورة الحقيقية الشرعية المعتمدة.

قال ابن حزم مبيناً حقيقة الضرورة هنا: «فإن أشفوا على الهلكة واضطروا، ولم تكن لهم حيلة، فلا بأس بأن يلجئوا إلى أهل الحرب، وأن يمتنعوا بأهل الذمة، ما أيقنوا أنهم في استنصارهم لا يؤذون مسلماً ولا ذمياً في دم أو مال أو حرمة مما لا يحل»^(١).

وقال عبد اللطيف آل الشيخ - في رده على رسالة لأحد المحتجين بالقول بالجواز - مبيناً الضرورة الشرعية المعتمدة: «غلط صاحب الرسالة في معرفة الضرورة، فظنها عائدة إلى مصلحة ولي الأمر في رياسته وسلطانه، وليس الأمر كما زعم ظنه، بل هي: ضرورة الدين وحاجته إلى ما يعين عليه وتحصل به مصلحته كما صرح به من قال بالجواز»^(٢).

وقال ابن حزم مبيناً برهان الجواز حال الضرورة وبعض قيودها: «برهان ذلك قول الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩]،

(١) ينظر: المحلى (١١/١١٣).

(٢) ينظر: الدرر السنية (٧/١٧٥).



وهذا عموم لكل من اضطروا إليه، إلا ما منع منه نص أو إجماع.

فإن علم المسلم واحدًا كان أو جماعة، أن من استنصر به من أهل الحرب أو الذمة يؤذون مسلمًا أو ذميًا فيما لا يحل، فحرام عليه أن يستعين بهما وإن هلك، لكن يصبر لأمر الله تعالى وإن تلفت نفسه وأهله وماله، أو يقاتل حتى يموت شهيدًا، فالموت لا بد منه ولا يتعدى أحد أجله، برهان ذلك أنه لا يحل لأحد أن يدفع ظلمًا عن نفسه بظلم يوصله إلى غيره، هذا ما لا خلاف فيه^(١).

ومراعاة لهذه الشروط والقيود في تطبيقات هذه المسألة في الفتاوى؛ أصدرت لجنة الفتوى في الأزهر فتوى في حكم الأحلاف العسكرية مع غير المسلمين، حرمت فيها انضمام أي دولة إسلامية للأحلاف التي تدعو إليها الدول الاستعمارية، ولا يجوز لأي دولة إسلامية أن تستجيب لها وتشارك فيها، وبينت فيها وجه هذا المنع لما في ذلك من الخطر العظيم على البلاد الإسلامية، ولأنه من أقوى مظاهر الموالاتة المنهي عنها شرعًا^(٢).

ثمرة الخلاف وما يترتب عليها من آثار في واقع الجيوش الإسلامية المعاصرة: إضافة إلى ما يترتب على ذلك الخلاف فيما يتعلق بحكم عقد الأحلاف بين الدول الإسلامية، وغير الإسلامية في مجال الأعمال العسكرية القتالية-سواء في مواجهة دول غير مسلمة أخرى-كما في هذه المسألة- أو في غير ذلك-كما سيأتي-، وتقييد جواز ذلك بالضرورة أو الحاجة العامة التي يقررها الحاكم المسلم؛ فإن

(١) ينظر: المحلى (١١/١١٣).

(٢) ينظر: مجلة الأزهر، المجلد (٢٧) ص ٦٨٢ ٦٨٦، السنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٥٦ م، وسيأتي ذكر نص

الفتوى كاملة في المطلب الثاني، ص ٨٤٨.

هذا الخلاف يثير تساؤلات هامة حول ما يتعلق بالتحاق غير المسلمين من مواطني الدولة المسلمة بجيوشها، وما ضوابط ذلك، وما مجالات الاستفادة بهم واستخدامهم في تلك الجيوش؟

وفي ذلك يقول الدكتور محمد خير هيكل: «الجيش النظامي إنما يتكون، في الأصل، من المكلفين بالجهاد من المسلمين، وما دام أهل الذمة ليسوا من أهل التكليف بالجهاد، فالجيش النظامي، على هذا، ليس هو مكانًا طبيعيًا لهم - إذا رغبوا في القتال - إلا أنهم وقد أبيح لهم القتال مع المسلمين ضد العدو، ونظرًا لأن الجيش النظامي إنما هو الجهاز الذي يتم عن طريقه قتال العدو على الوجه الأفضل - لذا؛ فإنه يجوز لهم الالتحاق بهذا الجيش من أجل تحقيق ذلك الغرض الذي أبيح لهم القيام به؛ وذلك في حدود ما تستدعيه المصلحة الإسلامية بطبيعة الحال.

ولكن، رغم ذلك، يبقى أن المكان الأنسب لغير المسلمين من الرعية، في المجال العسكري، ليس هو الجيش النظامي، وإنما هو الجيش الاحتياطي؛ لأن هذا الجيش - أي الاحتياطي - يضم كل من يستدعى إلى القتال حين الحاجة من المكلفين بالجهاد - غير المتفرغين للحياة العسكرية...

وأما ما هو دور المواطنين من أهل الذمة في الجيش، إذا التحقوا به؟ فالجواب: أن ذلك يعود إلى صاحب السلطة الشرعية.. فله أن يفتح أمامهم مجال ممارسة القتال الفعلي من المقاتلين المسلمين؛ وله أن يحدد مجال استخدامهم في نطاق الشؤون غير القتالية، كالخدمات الهندسية، والتموينية، والطبية، والجاسوسية ضد العدو... وما شاكل ذلك...

كما لصاحب السلطة - أيضًا - أن يحدّد في هذا النطاق: ما هي الأبواب التي



يجوز لغير المسلمين أن يدخلوها، والأبواب التي لا يدخلها إلا المسلمون... وذلك كله على ضوء ما يرى صاحب السلطة من المصلحة في هذه الأمور»^(١).

وقال: «وخلاصة القول: أن الأجانب يجوز أن يستخدموا بصفتهم متعاقدين، أو مستخدمين، أو مرتزقة... لمصلحة الجيش الإسلامي، ويعطون ما يستحقونه، من أجور ومكافآت على ما يقومون به من أعمال»^(٢).

ويُلاحظ اقتصار الأستاذ محمد هيكل على التقييد بالمصلحة، فإن قصد بها الضرورة والحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة فمقبول.

لكن الذي يظهر من كلامه أنه لا يقيد الجواز بالضرورة أو الحاجة العامة، وإنما يرى أن ذلك هو الأنسب؛ ومن ثمّ؛ فإن قوله أقرب إلى رأي المجيزين دون قيد، وهو ما سبق بيان كونه مرجوحاً، لا تسنده الأدلة الشرعية^(٣). والله أعلم.

وهذا بدوره يطرح سؤالاً آخر وهو: ما حكم الاستعانة بالكفار في أمور الحرب مما لا يعد قتالاً؟ وهذا ما نتعرض له في هذه المسألة:

مسألة: حكم الاستعانة بالكفار في أمور الحرب مما لا يعد قتالاً:

تمهيد: الأصل أن لا تستعين الدولة الإسلامية بغير أهل الملة في ما يمكن أن يقوم أهلها؛ ولا سيما ما كان منها ذا صلة بالأمور العسكرية.

و«لا خلاف بين علماء الإسلام في أنه: لا يجوز لأولياء أمور المسلمين أن يتخذوا بطانة من الكفار والمنافقين، يطلعونهم على سرائرهم، وما يضمرونه لأعدائهم، ويستشيرونهم في الأمور؛ لأن هذا من شأنه أن يضر مصلحة المسلمين،

(١) ينظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (٢/١٠٤٩).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٢/١٠٥٢).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/٧٠٨).

ويعرض أمنهم للخطر، وقد ورد التنزيل بتحذير المؤمنين من موالاة غيرهم ممن يخالفونهم في العقيدة والدين»^(١).

وهذا أمر مستقر، وأصل معتمد، ولذا ذكّر به العلماء من يتساهل في أمر المخالفين في الدين ويقرّبهم، ومنه ما جاء في كتاب: (معالم القربة): «اعلم أن التساهل مع أهل الذمة في أمور الدين خطر عظيم... وهذا أصل يعتمد عليه في ترك الاستعانة بالكافر، فكيف استعماهم على رقاب المسلمين»^(٢).

ومع هذا فقد يحتاج المسلمون إلى الاستعانة بغيرهم في أمور الحرب، مما لا يعدّ قتالاً، كالخدمة، والتدريب العسكري.

وهناك أعمال كثيرة في أمور الجهاد، مما ليس داخلًا في الأعمال القتالية يمكن الاستعانة بالكافر فيها:

ومنها: الاستعانة بخبرة الكافر في الدلالة على الطرق المناسبة، لسهولة أو أمنها أو أن يوجد فيها ما يعين على سلوكها مدة أطول، من غذاء أو ماء أو وقود، ونحو ذلك.
ومنها: التجسس على الأعداء الحربيين، والخونة من المعاهدين؛ ونقل أخبارهم.
ومنها: التدريب على استعمال بعض الأسلحة الحديثة، والتدريب على بعض فنون القتال التي تقتضيها العمليات الحديثة، ولا سيما في ظل استخدام أسلحة عالية الدقة والتطور، وذلك كله في معسكرات التدريب، لا ساحات القتال وأماكنه، التي سبق بيان حكم الاستعانة بالكفار فيها.

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٨/ ١٠٥)، و (١٩/ ٧٧).

(٢) ينظر: معالم القربة في معالم الحسبة، محمد بن محمد بن أحمد بن الأخوة القرشي الشافعي ص ٤٤ - ٤٥، عني بنقله وتصحيحه: روبرن ليوي، مطبعة دار الفنون - كمبودج، د.ت.



ومنها: الاستعانة بسلاح الكافر، بالاستعارة أو الشراء.

ومنها: الاستعانة بالكافر في الأعمال البدنية والعلمية المختلفة مما لا تعلق له بالدين كحفر الخنادق والأنفاق، وتركيب الجسور على الممرات، وإزالة الساترات الترابية، وتمهيد الطرق، وإبعاد النفايات الحربية من المركبات والمدربات المدمرة، ونحو ذلك.

ومنها: الاستعانة بالطبيب والمرضى الكافر المأمون، ولا سيما أنها مظنة ضرورة وحاجة ملحة في جميع الجيوش في هذا العصر.

وهذه الأعمال التي لا ولاية للكافر فيها على المسلم، وليست من الوظائف الدينية، ولا خطورة فيها على أهل الإسلام - يكاد يتفق الفقهاء على جواز الاستعانة بالكافر فيها - عند الحاجة^(١)؛ إما لظهورها وإمكان كشف الخيانة فيها، أو لتعلقها بمصلحة ظاهرة للكافر، من أجرة وحمية ونحو ذلك.

ومما استدل به الفقهاء على جواز الاستعانة بالكافر في أمور الجهاد، مما ليس داخلًا في الأعمال القتالية مما سبق من هذه الأعمال ونحوها، ما يلي^(٢):

(١) ينظر: الاختيار لتعليل المختار للموصلي (٤/ ١٣٠)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٣/ ٢٥٦٩)، ومجمع الأنهر للكليني (٢/ ٤٣٤)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/ ٤١٠)، والخرشي على مختصر خليل (٣/ ١١٤)، ومغني المحتاج للشرييني (٤/ ٢٤٠)، والمبدع لابن مفلح (٣/ ٣٤٠)، والآداب الشرعية لابن مفلح (٢/ ٤٤٤)، والإنصاف للمرداوي (٤/ ١٤٤)، وغذاء الألباب شرح منظومة الآداب لمحمد بن أحمد السفاريني (٢/ ١١-١٧)، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢- ١٤٢٣ هـ، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٨٢، وحكم الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد لابن سبيل ص ١١٧- ١٢٢، ضمن ثلاث رسائل فقهية. والعمدة في إعداد العدة، عبد القادر بن عبد العزيز ص ٦٥، ٦٦، دار البيارق - عمان، ط ١٤٢٠ هـ، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٧١٠).

(٢) وتضاف ما صح من أدلة من يجيزون الاستعانة بالكافر في القتال، مع حملها على ما كان دون الأعمال القتالية.

أ- من الكتاب:

- قول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠].

وجه الدلالة:

قالوا: في الآية الكريمة أمر بإعداد ما يستطيع إعداده من القوة المرهبة للعدو، «فكان على عمومهم»^(١)، إلا ما استثنى، وهو الاستعانة بهم في القتال، ولا سيما أن في الإعداد اقتناء الأسلحة المتطورة، والتدريب عليها استعمالاً واثقاً، وهي أسلحة لا يمكن الإفادة منها في هذا العصر - الذي قلّ فيه صنّاعه في بلاد أهل الإسلام، أو عدمت صناعته فيها - إلا بالاستعانة بأهل الخبرة به من بلاد الكفر، فكان ذلك مما لا يتم الواجب إلا به، فكان واجباً.

ب- من السنة:

١- ما سبق من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «استأجر النبي ﷺ وأبو بكر رجلاً من بني الدّيل... هادياً خريّتا، وهو على دين كفار قريش، فأمنّاه، فدفعنا إليه راحلتيهما وواعداه غارَ ثور بعد ثلاث ليال، فارتحلا... فأخذ بهم أسفل مكة وهو طريق الساحل»^(٢).

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ قد استعان في سلوك طريق الهجرة برجل كافر على دين قريش؛ ففي ذلك دليل على جواز الاستعانة بالمشرّكين في الدلالة على الطرق وما في معناها من المصالح؛ ولا سيما في حال الضرورة^(٣)؛ ولهذا ترجم البخاري هذا

(١) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (١٤/ ١٣١).

(٢) تقدم تخريجه ص ٨٠٠.

(٣) ينظر: مختصر الفتاوى المصرية للبعلي (٢/ ٢٣٢٨، ٣٢٩)، تحقيق: محمد صفوت الشوادفي، دار



الحديث بقوله: «باب استئجار المشركين عند الضرورة، إذا لم يوجد أهل الإسلام، وعامل النبي ﷺ يهود خيبر»^(١).

وفي شرح ترجمة الإمام البخاري السابقة، قال ابن حجر: «هذه الترجمة مشعرة بأن المصنف يرى بامتناع استئجار المشرك حريياً كان أو ذمياً إلا عند الاحتياج»^(٢) إلى ذلك كتعذر وجود مسلم يكفي في ذلك... وكأنه أخذ ذلك من هذين الحديثين مضمومًا إلى قوله ﷺ: «إنا لا نستعين بمشرك».. فأراد الجمع بين الأخبار بما ترجم به...

وفي الحديث استئجار المسلم الكافر على هداية الطريق إذا أمن إليه، واستئجار الاثنين واحدًا على عمل واحد»^(٣).

«فهذه الواقعة، تدل على جواز الاستعانة بالمشرك المأمون، العالم بمسالك الطرق، للدلالة على الطريق، وعلى الأهداف العسكرية»^(٤).

٢- أن النبي ﷺ استعار من صفوان بن أمية دروعًا يوم حنين^(٥)؛ وكان أعاره

ابن رجب - المنصورة، ط ٣-١٤٢١هـ، وصد عدوان الملحين وحكم الاستعانة على قتالهم بغير المسلمين لربيع بن هادي المدخلي ص ٢٤.

(١) ينظر: الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، الباب الثالث من كتاب الإجارة، ح (٢٢٦٣)، وينظر: مختصر الفتاوى المصرية للبعلي (٢/٣٢٨، ٣٢٩)، والمبدع لابن مفلح (٣/٣٠٨)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٤٨.

(٢) يقصد الضرورة كما هو المثال، وكما في ترجمة البخاري، وهو إنما يشرحها.

(٣) ينظر: فتح الباري (٤/٥١٧، ٥١٨).

(٤) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٤٨.

(٥) أخرجه أحمد في المسند (٢٤/١٢-١٤) ح (١٥٣٠٢)، وأبو داود، كتاب البيوع، أبواب الإجارة، باب في تضمين العور (٣/٢٩٦) ح (٣٥٦٣، ٣٥٦٢)، والنسائي، كتاب العارية والوديعة، باب تضمين العارية (٥/٣٣٢) ح (٥٧٤٧)، والحاكم في المستدرک (٢/٥٤) ح (٢٣٠١) من حديث صفوان بن أمية، وقال: «حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي، وأخرجه من حديث جابر (٣/٥١) (٤٣٦٩)، وقال: «صحيح الإسناد، ولم يخرجاه»، ووافقه

قبل أن يسلم ثم أسلم^(١).

وجه الدلالة:

في الحديث دليل واضح على جواز الاستعانة بالمشركين في استعارة السلاح.
٣- ما جاء من أن النبي ﷺ جعل فداء بعض أسرى بدر - ممن لم يكن عنده فداء من مال - أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة؛ فإذا أجادوها أطلقهم^(٢).

وجه الدلالة:

ففي هذا دليل على «جواز تعليم الكافر للمسلم ما لا تعلق له بالدين، كما يوجد الآن من الأمور الصناعية، في الهندسة، والطب، والزراعة، والقتال، ونحو ذلك»^(٣).

٤- ما جاء في قصة صلح الحديبية عند البخاري وغيره: «... فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ جَاءَ بُدَيْلُ بْنُ وَرْقَاءَ الْخُزَاعِيِّ فِي نَفَرٍ مِنْ قَوْمِهِ مِنْ خُزَاعَةٍ، وَكَانُوا عَيْبَةً نُصَحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَهْلِ تِهَامَةٍ، فَقَالَ: إِنِّي تَرَكْتُ كَعْبَ بْنَ لُؤَيٍّ، وَعَامِرَ بْنَ لُؤَيٍّ نَزَلُوا أَعْدَادَ مِيَاهِ الْحُدَيْبِيَّةِ، وَمَعَهُمُ الْعُوذُ الْمَطَافِيلُ، وَهُمْ مُقَاتِلُوكَ وَصَادُوكَ عَنِ الْبَيْتِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّا لَمْ نَحِمْ لِقِتَالِ أَحَدٍ، وَلَكِنَّا جِئْنَا مُعْتَمِرِينَ، وَإِنْ

الذهبي، وحسنه الأرناؤوط في تحريجه على المسند (١٣/٢٤-١٤)، وصححه الألباني بمجموع طرقه في إرواء الغليل (٣٤٤/٥)، وينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢/٢٠٨) ح (٦٣١).
(١) ينظر: السنن لأبي داود ص ٣٩٥، تعليقاً على الحديث رقم (٣٥٦٣)، وسبل السلام للصنعاني (٥/٢٢٨).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٩٢/٤) ح (٢٢١٦) والبيهقي في الكبرى (٦/٥٢٣) ح (١٢٨٤٧)، والحاكم في المستدرک (٢/١٥٢) ح (٢٦٢١)، من حديث ابن عباس ؓ. وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وقال الشيخ أحمد شاكر: «إسناده صحيح» شرح المسند (٩٢/٤) الحاشية (٢٢١٦).

(٣) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تكملة الشيخ/ محمد عطية سالم (ت: ١٤٢٠) (٦/٩٢)، في تفسير سورة العلق، وينظر: العمدة في إعداد العدة لعبد القادر بن عبد العزيز ص ٦٥.



قُرَيْشًا قَدْ نَهَكْتَهُمُ الْحَرْبُ، وَأَضَرَّتْ بِهِمْ، فَإِنْ شَاءُوا مَا دَدْتُهُمْ مُدَّةً، وَيُحْلُوا بَيْنِي وَبَيْنَ النَّاسِ، فَإِنْ أَظْهَرُ: فَإِنْ شَاءُوا أَنْ يَدْخُلُوا فِيمَا دَخَلَ فِيهِ النَّاسُ فَعَلُوا، وَإِلَّا فَقَدْ جُمُّوا، وَإِنْ هُمْ أَبَوْا، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا قَاتِلَنَّهُمْ عَلَى أَمْرِي هَذَا حَتَّى تَنْفَرِدَ سَالِفَتِي، وَلِكَيْفَ ذَنْنَ اللَّهِ أَمْرُهُ...» الحديث ^(١).

وعن ابن إسحاق: «كَانَتْ خُزَاعَةُ عِيَّةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مُسْلِمَةً وَمُشْرِكَةً، لَا يُخْفُونَ عَلَيْهِ شَيْئًا كَانَ بِمَكَّةَ» ^(٢).

قال ابن حجر: «وَكَانَ الْأَصْلُ فِي مُوَالَاةِ خُزَاعَةَ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَنْ بَنِي هَاشِمٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانُوا تَحَالَفُوا مَعَ خُزَاعَةَ فَاسْتَمَرُّوا عَلَى ذَلِكَ فِي الْإِسْلَامِ» ^(٣).

وجه الدلالة:

قال ابن حجر: «وَفِيهِ جَوَازُ اسْتِنْصَاحِ بَعْضِ الْمُعَاهِدِينَ وَأَهْلِ الذِّمَّةِ، إِذَا دَلَّتِ الْقَرَائِنُ عَلَى نُصْحِهِمْ، وَشَهِدَتِ التَّجَرِبَةُ بِإِيثَارِهِمْ أَهْلَ الْإِسْلَامِ عَلَى غَيْرِهِمْ، وَلَوْ كَانُوا مِنْ أَهْلِ دِينِهِمْ.

وَيُسْتَفَادُ مِنْهُ: جَوَازُ اسْتِنْصَاحِ بَعْضِ مُلُوكِ الْعَدُوِّ اسْتَظْهَارًا عَلَى غَيْرِهِمْ، وَلَا يُعَدُّ ذَلِكَ مِنْ مُوَالَاةِ الْكُفَّارِ، وَلَا مُوَادَّةِ أَعْدَاءِ اللَّهِ؛ بَلْ مِنْ قَبِيلِ اسْتِخْدَامِهِمْ، وَتَقْلِيلِ شَوْكَةِ جَمْعِهِمْ، وَإِنْكَاءِ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ، وَلَا يُلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ جَوَازُ الْإِسْتِعَانَةِ

(١) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابه الشروط (١٩٣/٣) ح (٢٧٣١) من حديث المسور بن مخرمة، ومروان.

(٢) ينظر: فتح الباري (٣٣٧/٥)، وينظر أيضًا: المعجم الكبير للطبراني (٩/٢٠) ح (١٣)، ومعالم السنن للخطابي (٣٢٢/٢)، مختصر الفتاوى المصرية للبعلي (٣٢٨/٢، ٣٢٩)، وإرواء الغليل للألباني (٥٥/١) ح (٢٠).

(٣) ينظر: فتح الباري (٣٣٧/٥).

بِالْمُشْرِكِينَ عَلَى الْإِطْلَاقِ»^(١).

قال محمد الراشد: «واستنباط ابن حجر رحمـه الله في جواز استنصاح بعض ملوك العدو استظهاراً على غيره في غاية الأهمية؛ لأننا يمكن أن نستأنس به في تصحيح ما يكون من الدولة الإسلامية من التعاون السياسي مع دولة كافرة ضد دولة كافرة أخرى، مما هو دون القتال معاً، ويمكن أن يشمل حتى التسليح بمثل ما يقع الآن بين الباكستان والصين مثلاً ضد الهند، فإن صدق الصين في تعاونها راجع إلى عداوتها مع الهند»^(٢).

ج- من المعقول:

- أن مثل هذه المعاملات محل للمعاوضة المشروعة مع الكافر وغيره؛ فالاستعانة بالكافر بشراء السلاح أو استعارته منه جائز؛ لأنه يدخل في حكم التعامل مع الكفار، في البيع والشراء والإجارة، وهو جائز باتفاق الفقهاء، وأدلته من الشرع مشهورة معلومة.

- ولأن إسلام البائع أو المؤجر ليس بشرط لانعقاد عقد البيع أو الإجارة أو العارية؛ فيجوز بيع الكافر وشراؤه وإجارته وإعارته^(٣)، وتؤكد مشروعية ذلك فيما تدعو إليه حاجة الدولة الإسلامية^(٤).

(١) ينظر: المرجع السابق (٥/٣٣٧).

(٢) ينظر: أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات في فقه الدعوة، محمد أحمد الراشد (٤/٢٥٥-٢٥٦)، دار المحراب-كندا، ط ١-د.ت.

(٣) ينظر: الاختيار لتعليل المختار (٤/١٢٢)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/٢٧٥)، ومقدمات ابن رشد (٢/٦١٣ ٦١٧)، وأحكام أهل الذمة لابن القيم (١/٢٦٩) وما بعدها، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي ص ٢٥٨.

(٤) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/٧١٤)،



وبهذا يتبين أن الاستعانة بغير المسلمين في شراء السلاح أو استئجاره أو استعارته جائزة عند الحاجة، وبشرط أن لا يكون فيها خدش لكرامة المسلمين، وأن لا يتسبب عنها دخول المسلمين تحت سلطان الكافرين، أو ترك بعض الواجبات والفرائض الإسلامية^(١).

وهذه المسألة هي من اختصاصات ولي الأمر، فهي منوطة به، وهي منوطة بالمصلحة، التي تتمثل هنا في المنفعة أو الحاجة أو الضرورة، على اختلاف الأقوال في المسألة.

قال الدكتور محمد هيكمل: «إذا اقتضت المصلحة أن يستخدم الواحد منهم في الجيش الإسلامي... خبيراً يدرّب أفراد الجيش على استعمال الأجهزة وصيانتها، أو جاسوساً يستطلع أخبار العدو، ويعطيها للمسلمين، أو ما شاكل ذلك؛ فإن هذا الاستخدام جائز ما دامت المصلحة تقتضيه... ويستحق هذا المستخدم أو المتعاقد، ما يسمّى له من الأجر أو المكافأة على ما يقوم به من أعمال»^(٢).

كما أنها من المسائل التي يتغير مناط الحكم فيها، ومن ثم يتغير الحكم فيها تبعاً لذلك؛ لأن حكمها جاء مرتبطاً بالضرورة أو الحاجة العامة التي تنزل منزلتها أو المنفعة الظاهرة المأمونة.

ومن نصوص الفقهاء - التي تبين ضوابط وشروط الاستعانة بالكافر في أمور الجهاد، التي لا تتضمن أعمالاً قتالية - ما يلي:

والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د. محمد شبير ص ٢٥٨، والاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ٢٩١-٢٩٢.

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د. محمد شبير ص ٢٥٨.

(٢) ينظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (٢/ ١٠٥٠).

أ- عند الحنفية:

قال ابن عابدين: «إذا كان في دلالته منفعة عظيمة للمسلمين، فيرضخ له على قدر ما يرى الإمام، ولو أكثر من سهام الفرسان»^(١).

وقال الموصلي مبيناً من يرضخ لهم إذا أعانوا المسلمين، ولا يسهم لهم: «وللذمي إن أعان المسلمين أو دهم على عورات الكفار والطريق...»^(٢).

ب- عند المالكية:

قال ابن أبي زيد القيرواني: «ويكره للإمام أن يكون معه أحد من المشركين، أو يستعين ببعضهم على بعض.. قال ابن حبيب: وهذا في الزحف والصف وشبهه؛ فأما في هدم حصن أو رمي مجانيق، أو صنعة أو خدمة فلا بأس»^(٣).

وقال الباجي: «وتمنع الاستعانة به [يعني المشرك] في الحرب؛ وإن استعين به في الأعمال والصنائع والخدمة»^(٤).

وجاء في الشرح الكبير: «وحرّم علينا استعانة بمشرك.. إلا لخدمة منه لنا، كنوتي»^(٥) أو خياط أو لهدم حصن»^(٦). قال الدسوقي - شارحه -: «قوله: (إلا

(١) ينظر: رد المحتار على الدر المختار (٤/ ١٦٠).

(٢) ينظر: الاختيار لتعليل المختار للموصلي (٤/ ١٣٠).

(٣) ينظر: النوادر والزيادات لابن أبي زيد (٣/ ٣٥).

(٤) ينظر: المنتقى للباجي (٣/ ١٧٩).

(٥) نوتي: مفرد، جمعه: نواتي، تداوله العامة بلفظ: نوتيه. والنوتي: الملاح الذي يدبّر السفينة في البحر، ولعل اللفظ منحوت من: نات، بمعنى تمايل؛ لأن النوتي يميل بالسفينة من جانب إلى جانب» ينظر: معجم المصطلحات والألقاب التاريخية لمصطفى الخطيب ص ٤٢٧، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١-١٤١٦هـ.

(٦) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢/ ١٧٨).



لخدمة) اللام بمعنى: في، أي: إلا إذا كانت الاستعانة به في خدمة لنا، فلا تحرم، والمحرم إنما هو الاستعانة به في القتال، قوله: (أو لهدم حصن) أي: أو حفر بئر، أو متراس، أو لغم»^(١).

ج- عند الشافعية:

قال الشربيني: «(ولو عاقد الإمام) أو نائبه (علجًا) - هو الكافر الغليظ الشديد سمي به لدفعه عن نفسه بقوته، ومنه سمي العلاج علجًا؛ لدفعه الداء - ... يدل على قلعة تفتح عنوة - وهي بفتح القاف وإسكان اللام وحكي فتحها: الحصن - إما لأنه قد خفي علينا طريقها، أو ليدلنا على طريق خال من الكفار، أو سهل، أو كثير الماء، أو الكلاء، أو نحو ذلك؛ (وله منها جارية جاز) ذلك، سواء أكان ابتداء الشرط من العلج أم من الإمام، وهي جعالة بجعل مجهول غير مملوك، احتملت للحاجة»^(٢).

د- عند الحنابلة:

قال الخطابي: «وفيه [يعني بعث النبي ﷺ] عينا له من خزاعة زمن الحديبية»^(٣) [دليل على جواز قبول قول المتطبّب الكافر، فيما يخبر به عن صفة العلة، ووجه العلاج، إذا كان غير مُتهم فيما يصفه، كان غير مظنون به الريّة في ذلك»^(٤).
وقال أبو العباس ابن تيمية: «وإذا كان اليهودي أو النصراني خبيرًا بالطب،

(١) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١٧٨/٢)، وينظر مثله في: شرح الزرقاني (١١٤/٣).

(٢) ينظر: مغني المحتاج للشربيني (٢٤٠/٤).

(٣) والحديث أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، ح (٤١٧٨، ٤١٧٩)، وتقدم تخريجه ص ٧٥٠.

(٤) ينظر: معالم السنن (٧٢/٤)، وهذا على رأي من يرى أن العين الخزاعي كان كافرا.

ثقة عند الإنسان جاز له أن يستطبه كما يجوز له أن يودعه المال وأن يعامله وقد استأجر رسول الله ﷺ رجلاً مشركاً لما هاجر وكان هادياً خريئاً ماهراً بالهداية إلى الطريق من مكة إلى المدينة واثمنه على نفسه وماله؛ وكانت خزاعة عيبة نصح^(١) رسول الله ﷺ مسلمهم وكافرهم...»^(٢).

وقال ابن القيم، مستنبطاً بعض فوائد غزوة حنين: «ومنها: أن الإمام له أن يستعير سلاح المشركين وعدتهم، لقتال عدوه؛ كما استعار رسول الله ﷺ أذراع صفوان، وهو يومئذ مشرك»^(٣).

وقال ابن مفلح: «ويجوز له (أي للإمام ونائبه) أن يبذل جعلاً لمن يدلّه على طريق أو قلعة يفتحها (أو ماء) في مفازة، أو مال يأخذه، أو ثغرة يدخل منها؛ لأنه ﷺ وأبا بكر استأجرا في الهجرة من يدلهم على الطريق؛ ولأنه من المصالح أشبه أجرة الوكيل، ويستحق الجعل بفعل ما جعل فيه، سواء له كان مسلماً أو كافراً، من الجيش أو غيره... وله إعطاء دال ولو بغير شرط»^(٤).

وفي الآداب الشرعية: «يجوز للإمام أن يبذل جعلاً لمن يدل على ما فيه مصلحة للمسلمين، وأن المجعول له يستحق الجعل مسلماً كان أو كافراً، وقاسوه

(١) عيبة نصح: يقال عيبة الرجل، أي: موضع سره وأمانته، مأخوذ من عيبة الثياب التي يضع فيها الرجل حر متاعه. ينظر: مشارق الأنوار للقاضي عياض (١٨٦/٢).

(٢) ينظر: مختصر الفتاوى المصرية للبعلي (٣٢٨/٢، ٣٢٩).

وقال ابن عبد البر: «... الحارث بن كلدة فمات في أول الإسلام، ولم يصح إسلامه، روي أن النبي ﷺ أمر سعد بن أبي وقاص أن يأتيه ويستوصفه في مرض نزل به؛ فدل ذلك على أنه جائز أن يشاور أهل الكفر في الطب إذا كانوا من أهله، والله أعلم» الاستيعاب في أسماء الأصحاب [مع الإصابة] (٢٨٩/١).

(٣) ينظر: زاد المعاد في هدي خير العباد لابن القيم (٤٧٩/٣).

(٤) ينظر: المبدع (٣٠٨/٣).



على أجرة الدليل»^(١).

وقال المرداوي: «ويجوز أن يبذل جعلًا لمن يدلّه على طريق أو قلعة أو ماء»^(٢). وجاء في (غذاء الألباب): «(لا) يكره استطباب أهل الذمة (ضرورة) أي لأجل الضرورة؛ لأن الحاجة داعية إليه، ولأن إدخال الضرر من استطبابه متوهم، والعلة معلومة، فلا يمتنع من اتخاذ ما يزيل المعلوم من الضرر بخوف إدخال ضرر متوهم، قال شيخ الإسلام: إذا كان اليهودي أو النصراني خيرًا بالطب ثقة عند الإنسان جاز له أن يستطبه، كما يجوز أن يودعه المال وأن يعامله. وإذا أمكنه أن يستطب مسلمًا فهو كما لو أمكنه أن يودعه أو يعامله؛ فلا ينبغي أن يعدل عنه، وأما إذا احتاج إلى ائتمان الكتابي واستطبابه، فله ذلك، ولم يكن من ولاية اليهود والنصارى المنهي عنها؛ وليس الكتابي بقيد فالمجوسي كذلك»^(٣). فهذه النصوص تبين ضوابط وشروط الاستعانة بالكافر في أمور الجهاد، التي لا تتضمن أعمالًا قتالية.

(١) ينظر: الآداب الشرعية (٣١٨/١).

(٢) ينظر: الإنصاف للمرداوي (١٤٤/٤).

(٣) ينظر: غذاء الألباب شرح منظومة الآداب للسفاري (١٦/٢).

المطلب الثاني

التحالف مع الكفار على قتال مثلهم؛ تحت راية أهل الكفر

هذه المسألة تناوها الفقهاء تحت عنوان: قتال المستأمن أو الأسير المسلم للكافرين تحت راية الكافرين؛ فلو أن قومًا من المسلمين أسارى في بلاد الشرك، أو تجار، استعان بهم أصحاب تلك البلاد على قوم آخرين من المشركين فهل يقاتلونهم معهم؟ غير أن هذه المسألة قد تختلف في بعض صورها عن المسألة التي نحن بصددنا؛ إذ إن هذه تشبه مسألة التحاق المسلم للقتال مع جيش الكفار؛ سواء اضطرارًا أو اختيارًا؛ فتعلقها أكثر بالتحاق فرد أو أفراد معدودين بجيوش الكفار والانخراط والاندماج التام فيها والقتال معهم، بينما الحديث في هذه المسألة عن تحالف فئة من المسلمين؛ جماعة أو دولة، مع الكافرين لقتال كفار آخرين، ويشمل ذلك انضمام دولة مسلمة لأحد الأحلاف المعاصرة؛ كحلف الناتو مثلاً، والذي تُداول قيادته بين أعضائه، وبالطبع أغلبها دول كافرة وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: عدم جواز تحالف المسلمين مع المشركين والقتال معهم تحت رايتهم. وهذا قول الحنفية^(١)، والإمام مالك^(٢)، والشافعي^(٣)، وأحمد^(٤).

-
- (١) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/٩٧، ٩٨)، وشرح السير الكبير (٤/١٥١٥ وما بعدها)، باب قتال أهل الإسلام أهل الشرك مع أهل الشرك، مختصر اختلاف العلماء (٣/٤٥٤ - ٤٥٥).
 (٢) ينظر: المدونة (٢/٣١)، والمستقى (٣/١٧٩)، وعيون المجالس، القاضي عبد الوهاب بن علي البغدادي المالكي (٢/٦٩٣)، تحقيق امباي بن كيا كاه، مكتبة الرشد-الرياض، ط ١ - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
 (٣) ينظر: الأم (٤/٢٤٢)، ومعرفة السنن والآثار (٧/٩٧، ٩٨).
 (٤) ينظر: التهام لما صح في الروايتين والثلاث والأربع عن الإمام لأبي يعلى (٢/٢٢١).



القول الثاني: جواز تحالف المسلمين مع المشركين والقتال معهم تحت رايتهم. ذكره السرخي في شرح السير الكبير، والبيهقي في معرفة الآثار، ولم ينسبها لأحد معين^(١). ونسبه الدمشقي للشافعية^(٢). وهو قول ابن حجر الهيتمي^(٣).

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول القائلون بعدم جواز قتال المسلمين مع المشركين والتحالف معهم تحت رايتهم، بالكتاب والسنة والمعقول. أ- الكتاب:

- قول الله ﷻ: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

(١) ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٤٢٣)، ومعرفة السنن والآثار (١٣/ ٣٤٠).

(٢) ينظر: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، أبو عبد الله بن عبد الرحمن الدمشقي العثماني (مطبوع على هامش الميزان للشعرني) (٢/ ١٧٤)، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د. محمد عثمان شبير ص ٣٠٦، وينظر أيضًا: معرفة السنن والآثار، للبيهقي (١٣/ ٣٤٠) ح (١٨٤٢٠).

(٣) حيث سئل الشيخ شهاب الدين ابن حجر الهيتمي: «...إِذَا أَعَانَ الْمُسْلِمُونَ إِحْدَى طَائِفَتَيِ الْكَفَرَةِ فِي حُرُوبِهِمْ، وَقَاتَلُوا الْآخَرِينَ مَعَهُمْ مِنْ غَيْرِ ضُرُورَةٍ وَلَا حَاجَةٍ، حَتَّى يَقْتُلُوا أَوْ يُقْتَلُوا فِي الْحُرُوبِ، فَهَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ أَوْ لَا؟».

فأجاب: «...وَإِذَا أَعَانَ مُسْلِمٌ أَوْ أَكْثَرُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ فَقَتَلَهُ فِي الْحَرْبِ أَحَدُ الْحَرَبِيِّينَ فَهُوَ شَهِيدٌ؛ لَا يُغَسَّلُ وَلَا يُصَلَّى عَلَيْهِ، وَلَهُ ثَوَابٌ أَيْ ثَوَابٌ إِنْ قَاتَلَ لَتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا، وَلَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ بَيْنَ مَنْ خَرَجَ بِنَفْسِهِ وَمَنْ خَرَجَ يُطَلِّبُ مَلِكِهِمْ لَهُ حَيْثُ لَا إِجْبَارَ...».

وأضاف: «...وَلِلْمُسْلِمِينَ أَنْ يُقَاتِلُوا كُلًّا مِنَ الطَّائِفَتَيْنِ، وَأَنْ يُقَاتِلُوا أَحَدَهُمَا، لَا يَقْصِدُ نُصْرَةَ الطَّائِفَةِ الْأُخْرَى، بَلْ يَقْصِدُ إِعْلَاءَ كَلِمَةِ الْإِسْلَامِ، وَإِلْحَاقَ النِّكَايَةِ فِي أَعْدَاءِ اللَّهِ تَعَالَى، وَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ بِهَذَا الْقَصْدِ حَصَلَ لَهُ أَجْرُ الْمُجَاهِدِ...».

ينظر: الفتاوى الفقهية الكبرى (فتاوى ابن حجر)، شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد بن حجر الهيتمي (٤/ ٢٢٢)، جمعها: تلميذ ابن حجر الهيتمي، الشيخ عبد القادر بن أحمد بن علي الفاكيهي المكي، المكتبة الإسلامية، د. ت.

وجه الدلالة:

قالوا: إن المسلمين بتحالفهم مع الكافرين والانضواء تحت رايتهم يجعلون للكافرين سبيلاً وسلطاناً عليهم؛ حيث يقاتلون تحت إمرة الكافرين، بموجب هذا التحالف على هذا الوجه؛ حيث يأثمرون بأوامرهم، ويصدرون عنها، ويخضعون لتوجيهاتهم وتوجيهاتهم، وقد نهى الله ﷻ في الآية عن كل ذلك؛ فالآية الكريمة تنفي أن يكون هناك سبيل للكافرين على المؤمنين في الدنيا؛ أي أنه لا يجعل لهم عليهم سبيلاً شرعاً، فإن وجد فهو بخلاف الشرع^(١).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن الآية إنما هي في الآخرة، كما يدل على ذلك السياق؛ حيث قال سبحانه قبلها: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾.

قال ابن عطية: «وبه قال جميع أهل التأويل، كما نقله عنه القرطبي»^(٢).

ويمكن أن يجاب على هذه المناقشة: بأنه لا تعارض بين المعنيين؛ وعموم اللفظ يشمل الدنيا والآخرة؛ فلا وجه لحملها على أحد المعنيين دون الآخر^(٣).

(١) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (١/ ٣٢٠)، ط. دار الفكر، والتفسير الوسيط، د. محمد سيد طنطاوي (٣/ ٣٥٥)، وأحكام القرآن، للجصاص (٣/ ٢٧٩)، وينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص ١٢٥-١٢٦، طبعة دار التقوى، د. ت.

(٢) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشنقيطي (١/ ٣١٩)، والمحذر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية (٢/ ١٢٦)، وتفسير القرطبي (٥/ ٤١٩، ٤٢٠)، وينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري (٩/ ٣٢٤)، وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٢/ ٤٣٦).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٦٤٠)، وتفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا (٥/ ٣٧٩)، وفي ظلال القرآن، لسيد قطب (٢/ ٧٨٢)، والتفسير الوسيط، د. محمد طنطاوي (٣/ ٣٥٥).



ويمكن أن يجاب على هذا التوجيه: بأنه على فرض تناولها للدنيا؛ فإنه لا دليل فيها على ماذهبتهم إليه؛ من منع التحالف مع الكفار ضد كفار آخرين أعظم خطراً وضرراً منهم على المسلمين، والقتال معهم تحت رايتهم لتحقيق مصلحة للمسلمين أو دفع مفسدة؛ فإن الآية من باب البشارة لا من باب الحكم الشرعي. حيث وَعَدَ اللهُ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنْ لَا يَجْعَلَ لِلْكَافِرِينَ سَبِيلًا عَلَيْهِمْ، وَإِنْ تَأَلَّيْتُ عَصَابَاتِهِمْ وَاخْتَلَفْتَ مَنَاجِي كُفْرِهِمْ؛ فَالْآيَةُ وَعْدٌ مُحْضٌ دُنْيَوِيٌّ، وَلَيْسَتْ مِنَ الشَّرِيعِ فِي شَيْءٍ، وَلَا مِنْ أُمُورِ الْآخِرَةِ فِي شَيْءٍ لِنَبْوِ الْمَقَامِ عَنْ هَذَيْنِ^(١).

ويمكن أن يناقش ذلك: بأنه بعيداً عن دلالة الآية صراحة على منع التحالف في هذه الصورة؛ إلا أنه يبقى أن احتجاج الفقهاء بها على فروع من المسائل الفقهية المختلفة التي يمنع فيه أي أمر يترتب عليه جعل سبيل للكافرين على المؤمنين. ومن ذلك: «وُقُوعُ الْفُرْقَةِ بَيْنَ الزَّوْجَيْنِ بِرِدَّةِ الزَّوْجِ؛ لِأَنَّ عَقْدَ النِّكَاحِ يُثْبِتُ عَلَيْهَا لِلزَّوْجِ سَبِيلًا فِي إِمْسَاكِهَا فِي بَيْتِهِ، وَتَأْدِيبِهَا وَمَنْعِهَا مِنَ الْخُرُوجِ، وَعَلَيْهَا طَاعَتُهُ فِيمَا يَقْتَضِيهِ عَقْدُ النِّكَاحِ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣٤] فَاقْتَضَى قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ وَوُقُوعُ الْفُرْقَةِ بِرِدَّةِ الزَّوْجِ وَزَوَالِ سَبِيلِهِ عَلَيْهَا؛ لِأَنَّهُ مَا دَامَ النِّكَاحُ بَاقِيًا فَحَقُّوقُهُ ثَابِتَةٌ وَسَبِيلُهُ بَاقٍ عَلَيْهَا»^(٢).

(١) ينظر: التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور (٢٣٨/٥).

(٢) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (٣٢٠/١)، طبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، طبعة ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، والتفسير الوسيط للقرآن الكريم، د. محمد سيد طنطاوي (٣/٣٥٥)، طبعة دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة - القاهرة، الطبعة الأولى، من ١٩٩٧ م إلى ١٩٩٨ م، أحكام القرآن، للجصاص (٢٧٩/٣).

ومعلوم أن قواعد التحالفات ونظام الأحلاف العسكرية يمنح قيادة تلك الأحلاف الحق في إلزام أعضاء الحلف بشكل مطلق بسياسته وتوجهاته، ولا تملك الدولة الإسلامية أي خيار في ذلك، خاصة إذا كانت أغلبية الأعضاء أو جلّها من دول غير إسلامية؛ أو بمعنى آخر: إذا كانت الراية الظاهرة والكلمة المسموعة والحكم النافذ لهذه الدول^(١).

ب- السنة:

١- ما ثبت في صحيح مسلم من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «...وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَغْضِبُ لِعَصْبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصْبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصْبَةً، فَقُتِلَ، فَقَتَلَهُ جَاهِلِيَّةٌ...»^(٢).

(١) ينظر ماسبق من نظام الأحلاف المختلفة وسياساتها، ضمن مبحث الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة، ص ١٣٨ وما بعدها، والتعاون والاشتراك في جيوش غير المسلمين، محمد السيد النحاس ص ١٢٦.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كل حال، وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة (٣/١٤٧٦) ح (١٨٤٨)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

و (عِمِّيَّةٌ): قال ابن الأثير: «هُوَ فِعْلَةٌ مِنَ الْعَمَاءِ: الضَّلَالَةُ، كَالْقِتَالِ فِي الْعَصْبِيَّةِ وَالْأَهْوَاءِ. وَحَكَى بَعْضُهُمْ فِيهَا ضَمَّ الْعَيْنِ». ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (٢/٢٦٩).

وقال ابن منظور: «هُوَ فِعْلَةٌ مِنَ الْعَمَاءِ: الضَّلَالَةُ؛ كَالْقِتَالِ فِي الْعَصْبِيَّةِ وَالْأَهْوَاءِ، وَحَكَى بَعْضُهُمْ فِيهَا ضَمَّ الْعَيْنِ... وَقِيلَ: الْعِمِّيَّةُ الْفِتْنَةُ، وَقِيلَ: الضَّلَالَةُ... وَالْعَمِيَاءُ وَالْعَمَايَةُ وَالْعَمِيَّةُ وَالْعَمِيَّةُ، كُلُّهُ: الْغَوَايَةُ وَاللَّحَاجَةُ فِي الْبَاطِلِ. وَالْعَمِيَّةُ وَالْعِمِّيَّةُ: الْكِبَرُ مِنْ ذَلِكَ». ينظر: لسان العرب، لابن منظور (١٥/٩٧).

وقال السندي: «(فِي عِمِّيَّةٍ) بِكَسْرِ عَيْنٍ، وَحُكِّيَ ضَمُّهَا، وَبِكَسْرِ مِيمٍ، وَبِمُثَنَّاةٍ تَحْتِيَّةٍ مُشَدَّدَةٍ: هِيَ الْأَمْرُ الَّذِي لَا يَسْتَبِينَ وَجْهَهُ». ينظر: حاشية السندي على سنن ابن ماجه، محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن، نور الدين السندي (٢/١٤٠)، طبعة دار الجليل - بيروت، د.ت.



وجه الدلالة:

قالوا: نصّ الحديث على تحريم كل قتال يكون تحت راية عِمِّيَّة، والراية العِمِّيَّة: هي من يقاتل من أجل العصبية أو الأهواء أو الشهوات أو غير ذلك من أمور الجاهلية التي نهى عنها الله تعالى.

وليس قتال الكفار إلا لأجل معنى أو أكثر من ذلك؛ فهو قتال محرم، ومن يقتل فيه فقتله جاهلية؛ ومن ثمّ فيحرم على المسلمين الاشتراك فيها تحت أي صورة من الصور؛ ويشمل ذلك التحالف معهم لأجل أي قتال لا يكون لإظهار الدين أو لإعلاء كلمة الله تعالى.

قال السندي: «(في عِمِّيَّة) ... هِيَ الْأَمْرُ الَّذِي لَا يَسْتَبِينُ وَجْهَهُ، وَقِيلَ: هِيَ كِنَايَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ مُجْتَمِعِينَ عَلَى أَمْرٍ مَجْهُولٍ لَا يَعْرِفُ أَنَّهُ حَقٌّ أَوْ بَاطِلٌ»^(١).

والمراد ب (ميتة جاهلية، أو قتلة جاهلية): «المراد مات كما يموت أهل الجاهلية من الضلال، وَلَيْسَ الْمُرَادُ الْكُفْرُ»^(٢).

وَقَالَ السُّيُوطِيُّ: «هِيَ فَعِيلَةٌ مِنَ الْعَمَى: وَهِيَ الضَّلَالَةُ؛ كَالْقِتَالِ فِي الْعَصْبَةِ وَالْأَهْوَاءِ»^(٣).

وقال ابن تيمية: «من حالف شخصاً على أن يوالي من والاه، ويعادي من عاداه، كان من جنس التتر المجاهدين في سبيل الشيطان»^(٤).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن الحديث فيمن يقاتل من أجل العصبية

(١) ينظر: حاشية السندي على سنن ابن ماجه (٢/ ١٤٠).

(٢) ينظر: حاشية السندي على سنن النسائي (٧/ ١٢٣) (٤١١٢).

(٣) ينظر: حاشية السندي على سنن ابن ماجه (٢/ ١٤٠).

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٢٠).



أو الأهواء أو الشهوات، أو غير ذلك من أمور الجاهلية، التي نهى عنها الله تعالى، وهذا لاختلاف في عدم مشروعيته، وتعرض من يفعل ذلك لهذا الوعيد الشديد.

أما في مسألة التحالف مع الكافرين والقتال معهم ضد كافرين آخرين؛ فليس الباعث عليه شيء من ذلك، وإنما هو تحقيق مصلحة الإسلام، بإضعاف الكافرين وكسر شوكتهم، وذلك بدفع أعظم الشرين بارتكاب أخفهما، كما هو مقرر في أصول الإسلام وقواعده ومقاصده.

ويجب على هذه المناقشة: من وجوه:

الأول: أن الحديث عام في كل من يقاتل تحت هذه الراية العمية بغض النظر عن الباعث الذي يقاتل من أجله.

وقتل المسلم للمشركين تحت راية المشركين هو قتال في سبيل أهداف ومصالح الكافرين، وليس قتالاً في سبيل الله، ويحرم على المسلم أن يريق دمه إلا في سبيل الله^(١).

الثاني: أن المصلحة تهدر إذا خالفت أصلاً أو صادمت نصاً، فلا اعتبار لهذه المصلحة الموهومة، كما أنه لا يبعد أن ينقلب حليف اليوم من الكافرين إلى عدو بعد أن يفرغ من مواجهة أعدائه.

الثالث: أن دفع أعظم الشرين بارتكاب أخفهما، إنما يتصور عند التحقق الضرورة الشرعية المعتمدة، وتعرض المسلمين لعدوان الكافرين ويعجزون عن مواجهتهم بأنفسهم؛ وليس كما في هذه الحال.

(١) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص ١٢٢.



كما قال ابن حزم مبيناً حقيقة الضرورة هنا: «فإن أشفوا على الهلكة واضطروا، ولم تكن لهم حيلة، فلا بأس بأن يلجئوا إلى أهل الحرب، وأن يمتنعوا بأهل الذمة، ما أيقنوا أنهم في استنصارهم لا يؤذون مسلماً ولا ذمياً في دم أو مال أو حرمة مما لا يحل»^(١).

٢- ما ثبت في الصحيحين من حديث أبي موسى رضي الله عنه قال: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: الرَّجُلُ يُقَاتِلُ حِمَّةً، وَيُقَاتِلُ شَجَاعَةً، وَيُقَاتِلُ رِيَاءً، فَأَيُّ ذَلِكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؟ قَالَ ﷺ: «مَنْ قَاتَلَ لَتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^(٢).
وجه الدلالة:

قالوا: بين الحديث أن المقصود من القتال الشرعي أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الله هي كلمة التوحيد أي كلمة توحيد الله ودعوة الله إلى الإسلام، وهي اسم جامع لحكمه وشرعه^(٣)، والذي يقاتل تحت راية كافرة، لا يقاتل من أجل أن تكون كلمة الله هي العليا^(٤).

قال ابن تيمية: «فإذا كان المجاهد الذي يقاتل حمية للمسلمين أو يقاتل رياء للناس ليمدحوه أو يقاتل لما فيه من الشجاعة، لا يكون قتاله في سبيل الله ﷻ حتى يقاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فكيف من يكون أفضل تعلمه صناعة القتال

(١) ينظر: المحلى (١١/١١٣).

(٢) تقدم تخرجه ص ٣٨٢.

(٣) ينظر في بيان المقصود ب (كلمة الله): فتح الباري (٦/٢٨)، الديباج على مسلم للسيوطي (٤/٤٩٨)، دار ابن عفان-الخبر، السعودية، ط ١-١٤١٦هـ-١٩٩٦م، تحفة الأحوذى (٥/٢٣١)، عون المعبود (٧/١٣٩).

(٤) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص ١٢٢-١٢٣.

مبنياً على أساس فاسد ليعاون شخصاً مخلوقاً على شخص مخلوق؟!، فمن فعل ذلك كان من أهل الجاهلية الجاهلاء»^(١).

ج- المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: أن الفتنتين المتقاتلتين في هذه الحال حزب الشيطان، وحزب الشيطان هم الخاسرون؛ فلا ينبغي للمسلم أن ينضم إلى إحدى الفتنتين فيكثر سوادهم، وهذا لأن حكم الشرك هو الظاهر، والمسلم إنما يقاتل لنصرة أهل الحق، لا لإظهار حكم الشرك^(٢).

قال الإمام مالك رحمه الله: «لا يحل لهم - يعني المسلمين - أن يسفكوا دماءهم على هذا - يعني إعانة أهل الشرك - وإنما يُقاتل الناس ليدخلوا في الإسلام من الكفر، فأما أن يقاتلوا الكفار ليدخلوهم من الكفر إلى الكفر ويسفكوا في ذلك دماءهم فهذا مما لا ينبغي لمسلم أن يسفك دمه على هذا»^(٣).

الثاني: أنه لا يوجد ضمان أنه بعد التورط والانخراط في حلف دولة غير مسلمة، لا تحارب المسلمين، أن ينقلب الحال وتحارب المسلمين^(٤).

وقد وقفت الدول العربية والإسلامية، في الماضي القريب بجانب الحلفاء، في الحرب العالمية الثانية ضد ألمانيا؛ فكانت النتيجة انتصار الحلفاء الذين تضخمت قوتهم بعد الحرب وكانت ولا تزال وبالأعلى المسلمين، وقد كان من

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٨ / ٢١).

(٢) ينظر: شرح السير الكبير (٤ / ١٥١٥)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د. محمد شبير ص ٣٠٥.

(٣) ينظر: المدونة (٢ / ٣١، ٣٢).

(٤) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص ١٢٦.



الفقه والوعى ترك قوى الشر يأكل بعضها بعضاً^(١).

الثالث: أن أغلب هذه الأحلاف - إن لم تكن كلها - على فرض أنها لا تقاتل المسلمين ظاهراً، فهي تقدم العون الواضح والدعم الصريح لأعداء المسلمين، سواء كان ذلك مادياً أو فنياً أو معنوياً^(٢).

ولا يمكن أن ينكر هذه الحقيقة إلا مكابر أو جاهل، وما قضية فلسطين عنا ببعيد!! ومن المعلوم أن حليف المحارب يأخذ حكم المحارب، فعن عمران بن حصين قال: كَانَتْ ثَقِيفُ حُلَفَاءِ لَبْنَى عُقَيْلٍ، فَأَسَرَّتْ ثَقِيفُ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَأَسَرَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، رَجُلًا مِنْ بَنِي عُقَيْلٍ، وَأَصَابُوا مَعَهُ الْعَضْبَاءَ، فَاتَى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ فِي الْوَثَاقِ، قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، فَأَنَاهُ، فَقَالَ: «مَا شَأْنُكَ؟» فَقَالَ: بِمِ أَخَذْتَنِي، وَبِمِ أَخَذْتَ سَابِقَةَ الْحَاجِّ؟ فَقَالَ: «إِعْظَامًا لِذَلِكَ أَخَذْتُكَ بِجَرِيرَةِ حُلَفَائِكَ ثَقِيفَ»... الحديث^(٣).

قال ابن تيمية: «الْمُحَارِبُونَ يَسْتَوِي فِيهِمُ الْمُعَاوَنُ وَالْمُبَاشِرُ عِنْدَ جُمْهُورِ الْأُمَّةِ: كَأَبِي حَنِيفَةَ، وَمَالِكٍ، وَأَحْمَدَ، فَمَنْ كَانَ مُعَاوِنًا كَانَ حُكْمُهُ حُكْمَهُمْ»^(٤).

الرابع: أن التحالف مع الدول غير الإسلامية يؤدي إلى تدعيم كيانات كافرة^(٥)، والإسلام لا يعمل على حماية الدول الضعيفة من الدول القوية ونصرة

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (٢/ ٦٦٢).

(٢) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسلمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص ١٢٦.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب النذر، باب لا وفاء لنذر في معصية الله (٣/ ١٢٦٢) ح (١٦٤١).

(٤) ينظر: فتاوى ابن تيمية (٣٥/ ٩١).

(٥) ينظر: العلاقات الدولية في القرآن والسنة، د. محمد علي الحسن ص ٣٥٤، والعلاقات الخارجية

للدولة الإسلامية، د. سعيد عبد الله حارب المهيري ص ٢٣٢.

الكيانات الكافرة، بل يعمل على حماية الشعوب التي أرهقها الطغيان، وكبالتها القيود، وأضعف النخوة فيها الظلم والاستبداد، ولهذا يجوز الدفاع عن الكافرين الذين تعرضوا للظلم والعدوان - كما بينا سابقاً - ولا يجوز للمسلمين أن يقاتلوا مع الكافرين لإظهار حكم الشرك وتثبيت كيان الدول الكافرة^(١).

الوجه الخامس: أن التحالف قد يفضي إلى الدخول مع هؤلاء المشركين في حرب غير إسلامية وغير عادلة^(٢)، كما يؤدي إلى مفاسد شرعية كثيرة؛ منها الخضوع والركون إليهم، والموالاتة، والمناصرة لهم^(٣)، وكل هذا منهي عنه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَسْكُمُ النَّارُ﴾ [هود: ١١٣]. وقال سبحانه: ﴿يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ [المتحنة: ١].

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون بجواز تحالف المسلمين مع المشركين والقتال معهم تحت رايتهم، بالآثار، ومن ذلك:

- ما جاء أن الزبير بن العوام رضي الله عنه قاتل هو وأصحاب معه مع النجاشي عدو له^(٤).

فقد روى ابن كثير في البداية والنهاية عن أم سلمة قالت: «فَأَقَمْنَا مَعَ خَيْرِ جَارٍ فِي خَيْرِ دَارٍ، فَلَمْ يَنْشَبْ أَنْ خَرَجَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْحَبَشَةِ يُنَازِعُهُ فِي مَلِكِهِ، فَوَاللَّهِ مَا عَلِمْنَا حُزْنَاً حَزِناً قَطُّ كَانَ أَشَدَّ مِنْهُ؛ فَرَقَا مِنْ أَنْ يَظْهَرَ ذَلِكَ الْمَلِكُ عَلَيْهِ. فَيَأْتِي مَلِكٌ لَا يَعْرِفُ مِنْ حَقِّنَا مَا كَانَ يَعْرِفُهُ، فَجَعَلْنَا نَدْعُو اللَّهَ، وَنَسْتَنْصِرُهُ لِلنَّجَاشِيِّ،

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٢٩١..

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين، د. عبد الطريقي ص ٢٤٩-٢٥١.

(٣) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين، د. عبد الطريقي ص ٢٤٩-٢٥١، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (٢/ ٦٦٢).

(٤) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د. محمد عثمان شبير ص ٣٠٤-٣٠٥.



فَخَرَجَ إِلَيْهِ سَائِرًا.

فَقَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: مَنْ رَجُلٌ يَخْرُجُ فَيَحْضُرُ الْوَفْعَةَ حَتَّى يَنْظُرَ عَلَى مَنْ تَكُونُ؟ فَقَالَ الزُّبَيْرُ -وَكَانَ مِنْ أَحَدِيهِمْ سِنًا-: أَنَا. فَتَفَعَّلُوا لَهُ قَرَبَةً فَجَعَلَهَا فِي صَدْرِهِ، ثُمَّ خَرَجَ يَسْبِجُ عَلَيْهَا فِي النَّيْلِ، حَتَّى خَرَجَ مِنْ شِقِّهِ الْآخِرِ إِلَى حَيْثُ اتَّقَى النَّاسُ، فَحَضَرَ الْوَفْعَةَ، فَهَزَمَ اللَّهُ ذَلِكَ الْمَلِكَ وَقَتَلَهُ، وَظَهَرَ النَّجَاشِيُّ عَلَيْهِ.

فَجَاءَنَا الزُّبَيْرُ فَجَعَلَ يَلْمَعُ لَنَا بِرِدَائِهِ، وَيَقُولُ: أَلَا فَأَبْشَرُوا، فَقَدْ أَظْهَرَ اللَّهُ النَّجَاشِيَّ. قُلْتُ: فَوَاللَّهِ مَا عَلِمْنَا أَنَّكَ فَرَحْنَا بِسَيِّءٍ قَطُّ فَرَحْنَا بِظُهُورِ النَّجَاشِيَّ^(١).
وجه الدلالة:

قالوا: فقد قاتل الزبير وأصحابه مع النجاشي ضد عدو له، وكلاهما غير مسلم، وكان ذلك تحت راية النجاشي.

وناقش الجمهور هذا الاستدلال: من وجوه:

الأول: أن خبر الزبير لا يثبت؛ قال الشافعي: «لا نعلم خبر الزبير يثبت»^(٢).

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٦٣/٣) ح (١٧٤٠)، والبيهقي في الكبرى (٢٤٢/٩) ح (١٨٤٢٦)، وابن إسحاق في المغازي (سيرة ابن إسحاق) ص ١٩٧، وابن كثير في البداية والنهاية (١٨٥-١٨٦).

وهذه الروايات من طريق محمد بن إسحاق قد صرح فيها بالتحديث، قال الهيثمي: رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح غير ابن إسحاق وقد صرح بالسماع. وقال الأرناؤوط في تحريجه على المسند (٢٦٨/٣): إسناده حسن، رجاله ثقات رجال الشيخين غير محمد بن إسحاق، فقد روى له مسلم متابعة، وهو صدوق حسن الحديث إلا أنه مدلس، لكنه هنا صرح بالتحديث فانتفت شبهة تدليسه.

(٢) ينظر: معرفة السنن والآثار (٩٧/٧).

الثاني: أنه على فرض ثبوته؛ فلاحجة فيه؛ حيث إن النجاشي كان مسلماً، حيث آمن برسول الله ﷺ وصلى النبي ﷺ عليه عند وفاته. قال الشافعي: «ولو ثبت كان النجاشي مسلماً، كان آمن برسول الله ﷺ وصلى النبي ﷺ عليه»^(١).

وقال أحمد: «النجاشي كان مسلماً كما قال الشافعي»^(٢).

قال السرخسي: «فلهذا استحل الزبير ﷺ القتال معه»^(٣).

الثالث: أنه ليس في الخبر دليل أنه قاتل معه، وغاية ما فيه أنه حضر لينظر لمن تكون الدائرة.

قال ابن التركماني: «قلت: ذكر البيهقي خبر الزبير وسكت عنه، ونص في كتاب المعرفة على أنه حديث حسن، ثم بعد ثبوته في الاستدلال به نظر؛ لأن الزبير لم يقاتل معهم، وإنما حضر لينظر على من تكون الوقعة، ثم أخبر أصحابه بأن الله أظهر النجاشي»^(٤).

وأجيب عن هذا الوجه: بأنه جاء في رواية أنه قاتل وأبلى بلاء حسناً؛ حيث ذكر السرخسي حديث الزبير ﷺ حِينَ كَانَ عِنْدَ النَّجَاشِيِّ فَنَزَلَ بِهِ عَدُوَّهُ، فَأَبْلَى يَوْمَئِذٍ مَعَ النَّجَاشِيِّ بَلَاءً حَسَنًا. فَكَانَ لِلزُّبَيْرِ عِنْدَ النَّجَاشِيِّ بِهَا مَنَزَلَةٌ حَسَنَةً^(٥).

وأجيب على هذا الاعتراض: بأنه على فرض صحة رواية مشاركته في القتال؛

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٤٢٣).

(٤) ينظر: الجواهر النقي (٩/ ١٤٤).

(٥) ينظر: شرح السير الكبير، للسرخسي (٤/ ١٤٢٤).



فتحمل على أنه لم يكن للمسلمين يومئذ ملجأ غيره، كما جاء في خبر أم سلمة رضي الله عنها -المتقدم؛ فلو ثبت أنه حضر وقاتل؛ فإنه يكون بمثابة الاستثناء عملاً بقاعدة (الضرورات التي تبيح المحظورات) وقاعدة: (تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما)، ونحوها من القواعد التي أيدها الشريعة في تقريرها للأحكام الشرعية^(١).

كما قال ابن تيمية: «إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما»^(٢).

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وما ورد عليها من مناقشات وإجابات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو قول الجمهور القائلين بعدم جواز التحالف مع الكفار لقتال كفار آخرين تحت رايتهم، ولا معاونتهم في ذلك؛ لقوة أدلتهم ولسلامتها من الاعتراضات، ولإجابتهم على مناقشات واعتراضات أصحاب القول الثاني.

حيث إنها تؤدي إلى تقوية المشركين على المسلمين، وإلى إعزاز الشرك وإظهاره، وإلى المخاطرة بالنفس في سبيل تحقيق النصر للعدو، وإلى أن يقاتل المسلم تحت إمرة الكافرين وكل ذلك ممنوع لا يجوز.

وهذا هو حكم المقاتلة مع المشركين عند جماهير الفقهاء في حال الاختيار، أما

(١) ينظر: شرح السير الكبير، للسرخسي (٤/ ١٤٢٤)، والاستعانة بغير المسلمين، د. محمد شبير ص ٣٠٧.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤٨/ ٢٠).



في حالات الضرورة والإكراه، فأجاز فريق من الفقهاء ذلك؛ وهم الحنفية والشافعية والحنابلة، ومنعه آخرون، وهم المالكية.

ومن نصوص الفقهاء المجيزين ذلك عند الضرورة:

قال محمد بن الحسن: «وإن قالوا لهم: قاتلوا معنا عدونا من المشركين وإلا قتلناكم، فلا بأس بأن يقاتلوا دفعاً لهم، وقتل أولئك المشركين لهم حلال، ولا بأس بالإقدام على ما هو حلال عند تحقق الضرورة بسبب الإكراه، وربما يجب ذلك، كما في تناوله الميتة وشرب الخمر»^(١).

ونقل البيهقي عن الشافعي أنه استحسّن أن لا يُقَاتِلُوا معهم، إن لم يَسْتَكْرِهُوهُمْ عَلَى قِتَالِهِمْ^(٢).

وقال البهوتي: «ويحرم أن يعينهم المسلم على عدوهم إلا خوفاً من شرهم؛ لقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ٢٢]»^(٣).

وأما عند المالكية:

فقد سئل الإمام سحنون عن هذه المسألة: «أرأيت لو أن قوماً من المسلمين في بلاد الشرك، أو تجاراً استعان بهم صاحب تلك البلاد على قوم من المشركين ناوأوه، من أهل مملكته أو من غير أهل مملكته، أترى أن يقاتلوا معه أم لا؟ فأجاب بقوله: سمعت مالكا يقول في الأسارى يكونون في بلاد المشركين،

(١) ينظر: السير الكبير مع الشرح (٤/١٥١٧).

(٢) ينظر: معرفة السنن والآثار، للبيهقي (١٣/٣٤٠) ح (١٨٤٢٠)..

(٣) ينظر: كشف القناع (٣/٦٣).



فيستعين بهم الملك على أن يقاتلوا معه عدوه ويحجاء بهم إلى بلاد المسلمين؟.

قال: قال مالك: لا أرى أن يقاتلوا على هذا، ولا يحل لهم أن يسفكوا دماءهم على مثل ذلك. قال مالك: وإنما يقاتل الناس ليدخلوا في الإسلام من الشرك، فأما أن يقاتلوا الكفار ليدخلوهم من الكفر إلى الكفر، ويسفكوا دماءهم في ذلك، فهذا مما لا ينبغي، ولا ينبغي لمسلم أن يسفك دمه على هذا»^(١).

وقد اشترط جمهور الفقهاء لمعاونة المشركين في حال الضرورة شرطين هما:
الأول: أن يكون المشركون مأمونين صادقين فيما وعدوا به، فلا يعرفون بالغدر والخيانة»^(٢).

والثاني: أن لا يعاونوا على قتال المسلمين، فإذا طلب المشركون من فئة مسلمة أو دولة مسلمة أن يقاتلوا معهم دولة مسلمة أخرى، فلا يجوز لهم ذلك، ولو أكرهوا عليه»^(٣).

قال محمد بن الحسن: «وإن قالوا لهم -أي لأسرى المسلمين- قاتلوا معنا المسلمين وإلا قتلناكم لم يسعهم القتال [مع] المسلمين»^(٤).

وعلل السرخسي ذلك بقوله: «لأن ذلك حرام على المسلمين بعينه، فلا يجوز الإقدام عليه بسبب التهديد بالقتل، كما لو قال له: اقتل هذا المسلم وإلا قتلتك»^(٥).

ومما يترتب على ذلك من الآثار في الواقع المعاصر -مراعاة لهذه الشروط

(١) ينظر: المدونة (١/٣٩١).

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٣٠٨.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص ٣٠٨.

(٤) كذا في الأصل: ولعلها: معهم، كما هو ظاهر الكلام.

(٥) ينظر: السير الكبير مع الشرح (٤/١٥١٧).

(٦) ينظر: المرجع السابق.

والقيود في تطبيقات هذه المسألة في الفتاوى - ما أصدرته لجنة الفتوى في الأزهر من فتوى في حكم الأحلاف العسكرية مع غير المسلمين، جاء فيها:

«ولا ريب أن مظاهره الأعداء وموالاتهم يستوي فيها إمدادهم بما يقوي جانبهم ويثبت أقدامهم بالرأي والفكرة، وبالسلاح والقوة سرًا وعلانية، مباشرة وغير مباشرة. وكل ذلك مما يحرم على المسلم مهما تخيل من أعذار ومبررات.

ومن ذلك يعلم أن هذه الأحلاف - التي تدعو إليها الدول الاستعمارية، وتعمل جاهدة لعقدها بين الدول الإسلامية؛ ابتغاء الفتنة، وتفريق الكلمة، والتمكين لها في البلاد الإسلامية، والمضي في تنفيذ سياستها حيال شعوبها - لا يجوز لأي دولة إسلامية أن تستجيب لها وتشترك فيها؛ لما في ذلك من الخطر العظيم على البلاد الإسلامية... وهي في الوقت نفسه من أقوى مظاهر الموالات المنهي عنها شرعًا، والتي قال الله تعالى فيها: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١].

وقد أشار القرآن الكريم إلى أن موالات الأعداء، إنما تنشأ عن مرض في القلوب يدفع أصحابها إلى هذه الذلة التي تظهر بموالات الأعداء، فقال تعالى: ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ تَدِيمِينَ﴾ [المائدة: ٥٢] ^(١).

وهكذا راعى مصدر هذه الفتوى - وهم عدد من فقهاء المذاهب الأربعة في هذا العصر - شروط المجيزين من الفقهاء القدامى، ورأوا عدم انطباقها على الأحلاف المعاصرة؛ حيث وجدوا أن هذه الأحلاف كلها، سواء كانت ثنائية، أو متعددة الأطراف، أو جماعية تحتم أن يحارب الجيش مع الحليف ليدفع عنه،

(١) ينظر: مجلة الأزهر، المجلد (٢٧) ص ٦٨٢ ٦٨٦، السنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٥٦ م.



ويحمي كيانه، سواء كانت لها قيادة واحدة مشتركة، أم قيادات متعددة. كما أنه يترتب عليها، لا محالة، قتال المسلم تحت إمرة كافر، وتحت راية كفر، وذلك في جميع الأحوال، سواء كانت القيادة العسكرية للحلف موحدة، أم كانت له قيادات عسكرية متعددة، لأنها كلها تخضع بداهة للقيادة العليا، وسلطة الأمر والنهي، التي تمارسها القيادة السياسية، وهي في الحلف بين الدول إجماعية بالضرورة، يشترك فيها الكفار بصوت ملزم، على قدم المساواة، بل وربما كان صوتهم أعلى، وتأثيرهم أقوى.

ووجدوا أن الأحلاف من هذا النوع العصري، الموصوف أعلاه، نُحِتْم على المسلمين القتال مع الكفار حال احتفاظ هؤلاء بكيانهم كدول لها رايته المستقلة بجانب الراية الإسلامية ومساوية لها، أو ما هو أشنع من سابقه: براية فوق الراية الإسلامية، وبقيادة مستقلة بجانب القيادة الإسلامية ومساوية لها، أو ما هو أشنع وأشنع: بقيادة فوق القيادة الإسلامية.

فليس قتالهم بصفقتهم أفراداً تحت الراية الإسلامية، ولا بصفقتهم جماعات أو كيانات، أو دول تحت الراية الإسلامية، خاضعين للقيادة الإسلامية العليا، فرايتهم، إن كانت لهم راية، تحت الراية الإسلامية، وقيادتهم، إن كانت لهم قيادة، تابعة وخاضعة ومؤتمرة بأمر القيادة الإسلامية، ليس هو كذلك وإلا لكان للأمر نصيب من النظر والاجتهاد في ضوء قواعد السياسة الشرعية.

فلأجل ذلك كله جاءت هذه الفتوى الهامة؛ منطلقة من إدراك مصدرها بفقهِ الواقع وطبيعة تلك الأحلاف؛ فتبين بذلك قيمة هذه الفتوى العصرية، وأهميتها في بيان حكم جلّ الأحلاف العسكرية المعاصرة، والله تعالى أعلم.

المبحث الثاني

التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال المسلمين^(١)

التحالف مع الكفار أو التناصر بين مسلمين وكفار، ضد مسلمين له حالتان:
الأولى: أن تكون القيادة للكافرين والراية الظاهرة لهم.
فمثل أن ينضم المسلم إلى الكفار، ينصرهم ويظهرهم ويعينهم على المسلمين، ويذب عنهم، بالمال، والسنان، والبيان.
والحال الثانية: أن تكون القيادة للمسلمين والراية الظاهرة لهم.
وذلك بأن يكون التحالف أو التناصر بين مسلمين وكفار، ويستعان بالكفار على قتال المسلمين تحت راية أهل الإسلام؛ بحيث يصير الكفار تابعين لأهل الإسلام، مؤتمرين بأمرهم.
فهاتان الحالتان لكل منهما حكمه الخاص به:

أما الحال الأولى: التي تكون القيادة للكافرين والراية الظاهرة لهم:
وهي: الانضمام تحت لواء الكفار، لحرب المسلمين، وكسر شوكتهم؛ فهذا من أعظم صور الموالاة، وأخطرها على الإطلاق، وهو خيانة عظمى لله ولرسوله والمؤمنين، وهو كفر يخرج من الملة، والعياذ بالله^(٢). والأدلة في هذا كثيرة، منها:

(١) تناول العلماء هذا الموضوع تحت مسميات عدة، منها: مناصرة الكفار على المسلمين، أو مظاهرة الكفار ومعاونتهم على المسلمين، أو موالاة الكفار، أو تولي الكفار، وقد يذكرون لفظ الحلف مع لفظ المظاهرة والمعاونة... إلخ.. وهذه المسميات أغلب في كتب التفسير والعقيدة.
ومنها - أيضًا - الاستعانة بأهل الشرك على أهل الإسلام، والاستعانة بالمشركين على البغاة، ونحو ذلك، وهذه أغلب في كتب الفقه وشروح الحديث؛ وقد فصل أصحاب كل فن في الصورة الأليق بفنهم.

(٢) ينظر: نواقض الإيمان القولية والعملية ص ٣٨١، وشرح نواقض التوحيد ص ٩٢، والمراجع اللاحقة في حكم هذه الصورة - إن شاء الله -.



قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١].

حيث بين الله تعالى أن من فعل ذلك فهو منهم، أي من أهل دينهم وملتهم،
فله حكمهم^(١).

قال الإمام الطبري في تفسيره لهذه الآية: «إن الله تعالى ذكره نهي المؤمنين جميعاً أن يتخذوا اليهود والنصارى أنصاراً وحلفاء على أهل الإيمان بالله ورسوله، وأخبر أنه من اتخذهم نصيراً وحليفاً وولياً من دون الله ورسوله والمؤمنين؛ فإنه منهم في التحزب على الله ورسوله والمؤمنين، وأن الله ورسوله منه بريئان...»^(٢).

ثم قال: «يعني تعالى ذكره بقوله: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنَهُمْ﴾ ومن يتول اليهود والنصارى من دون المؤمنين فإنه منهم، يقول: فإن من تولاهم ونصرهم على المؤمنين، فهو من أهل دينهم وملتهم، فإنه لا يتولى متولاً أحداً إلا وهو به وبدينه، وما هو عليه راضٍ، وإذا رضىه ورضي دينه فقد عادى ما خالفه وسخطه، وصار حكمه حكمه...»^(٣).

(١) ينظر: تفسير الطبري (٥٠٧/٨)، والتحرير والتنوير للطاهر بن عاشور (٢٢٠/٣)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٥٣٠/٢٨)، والردة عن الإسلام، كمال الدين قاري ص ٢٠٥، تقديم: فتحي يكن، ومصطفى سعيد الخن، مركز الرأية للتنمية الفكرية-سوريا، ط ١-١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، والموالات والمعاداة في الشريعة الإسلامية، د.محاسن الجلعود (٢/٨٩٤)، والولاء والبراء في الإسلام، د.محمد سعيد القحطاني ص ٢٣٢-٢٣٥، دار طيبة-مكة المكرمة-الرياض، ط ٥-١٤١٢هـ، ونواقض الإيثار القولية والعملية، د.عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف ص ٣٨٥، وص ١٠١، دار الوطن-الرياض، ط ١-١٤١٤هـ، ونواقض الإيثار الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، د.محمد ابن عبد الله الوهيبي ص ١٦٦-١٦٨، دار المسلم-الرياض، ط ٢-١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٥٠٧/٨).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٥٠٧/٨).



ويبين سيد قطب معنى الولاية التي ينهى الله الذين آمنوا أن تكون بينهم وبين اليهود والنصارى؛ فيقول: «إنها تعني التناصر والتحالف معهم. ولا تتعلق بمعنى اتباعهم في دينهم. فبعيد جدًا أن يكون بين المسلمين من يميل إلى اتباع اليهود والنصارى في الدين. إنما هو ولاء التحالف والتناصر، الذي كان يلتبس على المسلمين أمره، فيحسبون أنه جائز لهم، بحكم ما كان واقعًا من تشابك المصالح والأواصر، ومن قيام هذا الولاء بينهم وبين جماعات من اليهود قبل الإسلام، وفي أوائل العهد بقيام الإسلام في المدينة، حتى نهاهم الله عنه وأمر بإبطاله. بعد ما تبين عدم إمكان قيام الولاء والتحالف والتناصر بين المسلمين واليهود في المدينة..»

وهذا المعنى معروف محدد في التعبيرات القرآنية. وقد جاء في صدد الكلام عن العلاقة بين المسلمين في المدينة والمسلمين الذين لم يهاجروا إلى دار الإسلام. فقال الله سبحانه: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢].. وطبيعي أن المقصود هنا ليس الولاية في الدين. فالمسلم ولي المسلم في الدين على كل حال. إنما المقصود هو ولاية التناصر والتعاون^(١).

ويقول: «إن سماحة الإسلام مع أهل الكتاب شيء، واتخاذهم أولياء شيء آخر، ولكنها يختلطان على بعض المسلمين... وهؤلاء الذين تختلط عليهم تلك الحقيقة ينقصهم الحس النقي بحقيقة العقيدة، كما ينقصهم الوعي الذكي لطبيعة المعركة وطبيعة موقف أهل الكتاب فيها... إن المسلم مطالب بالسماحة مع أهل

(١) ينظر: في ظلال القرآن، لسيد قطب (٢/ ٩٠٩).



الكتاب، ولكنه منهي عن الولاء لهم بمعنى التناصر والتحالف معهم^(١).
وقال ابن حزم: «وَصَحَّ أَنْ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١] إِنَّمَا هُوَ عَلَى ظَاهِرِهِ بِأَنَّهُ كَافِرٌ مِنْ جُمْلَةِ الْكُفَّارِ فَقَطْ - وَهَذَا حَقٌّ لَا يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»^(٢).

ومنها قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ. وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨].

قال الإمام الطبري: «معنى ذلك: لا تتخذوا أيها المؤمنون الكفار ظهراً وأنصاراً، توالوهم على دينهم، وتظاهروهم على المسلمين من دون المؤمنين، وتدلونهم على عوراتهم؛ فإنه من يفعل ذلك ﴿فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾، يعني بذلك، فقد برئ من الله، وبرئ الله منه بارتداده عن دينه، ودخوله في الكفر، ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً﴾، إلا أن تكونوا في سلطانهم، فتخافونهم على أنفسكم، فتظهروا لهم الولاية بألسنتكم، وتضمروا لهم العداوة، ولا تشايعوهم على ما هم عليه من الكفر، ولا تعينوهم على مسلم بفعل»^(٣).

فالالتجاء إلى الكفار اختياراً ومناصرتهم ضد المسلمين يعدردة عن الإسلام - والعياذ بالله -.

ونصوص العلماء في ذلك كثيرة، منها:

قال ابن حزم: «من لحق بدار الحرب مختاراً محارباً لمن يليه من المسلمين فهو بهذا الفعل مرتد له أحكام المرتد كلها...»^(٤).

(١) ينظر: المرجع السابق (٢/٩٠٩-٩١٠) بتصرف.

(٢) ينظر: المحلى لابن حزم (٣٣/١٢).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٥/٣١٥-٣١٦).

(٤) ذكر ذلك تحت مسألة (٢١٩٨): «من صار مختاراً إلى أرض الحرب مشاقاً للمسلمين أمرتد هو بذلك أم لا؟...». ينظر: المحلى (١١/١٩٩، ٢٠٠).



وقال ابن تيمية: «وكل من قفز إليهم - يعني: إلى التتار - من أمراء العسكر، وغير الأمراء فحكمه حكمهم، وفيهم من الرّدة عن شرائع الإسلام بقدر ما ارتد عنه من شرائع الإسلام»^(١).

وقال - أيضًا -: «فمن قفز عنهم إلى التتار كان أحق بالقتال من كثير من التتار، فإن التتار فيهم المكره وغير المكره، وقد استقرت السنة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة...»^(٢).

وقال ابن القيم: «إنه سبحانه قد حكم ولا أحسن من حكمه؛ أنه من تولى اليهود والنصارى فهو منهم ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ فإذا كان أولياؤهم منهم بنص القرآن كان لهم حكمهم...»^(٣).

وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «اعلم أن نواقض الإسلام عشرة نواقض...»^(٤) ثم ذكرها، ومنها مظاهرة المشركين على المسلمين، حيث قال: «الثامن: مظاهرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين، والدليل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾»^(٥).

وقال الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف آل الشيخ: «التولي: كفر يُخرج من الملة، وهو كالدبّ عنهم، وإعانتهم بالمال، والبدن، والرأي»^(٦).

ويقول الشيخ عبد العزيز بن باز: «وقد أجمع علماء الإسلام على أن من ظاهر الكفار على المسلمين وساعدهم عليهم بأي نوع من المساعدة، فهو كافر مثلهم،

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨/ ٥٣٠).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٢٨/ ٥٣٤).

(٣) ينظر: أحكام أهل الذمة (١/ ٦٧).

(٤) ينظر: مجموعة التوحيد (١/ ٣٨).

(٥) ينظر: المرجع السابق (١/ ٣٩).

(٦) ينظر: الدرر السنية (٧/ ٢٠١).



كما قال الله سبحانه: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهم مِّنْكُمْ فَإِنَّهُم مِّنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]، وقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ءَابَآءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَآءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَن يَتَوَلَّهم مِّنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [التوبة: ٢٣] ^(١).

وسبق ذكر نص فتوى لجنة الفتوى في الأزهر في حكم الأحلاف العسكرية مع غير المسلمين، وبيان علاقة ذلك بالموالاة والمظاهرة ^(٢).

فهذه نماذج من أقوال العلماء قديماً وحديثاً في هذه المسألة، ولعل ما ذكر - هنا - كافٍ في إعطاء تصور موجز لحكم هذه الصورة. والله أعلم. فهذا هو حكم الحال الأولى.

وأما الحال الثانية: التي تكون القيادة للمسلمين والراية الظاهرة لهم: حيث يكون التحالف أو التناصر بين مسلمين وكفار، والاستعانة بهم على قتال المسلمين تحت راية أهل الإسلام؛ بأن يصير الكفار تابعين لأهل الإسلام، مؤتمرين بأمرهم - فهذه المسألة لها عدة صور ^(٣):

الصورة الأولى: الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة عادلة.

الصورة الثانية: الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة جائرة.

الصورة الثالثة: الاستعانة بالكفار، في قتال أهل البغي.

(١) ينظر: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة للشيخ ابن باز (١/ ٢٧٤)، ضمن جواب مهم على سؤال عن حكم الذين يطالبون بتحكيم المبادئ الاشتراكية والشيوعية، ويحاربون حكم الإسلام، وحكم الذين يساعدونهم في هذا المطلب.

(٢) ينظر: مجلة الأزهر، المجلد (٢٧) ص ٦٨٢ ٦٨٦، السنة ١٣٥٧ هـ - ١٩٥٦ م.

(٣) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين، د. عبد الله الطريقي ص ٧٢، وينظر: التحرير والتنوير (٣/ ٢١٧ - ٢٢٠) المجلد ٢.

فأما الصورة الأولى: وهي الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة عادلة:

فلا خلاف بين أهل الإسلام قاطبة أنها تعتبر جريمة عظيمة وخطيئة كبيرة، فاعلها في غاية الفسوق، إلا أنه لا يكون بذلك^(١) كافراً كافراً يخرج منه من ملة الإسلام^(٢)، لكنه على خطرٍ عظيم^(٣).

(١) أي بمجرد، أما لو انضم إلى ذلك ما يوجب الكفر، كأن يكون هذا الفعل لأجل دين الكفر، أو أن مذهب الكفار المخالف للشرع صحيح، أو أن حكم الدولة المسلمة بالشرع لا يناسب العصر، أو غير ذلك من نواقض الإسلام، فهذا كفر عقدي حتى لو لم يستنصر بالكفار، ويلاحظ أن هذا في الاستعانة، أما مسألة الموالة فلها تفصيل آخر ذكره العلماء. وينظر: شرح نواقض التوحيد لحسن بن علي العواجي ص ٨٨ وما بعدها، مكتبة لينة، مصر، ط ١ - ١٣٤١ هـ، وضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة لعبد الله بن محمد القرني ص ٢٣١، ٢١٤، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١، ١٤١٣ هـ، و نواقض الإيمان القولية والعملية، د. عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف ص ٣٨١، وينظر ماتقدم من المراجع في الحال الأولى.

(٢) قال ابن حزم: «وأما من حملته الحمية من أهل الثغر من المسلمين فاستعان بالمشركين الحربيين، وأطلق أيديهم على قتل من خالفه من المسلمين أو على أخذ أموالهم أو سبيهم؛ فإن كانت يده هي الغالبة، وكان الكفار له كاتبا، فهو هالك في غاية الفسوق، ولا يكون بذلك كافراً؛ لأنه لم يأت شيئاً أوجب به عليه كفراً؛ قرآن أو إجماع. وإن كان حكم الكفار جارياً عليه فهو بذلك كافر على ما ذكرنا». المحلى (١١/٢٠٠، ٢٠١).

ويشير ابن حزم بقوله: «على ما ذكرنا» إلى قوله: «من لحق بدار الحرب مختاراً محارباً لمن يليه من المسلمين فهو بهذا الفعل مرتد، له أحكام المرتد كلها». المحلى (١١/١٩٩، ٢٠٠).

ومقصود ابن حزم أن الكفر المنفي هو: الكفر الاعتقادي، وأما الكفر العملي فلا، وإن كان الكفار تابعين له؛ ودليل ذلك قول النبي ﷺ: «سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ» متفق عليه؛ أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن أن يحبط عمله وهو لا يشعر (١/١٩) ح (٤٨)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ» (١/٨١) ح (٦٤)، من حديث عبد الله بن مسعود، فالرسول ﷺ قد سمى قتال المسلم كفراً.

ينظر: شرح نواقض التوحيد لحسن العواجي ص ٩٤، ٩٥، وينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/٦٤٩)، والاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ٧٣.

(٣) وهذه الحال يمكن أن تقع من كل من يخرجون على الإمام؛ من بغاة، وخوارج، وقطاع طرق؛



وأما الصورة الثانية: وهي: الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة جائرة: فهذه يختلف حكمها باختلاف نية فاعلها وقصده:

- فإن كان فاعل ذلك يريد من ورائه غرضاً دنيوياً؛ كالسلطة وجمع الثروات؛ فهو جرم عظيم للغاية^(١)، وكيف يجرؤ مسلم على سفك دماء المسلمين بنفسه، حتى يجرؤ على الإثخان فيهم باستعانتهم بأعداء الله الكفرة، الذين لا يرقبون في مؤمن إلّا ولا ذمة!!؟

- وإن كان فاعل ذلك يريد إزالة الظلم، فالأصل أن فعله هذا خطأ محض، ومعصية توجب التوبة، وإن كانت دون سابقتها؛ لوجود الشبهة^(٢).

وفي الاستعانة بالكفار والاستنصار بهم ضد الدولة المسلمة الجائرة، تسليط للكفار على المسلمين، وهو محرم شرعاً^(٣).

فأدلة المنع من ذلك أدلة المنع هنا في كل نوع بحسبه، إضافة إلى ما تقدم من أدلة المنع من الاستعانة بالكفار في القتال مطلقاً، أو تحت رايتهم - ينظر ما تقدم من مراجع ص ٧٦٩-٧٧٠، وص ٨٤٧-، وينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٤٩-٦٥٠).

(١) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ٧٣. بل إن قتال الكفار لأجل هذا الغرض لا يعد جهاداً شرعياً. ينظر: صفوة الآثار والمفاهيم لعبد الرحمن الدوسري (٣/ ٢٤٩).

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ٧٣.

(٣) وسيأتي مزيد بيان له بذكر الأقوال في المسألة وأدلة كل قول - إن شاء الله تعالى - عند الحديث عن الصورة الثالثة وهي الاستعانة بالكفار على أهل البغي.

وقد تحدث الفقهاء عن الأحكام المترتبة على استعانة أهل البغي أو البغاة بالكفار على أهل العدل. ينظر - مثلاً: المغني مع الشرح الكبير (١٠/ ٦٩)؛ فهم يسمونهم (بغاة)، وينظر: قوانين الأحكام الفقهية لابن جزى ص ٣١٢، وحاشية الدسوقي (٤/ ٢٩٩)، وينبغي مراعاة مفهوم مصطلح (البغاة) وما يلحق به تبعاً للآراء الفقهية في ذلك. وينظر الهامش التالي، وما تقدم في تعريف أهل البغي والبغاة ص ٦٢٥ من هذه الرسالة.

وأما الصورة الثالثة: وهي: الاستعانة بالكفار، في قتال أهل البغي^(١)؛ بمعنى استعانة أهل العدل واستنصارهم بالكفار وتجنيدهم ضد أهل البغي؛ أو استعانة الدولة المسلمة العادلة بالكفار وتحالفها معهم في قتالها ضد البغاة الخارجين عليها؛ فهذه مسألة وقع فيها خلاف بين الفقهاء؛ ويبيان هذه المسألة على النحو التالي:

تحرير محل النزاع في هذه المسألة:

لا خلاف بين الفقهاء في عدم جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على أهل البغي؛ إذا كان حكم الشرك هو الظاهر، فالجميع متفقون - كما سبق - على أن ذلك لا يحل^(٢).

وما سبق ذكره بيان لحكم الاستنصار بالكفار في الحالتين السابقتين؛ أما بيان حكم أصل هذا الفعل، وهو: (الخروج على الإمام العادل)، كما في الصورة الأولى، و(الخروج على الإمام الجائر) كما في الصورة الثانية، فهذه تقرر رأي أهل السنة والجماعة على منعها في شأن الإمام العادل باتفاق؛ وفي شأن الجائر - جوراً لا يصل إلى حد الكفر البواح - على رأي الجمهور، وحكى النووي الإجماع على منعه، في شرحه على مسلم (٢٢٩/١٢)، وهي مبحوثة في كتب العقيدة. وينظر: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة لعبد الله الدميحي ص ٤٩٩-٥٤٨، وغيرها، والغلو في حياة المسلمين المعاصرة لعبد الرحمن اللويحي ص ٤١١-٤٤٣، وما تقدم في الفصل الثاني من هذه الرسالة في المبحث الثاني: حكم الاستعانة بالبغاة على البغاة ص ٦٢٥، وما بعدها.

(١) سبق تعريف البغاة، وذكر خلاف العلماء في ذلك؛ فبينما ذهب الحنفية والمالكية والظاهرية إلى أن البغاة هم الخارجون على الإمام العادل مع اشتراط المنعة والتأويل، اعتبر الشافعية والحنابلة أن البغاة هم الخارجون بالتأويل والمنعة على الإمام سواء كان عادلاً أم جائراً، وسبق بيان أقسامهم وحكمهم، ص ٦٢٥ وما بعدها.

(٢) ينظر: المبسوط للرخسي (١٣٣/١٠، ١٣٤)، والمبسوط (١٣٣/١٠، ١٣٤)، وفتح القدير (١٠٩/٦)، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق (١٥٤/٥)، والتاج والإكليل (٢٧٧/٦)، وحاشية الدسوقي (٢٩٩/٤)، وحاشية الصاوي على الشرح الصغير (٤٢٩/٤)، والأم للشافعي (٢٢٨/٤)، والمهذب للشيرازي (١٩٨/٥)، والإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (٢٦٠/٣)، وكتاب قتال أهل البغي من الحاوي الكبير للهاوردي ص ١٥٦، ١٥٧،



وإنما ينحصر الخلاف في هذه المسألة، إذا كان حكم أهل العدل هو الظاهر؛ حيث اختلف الفقهاء فيها على قولين:

القول الأول: عدم جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على البغاة.

وهذا قول جمهور الفقهاء، من المالكية^(١)، والشافعية^(٢)، والحنابلة^(٣)، والظاهرية^(٤).

وأصحاب هذا القول في استثناء حالة الضرورة من المنع فريقان^(٥):

والأحكام السلطانية للساوري ص ١٢٢، والبيان للعمراني (٢٧/١٢)، وروضة الطالبين للنووي (١٧٩/٧، ١٨٠)، وفتح الوهاب بشرح منهج الطلاب لتركيا الأنصاري (١٥٤/٢)، ونهاية المحتاج للرملي (٣٨٧/٧)، ومغني المحتاج للشربيني (١٢٨/٤)، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٥٥، والمغني لابن قدامة مع الشرح الكبير (٥٥/١٠)، والكافي لابن قدامة (٣١١/٥)، والمحرر في الفقه للمجد ابن تيمية (١٦٦/٢)، وكشاف القناع للبهوتي (١٦٤/٦)، وشرح منتهى الإرادات (٣٨٣/٣)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٥١/٨).

(١) ينظر: قوانين الأحكام لابن جزى ص ٣١٢، والذخيرة للقرافي (٩/١٢)، وحاشية الدسوقي (٢٩٩/٤).
(٢) ينظر: الأم (٢٢٨/٤، ٢٢٩)، والمهذب للشيرازي (١٩٨/٥)، والإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (٢٦٠/٣)، وكتاب قتال أهل البغي من الحاوي الكبير للساوري ص ١٥٦، ١٥٧، والأحكام السلطانية للساوري ص ١٢٢، والبيان للعمراني (٢٧/١٢)، وروضة الطالبين للنووي (١٧٩/٧، ١٨٠)، وفتح الوهاب بشرح منهج الطلاب لتركيا الأنصاري (١٥٤/٢)، ونهاية المحتاج للرملي (٣٨٧/٧)، ومغني المحتاج للشربيني (٤٠٧/٥)، والمجموع شرح المهذب، تكملة المطيعي (٤٢/٢١).

(٣) ينظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٥٥، والمغني لابن قدامة مع الشرح الكبير (٥٥/١٠)، والكافي لابن قدامة (٣١١/٥)، ورعوس المسائل الخلافية بين جمهور الفقهاء للعسكري (٥٧٠/٥)، والمحرر في الفقه للمجد ابن تيمية (١٦٦/٢)، وكشاف القناع للبهوتي (١٦٤/٦)، وشرح منتهى الإرادات (٣٨٣/٣)، والدرر السنية لمجموعة من علماء نجد (١٧١-١٧٥).

(٤) قال ابن حزم: «برهان ذلك قول الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ عَلَيْهِ﴾ الآية [الأنعام: ١١٩]، وهذا عموم لكل من اضطر إليه إلا ما منع منه نص أو إجماع، فإن علم المسلم واحداً كان أو جماعة أن من استنصر به من أهل الحرب أو الذمة [يعني على أهل البغي] يؤذون مسلماً أو ذمياً فيما لا يحل، فحرام عليه أن يستعين بها وإن هلك... المحلى لابن حزم (١١٣/١١).

(٥) ربما يرجع سبب عدم إعمال الجمهور لقاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات»، في هذه المسألة: أن الأصل في دم المسلم الحرمة، والبغاة مسلمون، وقتالهم إنما هو بالقدر الذي يدفع به بغيهم؛

الأول: يمنع ذلك مطلقاً؛ أي وإن دعت الحاجة أو الضرورة^(١) إلى ذلك.
وهذا ظاهر قول المالكية^(٢)، والشافعية^(٣)، وبعض الحنابلة^(٤).

ولهذا لا يقتل مدبرهم، ولا جريحهم، والكافر لا يرعى هذه الحرمة، فلا استعانة به أشبه باستباحة دم البغاة مطلقاً، ومعلوم أن دم المعصوم لا يباح، ولو للضرورة، وتحريم دم المسلم مطلقاً، حتى في حال الضرورة، من الأمور التي نصّ العلماء على عدم دخول الرخصة فيها، والقتل بغير حق - الذي هو مقتضى القول بالمنع - من المحظورات التي لا تبيحها الضرورات بل «أجمع العلماء على أن من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله، ولا انتهاك حرمة بجلد أو غيره، ويصبر على البلاء الذي نزل به، ولا يحل له أن يفدي نفسه بغيره، ويسأل الله العافية في الدنيا والآخرة» فلعل هذا وجه الخلاف هنا، والله تعالى أعلم.

ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ٩٤، ٩٥، وشرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا ص ١٨٥ (قاعدة ١٧)، ونظرية الضرورة في الشريعة الإسلامية للزحيلي ص ٨٩، ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية لصالح بن حميد ص ٢٤٥، ٢٤٦، طبعة دار الاستقامة، ط ٢ - ١٤١٢ هـ، والإكراه وأثره في التصرفات، عيسى شقرة ص ٢٠٥ - ٢٠٩، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٠ / ١٢٠)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨ / ٥٣٩)، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢ / ٦٦٢ - ٦٦٣).

(١) يجري التساهل في عبارات الفقهاء بإطلاق (الحاجة) محل (الضرورة). والحاجة هنا حاجة عامة، وهي تنزل منزلة الضرورة في هذه الحال، والجميع يعتبرون الضرورة وأحكامها؛ وقد قال الشافعي رحمه الله: «ومعنى الضرورات يجوز فيها ما لا يجوز في غيرها» الأم (٤ / ١٩٩)، وينظر: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ضوابطه وتطبيقاته، د. صالح بن حميد ص ٥٥، والمدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقاء (٢ / ٩٩٦) فقرة (٦٠٣)، طبعة دار القلم - دمشق، طبعة ١٤١٨ هـ.

(٢) ينظر: الذخيرة، للقرافي (١٢ / ٩)، والقوانين الفقهية، لابن جزي ص ٢٣٩، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدسوقي (٤ / ٢٩٩)، ومنح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد عlish (٩ / ٢٠٠)، والاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ٢٧٣، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢ / ٦٦١).

(٣) ينظر: كتاب أهل البغي من الحاوي الكبير للماوردي ص ١٥٦، وروضة الطالبين للنووي (٧ / ٢٧٩)، ومغني المحتاج للشربيني (٤ / ١٢٨).

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة [مع الشرح الكبير] (١٠ / ٥٥)، والدرر السنية لعدد من علماء نجد (٧ / ١٧١، ١٧٥).



الفريق الثاني: قصر الجواز على حالة الضرورة.

وهو قول جمهور المانعين؛ وهو قول في مذهب الشافعية^(١)، وهو مذهب الحنابلة^(٢)، والظاهرية^(٣).

وذهب بعض الحنابلة إلى جواز الاستعانة بهم والتحالف معهم عند الحاجة^(٤).

القول الثاني: جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على البغاة. يرى أصحاب هذا القول، أنه لا بأس أن يستعين أهل العدل على أهل البغي

ومنهم من يورد منع الاستعانة بالكافر، ويعطفون على ذلك منع الاستعانة بمن يرى قتلهم مدبرين، ثم يستنون حال الضرورة بعد ذلك، ومنهم من يستثني حال الضرورة في الموضعين نصاً، ومنهم من يخص الأخير، ومنهم من يفهم من سياقه تخصيص الأخير. ينظر مراجع الحنابلة السابقة.

(١) قال الخطيب الشربيني بعد قوله في الشرح: «وَلَا يُسْتَعَانُ عَلَيْهِمْ» فِي قِتَالِ (بَكَافِرٍ) ذِمِّيٍّ أَوْ غَيْرِهِ - قال: «ظَاهِرُ كَلَامِهِمْ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ لَوْ دَعَتْ الضَّرُورَةُ إِلَيْهِ، لَكِنَّهُ فِي التَّيَمِّ صَرَحَ بِجَوَازِ الْإِسْتِعَانَةِ بِهِ عِنْدَ الضَّرُورَةِ، وَقَالَ الْأَذْرَعِيُّ وَغَيْرُهُ: إِنَّهُ الْمُنْتَجَةُ» ينظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الخطيب الشربيني (٤٠٧/٥)، وينظر أيضاً: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، للأُنصاري (١١٥/٤)، ونهاية المحتاج، للرملي (٣٨٧/٧)، والمهذب للشيرازي (٢١٩/٢)، وعبر بالحاجة؛ والمجموع شرح المهذب، تكملة المطيعي (٤٢/٢١). والاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ٢٧٣، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٦٦٢/٢).

(٢) ينظر: شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٣٨٣/٣). كشف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي (١٦٤/٦)، ومطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد السيوطي (٢٦٩/٦)، والمحرم للمجد ابن تيمية (١٦٦/٢).

(٣) ينظر: المحلى (٥٢٤/١٢).

(٤) ينظر: المغني (٥٢٩/٨)، والكافي لابن قدامة (١٥٠/٤). ويجري التساهل في عبارات، انفقها بإطلاق (الحاجة) محل (الضرورة). والحاجة هنا حاجة عامة، وهي تنزل منزلة الضرورة في هذه الحال، والجميع يعتبرون الضرورة وأحكامها، وينظر ما تقدم في هامش (١) من الصفحة السابقة.

بأهل الذمة، والمستأمنين^(١)، إذا كان حكم أهل العدل هو الظاهر.
وهذا القول نص عليه بعض فقهاء الحنفية، منهم السرخسي^(٢)، وتبعه في ذلك
ابن الهمام^(٣)، وابن نجيم^(٤)، وغيرهما^(٥).
الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: استدل أصحاب هذا القول القائلون بعدم جواز التحالف
مع الكفار والاستعانة بهم على البغاة، بالكتاب والسنة والمعقول:
أ- الكتاب:

- قول الله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

وجه الدلالة: قالوا: إن البغاة قوم من المسلمين، والاستعانة بالكافر عليهم
تسليط له على المسلم، وتسليط الكافر على المسلم محرم شرعاً.
قال النووي: «لا يجوز أن يستعان عليهم بكفار؛ لأنه لا يجوز تسليط كافر على
مسلم، ولهذا لا يجوز لمستحق القصاص من مسلم، أن يوكل كافراً في استيفائه،

(١) نقل ذلك عنهم ابن قدامة في المغني (٥٢٩/٨)، وابن المنذر في الإشراف على مذاهب العلماء
(٢٦١/٣)، ولم أقف عليه في نصوص الحنفية التي رجعت إليها هنا. وقال د. عبد الله الطريقي:
«يفهم من عبارة السرخسي الأولى جواز الاستعانة بالكفار أياً كان نوعهم... أما الاستعانة بأهل
الذمة فقد صرح بجوازها». ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي ص ٢٧٣، ولكن
السرخسي أكد أهل الذمة في الاستدلال لما ذهب إليه، وكذلك فعل ابن الهمام في فتح القدير.
ينظر: المبسوط للسرخسي (١٣٣/١٠، ١٣٤)، وفتح القدير (١٠٩/٦).

(٢) ينظر: المبسوط (١٣٣/١٠، ١٣٤).

(٣) ينظر: فتح القدير (١٠٩/٦).

(٤) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق (١٥٤/٥).

(٥) ينظر - مثلاً - ابن عابدين في: منحة الخالق على البحر الرائق مع المرجع السابق نفسه
(١٥٤/٥)، والشيباني في السير الصغير (٢٣٨/١).



ولا للإمام أن يتخذ جلاذًا كافرًا لإقامة الحدود على المسلمين»^(١).

وقال البهوتي: «ويحرم استعانة عليهم [يعني البغاة] بكافر؛ لأنه تسليط له على دماء المسلمين، وقال تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]»^(٢).

ب- السنة:

١- حيث احتجوا بالأحاديث العامة التي وردت بمنع الاستعانة بالمشركين^(٣)، ومنها:

قول النبي ﷺ لمشركٍ أدركه في طريقه ﷺ إلى بدر، وطلب أن يتبعه في الغزوة: «فارجع فلن أستعين بمشرك»^(٤).

وجه الدلالة: قالوا: الحديث عام في منع الاستعانة بالمشركين مطلقًا، إلا ما استثنى بدليل من إجماع أو غيره.

قال ابن حزم: «وهذا عموم مانع من أن يستعان به [يعني المشرك] في ولاية أو

(١) ينظر: روضة الطالبين للنووي (٢٧٩/٧)، وينظر أيضًا: مغني المحتاج للشربيني (٤٠٧/٥)، وفتح الوهاب لذكرى الأنصاري (١٥٤/٢)، ونهاية المحتاج للرملي (٣٨٧/٧)، وحاشية أبي الضياء الشبراملي على نهاية المحتاج (٣٨٧/٧).

(٢) شرح منتهى الإرادات (٣٨٣/٣)، وينظر: رؤوس المسائل الخلافية بين جمهور الفقهاء للعكبري (٥٧٠/٥).

(٣) تقدم استعراض هذه الأحاديث في المبحث السابق ص ٧٥٢ وما بعدها.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضل الرمي والحث عليه، وذم من علمه ثم نسيه (٣/١٤٤٩) ح (١٨١٧). من حديث عائشة ؓ وله قصة سبق ذكرها ص ٧٥٢.

قال ابن سعد في الرجل الذي أدرك النبي ﷺ: هو خبيب بن يساف. الطبقات الكبرى (٣/٥٣٥)، وقول عائشة ؓ: «(كنا) يحتمل أنها كانت مع المودعين فرأت ذلك، ويحتمل أنها أرادت بقولها: (كنا) كان المسلمون، وحررة الوبرة: موضع على نحو أربعة أميال من المدينة». ينظر: شرح النووي على مسلم (١٢/١٩٨، ١٩٩).

قتال أو شيء من الأشياء؛ إلا ما صح الإجماع على جواز الاستعانة به فيه، كخدمة الدابة أو الاستئجار، أو قضاء الحاجة ونحو ذلك مما لا يخرجون فيه عن الصغار؛ والمشارك اسم يقع على الذمي والحربي»^(١).

٢- ما جاء عن النبي ﷺ من أنه قال: «الإسلامُ يَعْلُو وَلَا يُعَلَى»^(٢).

وجه الدلالة: قالوا: إن البغاة من جملة المسلمين؛ والاستعانة عليهم بالمشركون والتحالف معهم ضدهم تجعل للمشركين استعلاء وتسلطاً عليهم، فلا يجوز ذلك. ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: أن مجرد الاستعانة بالكفار لا تجعل الاستعلاء لهم؛ حيث إنهم خاضعون للمسلمين ويقاتلون تحت رايتهم الظاهرة، ومقصود القتال هو التمكين لدولة المسلمين، ويسط كلمتها على الخارجين عليها بغير حق.

كما أن الحديث جاء في عدم إثبات ولاية غير المسلم على المرأة المسلمة إذا أسلمت تحته، كما قال ابن عباس في اليهودية والنصرانية تكون تحت اليهودي أو النصراني فتسلم هي، قال: «يفرق بينهما، الإسلام يعلو ولا يعلى»^(٣).

وهذا وإن كان يشمل منع كل ولاية للكافر على المسلم، فهذا غير موجود في هذه الصورة؛ إذ الولاية والغلبة والراية الظاهرة للمسلمين؛ فالاحتجاج بالحديث على منع الاستعانة بهم غير صحيح.

ج- المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: أن القصد من قتال البغاة كفهم وتفريق شملهم، وردهم إلى الطاعة،

(١) ينظر: المحلى (١١/١١٣).

(٢) تقدم تخريجه ص ٣٠٢.

(٣) ينظر: إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، لابن حجر (٧/٥٤٤)، وتقدم تخريجه ص ٣٠٢.



لا قتلهم؛ والكفار يتدينون بقتلهم، فهم غير مأمونين على نفوسهم، بل وحریمهم، لما يعتقدونه ديناً من إباحة دمائهم وأموالهم التي أوجب الله تعالى حظرها وأمر بالمنع منها، ويتشققون من المسلمين بذلك، فلا تجوز الاستعانة بهم على البغاة^(١).

الثاني: أن الكافر لا يستعان به في قتال الكفار؛ فلأن لا يستعان به في قتال مسلم من باب أولى^(٢).

الثالث: أن هذا القول يجعل المشرك في منزلة ينال بها مسلماً حتى يسفك بها دمه؛ مع أن القاتل به يمنع المشرك من ذبح النسك، إذا كان تقريباً إلى الله ﷻ، فكيف أجاز أن يجعل المشرك في منزلة ينال بها من مسلم، مع منعه من تسليطه على شاته التي يتقرب بها إلى ربه؟!^(٣).

ويمكن أن يناقش هذا الوجه: بأن حكم الإسلام هو الظاهر؛ وإنما استحق الباغي القتل بحكم الإسلام فيه.

وأجيب بأن: المشرك هو القاتل؛ والمقتول قد صُير حتفه بيدي من خالف دين الله ﷻ؛ ولعله يقتله بعداوة الإسلام وأهله، في الحال التي لا يستحل فيها - القاتل - قتله، والقصد من قتال البغاة كُفُّهم وتفريق شملهم، وردهم إلى الطاعة، لا قتلهم^(٤).

(١) ينظر: كتاب قتال أهل البغي من الحاوي الكبير للهاوردي ص ١٥٦، ١٥٧، ونهاية المحتاج للرملي (٣٨٧/٧)، والمهذب للشيرازي (١٩٨/٥)، والبيان للعمrani (٢٧/١٢)، والمجموع شرح المهذب [تكملة المطيعي] (٤٢/٢١)، وورءوس المسائل الخلافية للعكبري (٥٧٠/٥)، والمغني [مع الشرح الكبير] لابن قدامة (٥٥/١٠)، والكافي لابن قدامة (٣١١/٥)، وكشاف القناع للبهوتي (١٦٤/٦).

(٢) ينظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٥٥، وكشاف القناع للبهوتي (١٦٤/٦).

(٣) ينظر: فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٦٥٨/٢).

(٤) ينظر: المرجع السابق (٦٥٨/٢).



ثم إن المستدل منع أموراً دون ذلك؛ فإنه يمنع إمضاء قضاء ذمي يستقصيه قاض مسلم في حزمة بقل، وهو يسمع قضاءه فإن أخطأ الحق ردّه؛ استعظاًماً أن ينفذ على مسلم شيء بقول ذمي، مع أن حكم القاضي المسلم هو الظاهر؛ لأنه بأمر مسلم، ولأن الذمي موضع حاكم، فكيف يترك للمشرك قتل الباغي في الموضع الذي لا يصل الإمام إلى أن يأمره بقتل إن رآه، ولا كف؟^(١).

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون بجواز التحالف مع الكفار من أهل الذمة أو المستأمنين والاستعانة بهم على البغاة، بالسنة والمعقول:
أ- السنة:

حيث احتجاجوا بعموم الأحاديث التي ورد فيها استعانتهم ﷺ بالمشركين، وما جاء من تحالفه مع أهل الكتاب من يهود المدينة^(٢)، ومنها:

١ - ما جاء في كتب السير أن النبي ﷺ كتب كتاباً بين المسلمين وبين اليهود وادع فيه اليهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم واشترط عليهم وشرط لهم، ومما جاء في الكتاب: «وَإِنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ» وجاء فيها: «وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ»، وجاء فيها: «وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَى مَنْ دَهَمَ يَثْرَبَ»^(٣).

وجه الدلالة: قالوا: ففيها جواز الاستعانة بالمشركين من أهل الكتاب والتحالف معهم، والاستعانة بأموالهم، والنصر بأنفسهم^(٤)؛ إذا كان حكم

(١) ينظر: المرجع السابق (٢/ ٦٥٨).

(٢) ينظر تلك الأحاديث ص ٦٣١ وما بعدها.

(٣) تقدم تخرجه وذكر روايته وطرقه ودلالته ص ٣٦ وما بعدها.

(٤) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د. محمد شبير ص ٢٧٧، وفقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد العتيبي (٢/ ٦٩٨).



الإسلام هو الظاهر^(١).

٢- أن النبي ﷺ استعان بالمنافقين في يوم أحد، وانخزل^(٢) عنه عبد الله بن أبي، بأصحابه^(٣).

وجه الدلالة: دلّ الخبر على استعانته ﷺ بالمنافقين وهم أشدّ من أهل الكتاب خطراً وأثراً، وأشدّ تربصاً بالمؤمنين، وأحرص على خذلانهم وفشلهم وانكسارهم؛ فدل على جواز الاستعانة بالمشركين من أهل الكتاب إذا كان حكم الإسلام هو الظاهر - كما في هذه المسألة -^(٤).

ونوقش الاستدلال بهذه الأحاديث وما في معناها: بأن: الاحتجاج بأن النبي ﷺ استعان بالمشركين على المشركين؛ لا يستقيم في هذه المسألة؛ لأنه ليس في المشركين عزّ محرّم أن ندله، ولا حرمة حرمت إلا أن نستبقها؛ كما يكون في أهل دين الله ﷻ، ولو جاز أن يستعان بهم على قتال أهل البغي في الحرب؛ كان أن يمشوا حكماً في حزمة بقل^(٥) أجوز^(٦).

(١) ينظر: الأم (٢٢٩/٤)، حكاية لدليل من خالفه.

(٢) قال ابن الأثير: «حديث أحد: «انخزل عبد الله بن أبي من ذلك المكان»: أي: انفرد» النهاية في غريب الحديث (٢٩/٢). يقال: انخزل في مشيته ارتحى، كأن الشوك شاك قدمه، وأقدم على الأمر ثم انخزل عنه، أي: ارتد [رجع] وضعف. أساس البلاغة للزمخشري ص ١٦١.

(٣) ذكره ابن إسحاق كما في سيرة ابن هشام (٩٢/٣)، وتقدم تخريجه ص ٨٠٥.

(٤) ينظر: الأم (٢٢٩/٤)، حكاية لدليل من خالفه.

(٥) البقل: ما نبت في بزره لا في أرومة ثابتة، أو كل نبات اخضرت به الأرض وليس بشجر؛ وضابطه: أنه إذا رعي لم يبق له ساق، بخلاف الشجر وإن دق. ينظر: كتاب العين للفراهيدي (١٧٠/٥)، والمخصص لابن سيده (٢٤٠/٣)، والمغرب ص ٤٨، والمصباح المنير للفيومي (٥٨/١).

(٦) ينظر: الأم (٢٢٩/٤).

ب- المعقول:

قالوا: إن قتال أهل العدل لأهل البغي، قتال لإعزاز الدين، والاستعانة على البغاة بالكفار، كالاستعانة عليهم بالكلاب^(١).

قال السرخسي: «ولا بأس بأن يستعين أهل العدل بقوم من أهل البغي وأهل الذمة على الخوارج إذا كان حكم أهل العدل ظاهراً؛ لأنهم يقاتلون لإعزاز الدين، والاستعانة عليهم بقوم منهم، أو من أهل الذمة كالاستعانة عليهم بالكلاب»^(٢).

ونوقش هذا الاستدلال من ثلاثة وجوه:

الأول: أنه قياس في مقابل النص، والقياس في مقابل النص فاسد الاعتبار؛ ويبانه أن القياس هنا في مقابل النصوص التي تحرم تسليط الكافر على المسلم؛ كما أنه مواجه بعموم قول النبي ﷺ: «فارجع فلن أستعين بمشرك»^(٣).

وجاء في الدرر السنية: «وأما استنصار المسلم بالمشرك على الباغي فلم يقل بهذا إلا من شذَّ واعتمد القياس، ولم ينظر إلى مناط الحكم والجامع بين الأصل وفرعه»^(٤).

ثم إنه مقابل بقياس آخر، أقوى، فإن الكافر لا يستعان به في قتال الكفار؛ فلأن لا يستعان به في قتال مسلم من باب أولى^(٥).

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (١٣٤/١٠)، وفتح القدير لابن الهمام (١٠٩/٦).

(٢) ينظر: المبسوط (١٣٤/١٠).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر (١٨١٧)، وتقدم تحريجه ص ٧٥٢.

(٤) ينظر: الدرر السنية (١٧١/٧).

(٥) ينظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٥٥، وكشاف القناع للبهوتي (١٦٤/٦).



كما أنه لا يجوز لمستحق القصاص من مسلم أن يوكل كافرًا في استيفائه؛ فكيف يستعان به ويتحالف معه على قتله؟!^(١)

قال النووي: «لا يجوز أن يستعان عليهم بكفار؛ لأنه لا يجوز تسليط كافر على مسلم، ولهذا لا يجوز لمستحق القصاص من مسلم، أن يوكل كافرًا في استيفائه، ولا للإمام أن يتخذ جلاّدًا كافرًا لإقامة الحدود على المسلمين»^(٢).

الثاني: أن قولهم: إن قتال أهل البغي من أجل إعزاز الدين؛ صحيح، لكن عزّة الدين لا ينحصر بتحققها في الاستعانة بالكفار؛ بل إنها تتحقق بغير ذلك.

الثالث: قولهم: إن الاستعانة بالكفار ونحوهم كالاستعانة بالكلاب؛ قد يقال: صحيح أيضًا، لكن ما الداعي لتسليط الكلاب على البغاة، مع أنهم مسلمون؟!^(٣)

الترجيح والاختيار:

بالنظر في أدلة الفريقين وما جرى عليها من مناقشات وردود، فإن الذي يظهر للباحث بجلاء هو رجحان قول الجمهور؛ القائلين بعدم جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على البغاة؛ وذلك لأسباب:

١ - قوة أدلتهم ووضوحها، فهي ما بين نص، وتقعيد مبني على النص، وقياس جلي، واستدلال من المعنى تؤكد النصوص الشرعية الكاشفة عن طبيعة أهل الكفر؛ فهي أدلة ظاهرة الوضوح، ولا سيما في مثل هذا الأمر الخطير.

٢ - ضعف أدلة أصحاب القول الثاني، وعدم سلامتها من المناقشة والاعتراض.

(١) ينظر: روضة الطالبين للنووي (٢٧٩/٧)، وينظر أيضًا: مغني المحتاج للشربيني (٤٠٧/٥)، وفتح الوهاب لذكرى الأنصاري (١٥٤/٢)، ونهاية المحتاج للرملي (٣٨٧/٧)، وحاشية أبي الضياء على نهاية المحتاج (٣٨٧/٧).

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي د. عبد الله الطريقي ص ٢٧٤.

٣- أن القول بجواز الاستعانة بالكفار على البغاة - إذا كان حكم أهل العدل هو الظاهر - قول لم يستقم له دليل، بل يعارض الأدلة الصحيحة المستقيمة؛ ومن هنا كانت نصوص الأئمة حاسمة حازمة في بيان هذا الحكم:

فقد قال الإمام الشافعي: «لا يجوز لأهل العدل عندي أن يستعينوا على أهل البغي بأحد من المشركين؛ ذمي ولا حربي، ولو كان حكم المسلمين الظاهر؛ ولا أجعل لمن خالف دين الله، الذريعة إلى قتل أهل دين الله»^(١)، فتأمل هذه الجملة الأخيرة.

وقال الشوكاني: «وأما الاستعانة بالكفار فلا تجوز على قتال المسلمين؛ لأنه من تعاضد الكفر والإسلام على الإسلام، وقبح ذلك معلوم، ودفعه بأدلة الشرع لا تخفى»^(٢).

وعليه؛ فلا يجوز تجنيد غير المسلمين في قتال المسلمين وإن كانوا بغاة. ومما يترتب على ذلك من الآثار في الواقع المعاصر: ظهور خطأ من أجاز الاستعانة بالأمريكان وغيرهم من الكفار على دفع عدوان الحكومة العراقية آنذاك، على دولة الكويت والسعودية، إذ كان المنطلق الذي اعتمد عليه هو مسألة جواز الاستعانة بالمشركين؛ فإن من أجازها من الجمهور قد قصرها على الاستعانة بالمشركين على المشركين تحت راية المسلمين الظاهرة، وأن تكون القيادة لهم.

بينما الأمر في حرب الخليج كان على خلاف ذلك؛ فلم تكن استعانة وتحالفًا مع المشركين تحت راية المسلمين؛ بل كانت القيادة والراية والظهور للأمريكان ومن معهم، كما لم يكن المتحالف ضده من المشركين؛ بل كان من المسلمين البغاة

(١) ينظر: الأم للشافعي (٤/ ٢٣٢).

(٢) ينظر: السيل الجرار (٤/ ٥٢١). وينظر كلام النووي السابق في بيان الدليل الأول لأصحاب القول الأول، وكذلك بقية مراجع هذا الدليل.



— باعتبار معنى البغي العام وليس الخاص الذي سبق بيانه^(١).

ومثل ذلك عدم جواز الاستعانة بالأحلاف المعاصرة التي تكون فيها الراية الظاهرة والسلطان والكلمة والقيادة لدولة غير إسلامية^(٢)، وذلك في الحروب والمواجهات التي تندلع بين بعض الدول الإسلامية، أو ما يحدث داخل الدولة الواحدة من مواجهات بين أطراف الشعب وفصائله المختلفة.

ولا يعني ذلك ترك الطرف الظالم الباغي ليستأصل شأفة المستضعفين، بل الواجب ردعه ودفعه، ولكن تقع مهمة ذلك على عاتق الدول الإسلامية وجيوشها، وعند عجزها أو غيابها؛ فيكون الجواز متوقفاً على فقه الضرورة، و(تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدين باحتمال أدناهما) ونحوها من القواعد التي أيدها الشريعة في تقريرها للأحكام الشرعية^(٣). والله أعلم.

(١) ينظر: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (١٥٢/٦).

(٢) كما هو الحال في حلف الناتو ونحوه من الأحلاف.

(٣) ينظر: شرح السير الكبير، للسرخسي (١٤٢٤/٤)، والاستعانة بغير المسلمين، د. محمد شبير ص ٣٠٧. وينظر ما تقدم من الخلاف في مثل ذلك، وشرطه عند من أجازوه ص ٧٦٨ وما بعدها.

المبحث الثالث

حكم تاجير القواعد العسكرية والمطارات

تهديد:

لم يعد خافيًا على أحد ما آلت إليه طبيعة الحروب الحديثة، وما ترتب على ذلك من حاجة الدول الكبرى إلى قواعد عسكرية ومطارات منتشرة ومبثوثة في أنحاء العالم، لتقديم الدعم لجيوشها، ولتحقيق القدرة على سرعة الردع والتدخل عند الحاجة لذلك.

وتتأكد هذه الحاجة للدول ذات الطبيعة التوسعية، أو التي منحت لنفسها حق التدخل في بؤر الصراع المختلفة في أنحاء العالم، تحت دعاوى ومبررات شتى؛ مثل حماية مصالحها، أو تنفيذ قرارات وتوجهات وتعليمات ما يسمى بالشرعية الدولية تارة، ومجلس الأمن أخرى، وحقوق الإنسان ثالثة، وهكذا دواليك!!

ولما كانت أغلب الدول العربية والإسلامية بموقعها المتميز، وقربها أو وقوعها في بؤرة الحدث وأماكن الصراع المحتدم، ولغير ذلك من الأسباب - لما كانت بهذه المثابة؛ فقد اعتبرت أراضيها هي الخيار الأنسب لإقامة تلك القواعد، أو لاستئجار تلك المطارات، التي تستخدم لأغراض عسكرية؛ إما مباشرة؛ من خلال استخدامها كمراكز إمداد بالمعدات والطائرات والأسلحة المختلفة، أو غير مباشرة؛ من خلال ما تقدمه من الدعم اللوجستي^(١) والمعلوماتي والطبي لقوات

(١) (لوجستي): هي الكلمة العربية للكلمة الإنجليزية (logistic) وهي مأخوذة من الكلمة (logistics) وعن هذه الكلمة يقول قاموس ويستر: «العلم الذي يبحث موضوع نقل الجنود ومعداتهم وما يحتاجونه، ويتناول توفير تلك المعدات وصيانتها». اهـ. ينظر: موسوعة ويكيبيديا <http://ar.wikipedia.org/wiki>



تلك الدول في ساحات المعارك.

وفي غالب الأحوال - إن لم تكن جميعها - يحظر على أي أحد من أبناء تلك الدول - مهما كانت منزلته - يحظر عليهم الاقتراب من هذه القواعد، أو دخولها، أو دخول أجزاء منها في أفضل الأحوال، بل لا يعلم على وجه الدقة ما تحتويه تلك القواعد من معدات وقوات، وما يدار فيها من أعمال، أو ما يجري فيها من اتصالات، والتي تتم في الغالب عبر الأقمار الصناعية بعيداً عن رقابة الدولة المضيفة.

ومن هنا فقد ثارت مجموعة من التساؤلات؛ مثل:

حكم تعاقد تلك الدول الإسلامية مع الدول الأخرى على تأجيرها القواعد العسكرية، والمطارات في البلاد الإسلامية؟

وهل يجوز لتلك الدول تقديم أي نوع من أنواع المساعدات الأخرى، المتعلقة بالشؤون العسكرية لتلك الدول غير الإسلامية، بعوض أو بغير عوض، الأمر الذي يجعلها تسير في طريق القوة، بفضل تلك الصفقات والمساعدات؟!

هذا ما نعرض له في هذا المبحث من خلال النقاط التالية:

أولاً: التعريف بالقواعد العسكرية وبيان أغراض إنشائها.

ثانياً: علاقة إيجار هذه القواعد بموضوع البحث.

ثالثاً: علاقة هذه المسألة بمسألة بيع الأسلحة لأهل الحرب، وكلام الفقهاء في ذلك.

رابعاً: حكم هذه المسألة، وبيان القواعد الشرعية العامة التي تندرج تحتها.

أولاً: التعريف بالقواعد العسكرية، وبيان أغراض إنشائها.

عرفت بأنها: «مواقع استراتيجية^(١)، من برية، أو ساحلية، تقيمها الدول

(١) الاستراتيجية: كلمة يونانية الأصل، تعني في الاصطلاح: فن أو علم القيادة العامة في الحرب؛

الكبرى في داخل الحدود الإقليمية للدول الأخرى باتفاق مع حكوماتها مقابل إيجارة سنوية، أو منح، أو إعانات مالية...»^(١).

وعرفها البعض بأنها: «أرض في دولة ما، تشغلها دولة أخرى لاستعمالها في أغراض حربية، حسب الاتفاق الذي يبرم بين الدولتين»^(٢).

كيفية إقامة القواعد العسكرية والغرض منها:

تقوم القواعد الأجنبية في العادة على أساس اتفاقات ثنائية بين الدولة الكبرى وحكومة دولة أخرى.

ويعتبر هذا العمل وسيلة استعمارية للسيطرة وبسط النفوذ السياسي والعسكري، منذ أن تطورت أساليب الاستعمار؛ لهذا كانت الولايات المتحدة - وهي دولة لم تبشر الاستعمار القديم - أولى الدول الكبرى التي اتخذت من التحالفات والقواعد العسكرية وسيلة لبسط نفوذها، وهي السياسة التي عرفت بعد الحرب العالمية الثانية بالإمبريالية الجديدة^(٣).

أي: جميع التدابير اللازمة لتحقيق النصر. ويُطلق اسم (مراكز استراتيجية) على المواقع ذات الأهمية العسكرية في كسب المعارك، سواءً في الحرب الدفاعية أو الهجومية، ويعتمد اختيار القواعد العسكرية التي تقيمها بعض الدول الكبرى في أراضٍ أجنبية على الأهمية الاستراتيجية لهذه المواقع، في ضوء تطورات أساليب الحرب الحديثة. ينظر: القاموس السياسي، أحمد عطية الله ص ٥٥، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد هيكمل (٣/ ١٦٤٠).

(١) ينظر: القاموس السياسي، أحمد عطية الله ص ٩٤١، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد هيكمل (٣/ ١٦٤٠).

(٢) ينظر: معجم المصطلحات السياسية والدولية، د. أحمد زكي بدوي ص ٨٨، دار الكتاب المصري - القاهرة، ودار الكتاب اللبناني - بيروت، ط ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.

(٣) الإمبريالية هي: مصلح سياسي يقصد به: علاقة طرف قوي بطرف ضعيف، يصبح بموجبه شعب منطقة جغرافية معينة خاضعاً لرغبات ونفوذ دولة أجنبية، وهي سياسة تهدف إلى تقسيم العالم إلى مناطق نفوذ بين الدول الرأسمالية الكبرى، وتحول العالم إلى احتكارات دولية تتآمر على حقوق الشعوب الصغرى، وتعرقل قوى الإنتاج فيها؛ لهذا فإن الإمبريالية بمفهومها الحديث - تعتبر



ولا تعتمد الدول الكبرى في عقد هذه الاتفاقات الثنائية على الإغراءات الاقتصادية فحسب، بل على العوامل السيكلوجية - النفسية - لبث روح الخوف والفرع من أخطار محتملة تهدد هذه الدول، ونُظِم الحكم فيها. ويعتبر الاحتفاظ بالقواعد العسكرية جزءاً من اتفاقيات الدفاع المشترك^(١).

ثانياً: علاقة إيجار القواعد العسكرية للكفار بموضوع البحث.

لهذا الموضوع علاقة لصيقة ووثيقة بموضوع البحث الذي يتناول طبيعة الأحلاف وأحكامها؛ حيث إن أحد أبرز آثار الأحلاف المعاصرة في الواقع هو ماتمنحه الدول الصغرى لحليفاتها الكبرى؛ أو بمعنى أدق: ماتفرضه الدول الكبرى على حليفاتها الصغرى من حق إنشاء القواعد العسكرية على أراضيها، واستخدام موانئها ومطاراتها؛ سواء في حالتي السلم أو الحرب^(٢) - التي غالباً لا تقع، وإنما تظل كالأسد الرابض الذي تهدد به تلك الدول لاستنزاف مواردها واستمرار الامتيازات التي تفرضها الدول الكبرى على حليفاتها الصغرى - بينما

صورة من الاستعمار التقليدي، تلجأ إليه الدول الاستعمارية القديمة، والدول الرأسمالية، لبسط سيطرتها السياسية والاقتصادية على الدول النامية، عن طريق المنح، والقروض، وتصدير رؤوس الأموال الأجنبية، مع خفض أسعار منتجاتها من الخامات؛ وبالتالي إلى خفض مستوى المعيشة فيها، وزيادة العجز المالي في ميزانياتها. وفي ظل هذا النظام تتحول المنافسات الاقتصادية الدولية إلى احتكارات لا تخدم سوى مصالح الدول الرأسمالية الكبرى. ينظر: القاموس السياسي، لأحمد عطية الله ص ١١٧، وموسوعة الهلال الاشتراكية ص ٥٦، ٥٧، مطابع دار الهلال بمصر، ط ١٩٨٦ م، وموسوعة علم العلاقات الدولية، د. مصطفى عبد الله خشيم ص ١٢١-١٢٣، طبعة الدار الجماهيرية - ليبيا، ط ٢ - ٢٠٠٤ م.

(١) ينظر: القاموس السياسي، أحمد عطية الله ص ٩٤١، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٤٠).

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي لمحمد شبير ص ٣١٣.



تظل هذه القواعد العسكرية وتلك المطارات والموانئ طوع وأمر وإرادة الدول الكبرى تستعملها كيف تشاء، وتوجهها أين تشاء، وتهدد بها من تشاء.

والعجيب أن الدول الصغرى تساهم في نفقات هذه القواعد وربما تتحمل عن الدول الكبرى كلفة تشغيلها، أو النصيب الأكبر منها، بينما هذه القواعد وتلك الموانئ والمطارات قد تستخدم في حروب ظالمة غير عادلة ضد دول أخرى، لا خلاف بينها وبين الدول التي تنطلق الصواريخ من قواعدها، والطائرات من مطاراتها، والبوارج من موانئها!!

بل قد تكون تلك الدول التي تهاجم من قبل الدول الكبرى هي دولاً إسلامية؛ كما حدث في الحرب الظالمة ضد العراق، وكما حدث في الحرب الظالمة ضد أفغانستان!!
ثالثاً: علاقة هذه المسألة بمسألة بيع الأسلحة لأهل الحرب، وكلام الفقهاء في ذلك.
لم يتطرق الفقهاء الأولون إلى بحث مسألة تأجير القواعد العسكرية للكفار، حيث إن هذا الأمر لم يكن قائماً ولا حتى متوقعاً؛ أن يُمنح الكفار جزءاً من دار الإسلام ليقيموا عليه قاعدة عسكرية، تُسير منها جيوش الكفار إلى حيث يشاءون!!
إلا أن هناك مسألة أخرى لها بعض التعلق بهذه المسألة تعرض لها الفقهاء وبحثوا حكمها، وقالوا فيها كلمتهم، وهذه المسألة هي بيع الأسلحة لأهل الحرب، وأخرى عند الفتنة.

وهذه المسألة نقل النووي الإجماع على تحريم بيع السلاح لأهل الحرب؛ حيث قال: «وأما بيع السلاح لأهل الحرب فحرام بالإجماع، ولو باعهم إياه لم ينعقد البيع، على المذهب الصحيح، وبه قطع جماهير الأصحاب»^(١).

(١) ينظر: المجموع (٩/ ٣٣٥)، والوسيط، أبو حامد الغزالي (٣/ ٦٩). وينظر أيضاً: تبين الحقائق (٥/ ١٢٥)، وبدائع الصنائع (٤/ ١٨٩)، والسير الكبير (٤/ ١٤١)، والخراج لأبي يوسف ص ١٩٠،



ولا يقدح في هذا الإجماع ما جاء من نصوص قد يوهم ظاهرها إباحة ذلك؛ حيث إنها إما ضعيفة لا تثبت، ومع ذلك فلا تسعف من يفهم منها جواز ذلك، وإما أنها صحيحة ولا دلالة فيها ألينة، ومن تلك النصوص:

١- ما روي عن ذي الجوشن، قال: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ بَعْدَ أَنْ فَرَّغَ مِنْ أَهْلِ بَذْرِ بَابِنِ فَرَسٍ لِي، فَقُلْتُ: يَا مُحَمَّدُ إِنِّي قَدْ جِئْتُكَ بِابْنِ الْقَرْحَاءِ لِتَسْخِذِهِ، قَالَ: «لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ، وَلَكِنْ إِنْ شِئْتَ أَنْ أَقِضَكَ بِهِ الْمُخْتَارَةَ مِنْ دُرُوعِ بَذْرِ فَعَلْتُ» فَقُلْتُ: مَا كُنْتُ لِأَقِضَكَ الْيَوْمَ بِغُرَّةٍ^(١) قَالَ: «فَلَا حَاجَةَ لِي فِيهِ»^(٢).

وروي من طريق أخرى عند أحمد عن جرير بن حازم عن أبي إسحاق الهمداني بلفظ: قال: قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ذُو الْجَوْشَنِ وَأَهْدَى لَهُ فَرَسًا - وَهُوَ يَوْمُئِذٍ مُشْرِكٌ -^(٣).

والخطاب (٢٥٤/٤)، وجواهر الإكليل (١٤٥ و ٣/٢)، ومغني المحتاج (٢٢٨/٤)، ونهاية المحتاج (١٢٢/٥)، والقلوبي (١٩/٣)، والمغني (١٥٥/٤)، ودليل الطالب ص ١٠٧، والإنصاف (٣٢٧/٤)، والمبدع (٤٣/٤)، والمحرق في الفقه (٣١١/١)، ومطالب أولي النهى (٥٢/٣)، والروض المربع (٤٩/٢)، وإعلام الموقعين (١٥٨/٣)، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٥١/٢٥-١٥٣).
(١) قال الخطابي: «فيه أنه سمى الفرس غرة». وأكثر ما جاء ذكر الغرة في الحديث، إنما يُراد بها النسمة من أولاد آدم ﷺ، عبد أو أمة. وكان أبو عمرو بن العلاء يقول: لا تكون الغرة إلا عبدًا أبيض، أو جارية بيضاء». ينظر: معالم السنن للخطابي (٩٠، ٩١/٤).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٣٣٣/٢٥) ح (١٥٩٦٥)، وأبو داود، كتاب الجهاد، باب في حمل السلاح إلى أرض العدو (٩٢/٣) ح (٢٧٨٦)، وابن أبي شيبة في مسنده (٥٢/٢) ح (٥٥٩)، والطبراني في الكبير (٣٠٧/٧) ح (٧٢١٦)، والبيهقي في الكبرى (١٨٤/٩) ح (١٨٢٤٢). وضعف الأرنؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٣٣٦-٣٣٥/٢٥)، وضعفه الألباني في ضعيف أبي داود (٤٨١). وينظر كلام العلماء عنه في الوجه الأول في بيان أن الحديث لاحجة فيه على جواز بيع السلاح لأهل الحرب. وقوله: أَقِضُكَ مِنَ الْمُقَايِضَةِ وَهِيَ الْمُبَادَلَةُ. ومعناه: أبدلك به، وأعوضك منه. والمقايضة في البيوع: المعاوضة، أن يعطي متاعاً، ويأخذ آخر، لا نقد فيه. ينظر: معالم السنن للخطابي (٩٠/٤).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (١٩٣/٢٧) ح (١٦٦٣٤)، وقال الأرنؤوط في تخريجه على المسند (١٩٣/٢٧): إسناده ضعيف لانقطاعه.

وهذا الحديث لا حجة فيه على جواز بيع السلاح لأهل الحرب من وجوه:
الأول: أن الحديث ضعيف لا يثبت؛ إسناده ضعيف لانقطاعه، أبو
إسحاق - وهو عمرو بن عبد الله السبيعي - لم يسمع من ذي الجوشن، وإنما
سمعه من ابنه شمر عنه.

نصّ على ذلك سفيان الثوري، وابن أبي حاتم، وأبو القاسم البغوي^(١).
وأورده المنذري في مختصر سنن أبي داود^(٢) ثم قال: والحديث لا يثبت، فإنه
دائر بين الانقطاع، أو رواية من لا يعتمد على روايته^(٣).

الوجه الثاني: أنه ليس في الحديث أن النبي ﷺ سبيعه على نحو يتقوى به أهل
الحرب؛ حيث إن المقابل الذي كان النبي ﷺ سيحصل عليه عوضاً عن الدروع
الدفاعية التي عرضها، هو سلاح آخر كان يُعتبر من الأسلحة الهجومية؛ لأن
الخيول في ذلك الوقت كانت تقوم بدور المدرعات في أيامنا هذه^(٤)!

ويبدو أن السلاح الذي عرضه «ذو الجوشن» كان أنفُس من السلاح
المعروض عليه، ومن أجل ذلك رفض هذه الصفقة.

وعلى هذا، فلا دلالة في الحديث على مطلق جواز بيع السلاح لأهل الحرب؛
لأن الواقع هنا، هو استبدال سلاح أكثر قيمة بسلاح أقل قيمة. وهذا ما لا

(١) ينظر: المراسيل، لابن أبي حاتم، تحقيق: شكر الله نعمة الله قوجاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١ - ١٣٩٧ هـ، ومختصر سنن أبي داود، للمنذري (٤ / ٩٠).

(٢) ينظر: مختصر سنن أبي داود، للمنذري (٤ / ٩٠) ح (٢٦٦٨).

(٣) ينظر: تخريج الأرنؤوط على المسند (٢٥ / ٣٣٥ - ٣٣٦)، وضعيف أبي داود للألباني (٢ / ٣٦٧ - ٣٦٩) ح (٤٨١).

(٤) ينظر: الحرب، محمد صفا ص ٤٢٤، طبعة دار الرؤية العلمية - بيروت، والدار السعودية - جدة، ودار النفائس - بيروت، ط ٢ - ١٩٨١ م.



اعتراض عليه^(١).

٢ - وما يورد من النصوص الشرعية في معرض القول بمشروعية بيع السلاح لأهل الحرب، ماصح عَنْ خَبَابٍ، قَالَ: كُنْتُ قَيْنًا^(٢) بِمَكَّةَ، فَعَمِلْتُ لِلْعَاصِ بْنِ وَائِلٍ السَّهْمِيَّ سَيْفًا فَجِئْتُ أَتَقَاضَاهُ، فَقَالَ: لَا أُعْطِيكَ حَتَّى تَكْفُرَ بِمُحَمَّدٍ قُلْتُ: «لَا أَكْفُرُ بِمُحَمَّدٍ ﷺ حَتَّى يُمِيتَكَ اللَّهُ، ثُمَّ يُحْيِيكَ»... الحديث^(٣).

قال الزيلعي: «قال ابن حبان في صحيحه: قد يفهم من حديث خباب بن الأرت كنت قيناً بمكة، فعملت للعاص بن وائل سيفاً، فجئت أتقاضاه، الحديث، إباحة بيع السلاح لأهل الحرب، وهو فهم ضعيف، لأن هذه القصة كانت قبل فرض الجهاد، وفرض الجهاد، والأمر بقتال المشركين إنما كان بعد إخراج أهل مكة رسول الله ﷺ. انتهى»^(٤).

وقال ابن حجر حول هذا الحديث مما يتصل بما نحن فيه: «قوله: (باب هل يؤاجر الرجل نفسه من مشرك في أرض الحرب)؟ أورد فيه حديث (خاباب) وهو إذا ذاك مسلم، في عمله للعاص بن وائل وهو مشرك، وكان ذلك بمكة، وهي إذا ذاك دار حرب. واطّلع النبي ﷺ على ذلك وأقرّه، ولم يجزم المصنف بالحكم، لاحتمال أن

(١) ينظر: الخراج لأبي يوسف ص ٢٠٤، والجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكال (١٦٤٣/٣).

(٢) القين: الحداد. ينظر: تهذي اللغة للأزهري (٢٤٢/٩)، والمصباح المنير (٥٢١/٢)، ومختار الصحاح ص ٢٦٤.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب ذكر القين والحداد (٦٠/٣) ح (٢٠٩١)، ومسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب سُؤَالِ الْيَهُودِ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الرُّوحِ... (٢١٥٣/٤) ح (٢٧٩٥) من حديث خَبَابِ بْنِ الْأَرْتِ  .

(٤) ينظر: نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخريج الزيلعي، للزيلعي (٣٩١/٣).

يكون الجواز مقيداً بالضرورة، أو أن جواز ذلك كان قبل الإذن في قتال المشركين، ومناذتهم، وقبل الأمر بعدم إذلال المؤمن نفسه.

وقال المهلب: «كره أهل العلم ذلك إلا لضرورة بشرطين: أحدهما: أن يكون عمله فيما يحل للمسلم فعله. والآخر: أن لا يعينه على ما يعود ضرره على المسلمين»...^(١).

وقد اتفقت كلمة أئمة فقهاء المذاهب على تحريم بيع السلاح لأهل الحرب، وكل ما من شأنه أن يتقوا به على حرب المسلمين:
فعند الحنفية:

قال أبو يوسف في كتاب الخراج: «ولا ينبغي للإمام أن يترك أحداً من أهل الحرب يدخل بأمان، أو رسولاً من ملكهم يخرج بشيء من الرقيق^(٢)، أو السلاح، أو بشيء مما يكون قوة لهم على المسلمين. فأما الثياب والمتاع، فهذا وما أشبهه لا يمنعون^(٣) منه»^(٤).

(١) ينظر: فتح الباري (٤/٤٥٢).

(٢) لأنه إما أن يقاتل بنفسه، أو يكون منهم من يقاتل. وتقويتهم بالمقاتل فوق تقويتهم بألة القتال!. ينظر: شرح السير الكبير (٤/١٤٠٩).

(٣) «فإنه عليه الصلاة والسلام أمر ثمامة أن يميز أهل مكة، وهم حربٌ عليه... يقال: مار أهله، أي: أتاهاهم بالطعام». ينظر: الهداية وشرحها العناية - فتح القدير (٥/٤٦١).

وخبر ثمامة جاء في سيرة ابن هشام (٢/٦٣٨)، وأخرجه البيهقي في الكبرى (٩/١١٢) ح (١٨٠٣١)، وابن حبان في صحيحه (٤/٤٢) ح (١٢٣٩)، وقال الأرنؤوط في تعليقه على ابن حبان: إسناده صحيح على شرط مسلم. وذكره في نصب الراية لأحاديث الهداية (٣/٣٩٢-٣٩٣)، ونصه: جاء أبو سفيان بن حرب إلى النبي ﷺ في ركب من قريش، فسأله بالرحم: «إلا أرسلت إلى ثمامة؟ أن يحلّي الحمل - أي حمل الطعام - إلينا، فإننا قد هلكنا جوعاً، ففعل النبي ﷺ، وكتب معه كتاباً إلى ثمامة: أن حلّ بين قريش وبين الميرة - جلب الطعام - فلما جاء الكتاب، قال: سمعاً وطاعة لرسول الله ﷺ وأصل القصة في الصحيحين؛ البخاري، كتاب المغازي، باب وفد بني حنيفة، وحديث ثمامة بن أثال (٥/١٧٠) ح (٤٣٧٢)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب ربط الأسير وحبسه، وجواز المن عليه (٣/١٣٨٦) ح (١٧٦٤)، من حديث أبي هريرة ؓ.

قال السرخسي: «وهذا؛ لأن المسلمين يحتاجون إلى بعض ما في ديارهم من الأدوية، والأمتعة. فإذا منعناهم ما في ديارنا فهم يمنعون أيضاً ما في ديارهم!.. ينظر: شرح السير الكبير (٤/١٤٠٩).

(٤) ينظر: كتاب الخراج لأبي يوسف ص ٢٠٤.



وقال المرغيناني: «ولا ينبغي أن يُباع السلاح من أهل الحرب، ولا يُجهَّز إليهم؛ لأن النبي ﷺ نهى عن بيع السلاح من أهل الحرب، وحمله إليهم^(١)، ولأن فيه تقويتهم على قتال المسلمين، فيمنع ذلك. وكذا الكُراع^(٢) لما بيَّنَّا، وكذا الحديد؛ لأنه أصل السلاح^(٣)، وكذا بعد المودعة؛ لأنها على شرف النُقْض، أو الانقضاء، فكانوا حرباً علينا^(٤)».

وقال السرخسي: «وإذا دخل التاجر إليهم ليأتي المسلمين بما ينتفعون به من ديارهم فإنه لا يجد بُدًّا من أن يحمل إليهم بعض ما يوجد في ديارنا، فلهذا رخصنا للمسلمين في ذلك، إلا الكُراع، والسَّبي، والسلاح، فإنه لا يُحمل إليهم شيء من ذلك - منقول عن: إبراهيم النخعي، وعطاء بن أبي رباح، وعمر بن عبد العزيز رضي الله تعالى عنهم، وهذا لأنهم يتقوون بالكرع والسلاح على قتال المسلمين،

(١) ذكره الزيلعي في نصب الراية (٣/ ٣٩١) وقال: غَرِيبٌ بِهَذَا اللَّفْظِ، وأخرجه البزار (٩/ ٦٣) ح (٣٥٨٩)، والطبراني في الكبير (١٨/ ١٣٦) ح (٢٨٦) عَنْ عُمَرَ بْنِ حُصَيْنٍ، بلفظ: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ السِّلَاحِ فِي الْفِتْنَةِ»، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٤/ ١٠٨) ح (٦٥٢٤)، وقال: «رواه الطبراني في الكبير، وفيه بحر بن كنيز، وهو متروك». وأخرجه ابن عدي في الكامل (٦/ ٢٦٦)، والبيهقي في السنن الكبرى (٥/ ٥٣٥) ح (١٠٧٨٠) من حديث عمران مرفوعاً، وصوب البيهقي وقفه، وكذلك ذكره البخاري تعليقاً، البخاري (٤/ ٣٧٨)، كتاب البيوع، باب بيع السلاح في الفتنة. وضعف الحافظ المرفوع، وصوب وقفه. ينظر: التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للحافظ ابن حجر (٣/ ٤٦). وضعفه الألباني في ضعيف الجامع (٦٠٥٩).

(٢) قيل لجماعة الخيل خاصة: كُراع. ينظر: العين (١/ ٢٠٠)، والنهاية (٤/ ١٦٥)، والمصباح المنير (٢/ ٥٣١).

(٣) قال ابن الهمام: «وذهب فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير إلى أنه لا يكره، حيث قال: وهذا في السلاح، وأما فيما لا يُقاتل به إلا بصنعة فلا بأس به». ينظر: فتح القدير (٥/ ٤٦١).

(٤) ينظر: الهداية في شرح بداية المبتدي، للمرغيناني (٢/ ٣٨٢).



وقد أمرنا بكسر شوكتهم، وقتل مقاتلتهم، لدفع فتنة محاربتهم كما قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٣]، فعرفنا أنه لا رخصة في تقويتهم على محاربة المسلمين»^(١).

وقال ابن نجيم الحنفي: «(ولم نبع سلاحاً منهم) لأن النبي ﷺ نهى عن بيع السلاح من أهل الحرب وحمله إليهم؛ ولأن فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك، وأراد من السلاح ما يكون سبباً لتقويتهم على الحرب، فدخل الكراع وهو الخيل، والحديد لأنه أصل السلاح»^(٢).

وقال ابن الهمام: «... ولا فرق في ذلك بين ما قبل المودعة وبين ما بعدها لأنها على شرف الانقضاء أو النقص»^(٣).
وعند المالكية:

سأل سحنون شيخه ابن القاسم عن رأي الإمام مالك حول ما نحن فيه؛ حيث جاء في المدونة: «قلت لابن القاسم: رأيت أهل الحرب، هل يُباعون شيئاً من الأشياء - كراعا، أو عروضاً، أو سلاحاً، أو سروجاً، أو نحاساً، أو غير ذلك في قول مالك؟

قال: قال مالك: أما كل ما هو قوة على أهل الإسلام مما يتقوون به في حروبهم من كراع، أو سلاح، أو خريثي^(٤)، أو شيء مما يُعلم أنه قوة في الحرب من نحاس أو

(١) ينظر: شرح السير الكبير (٤/ ١٤٠٩).

(٢) ينظر: البحر الرائق (٥/ ٨٦).

(٣) ينظر: شرح فتح القدير (٥/ ٤٦١)، والبنية شرح الهداية العناية، لبدر الدين العيني (٧/ ١٢٠).

(٤) الخريثي: أثاث البيت. أو أردأ المتاع، والغنائم. والمراد هنا ما ليست له قيمة كبيرة، ولكنه يفيد الأعداء في الحرب. ينظر: القاموس المحيط (١/ ١٧٢).



غيره، فإنهم لا يباعون ذلك»^(١).

وقال ابن عبد البر: «ويمنعون من شراء كل شيء فيه قوة لهم على المسلمين من السلاح والخيول والسروج والنفط والحديد الذي يعمل منه السلاح وكل ما كان عدة من عدد الحرب»^(٢).

وقال ابن جزي: «إذا قَدِمَ أهل الحرب إلى بلادنا جاز الشراء منهم، إلا أنه لا يباع منهم ما يستعينون به على الحرب، ويرهبون به المسلمين كالخيول والسلاح، والألوية، والحديد، والنحاس...»^(٣).

وقال المغربي المالكي: «وكذا يحرم بيع الحربيين آلة الحرب من سلاح أو كراع أو سروج أو غيرها، ممن يتقوون به في الحرب من نحاس وغيره»^(٤).

وعند الشافعية:

قال النووي: «وأما بيع السلاح لأهل الحرب فحرام بالإجماع، ولو باعهم إياه لم ينعقد البيع على المذهب الصحيح، وبه قطع جماهير الأصحاب.. واحتجوا للمذهب بأنهم يعدون السلاح لقتالنا، فالتسليم إليهم معصية، فيصير بائعاً ما يعجز عن تسليمه شرعاً، فلا ينعقد..

وأما بيع السلاح لأهل الذمة في دار الإسلام، ففيه طريقتان: أحدهما: وبه قطع إمام الحرمين والجمهور - صحته؛ لأنهم في أيدينا، كييعه المسلم... والثاني في صحته وجهان.. وأما بيع الحديد لأهل الحرب فاتفق الأصحاب على صحته؛ لأنه

(١) ينظر: المدونة للإمام مالك (٤/ ٢٧٠).

(٢) ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة، لابن عبد البر (١/ ٤٨١).

(٣) ينظر: قوانين الأحكام الشرعية لابن جُزَيّ ص ٣١٩.

(٤) ينظر: مواهب الجليل (٤/ ٢٥٣)، والتاج والإكليل (٤/ ٣٣٦).

لا يتعين لاستعماله في السلاح، وقد يستعملونه في آلات المهنة، كالمساحي، وغيرها...»^(١).

وقال الماوردي: «فَأَمَّا بَيْعُ السَّلَاحِ عَلَى أَهْلِ الْحَرْبِ فَحَرَامٌ؛ لِأَنَّهُ مِنْ تَقْوِيَةِ أَعْدَاءِ اللَّهِ عَلَى أَهْلِ دِينِ اللَّهِ»^(٢).

وقال الخطيب الشربيني: «(وَلَا) يَصِحُّ شِرَاءُ (الْحَرْبِيِّ سِلَاحًا) كَسَيْفٍ وَرُمْحٍ أَوْ غَيْرِهِ مِنْ عُدَّةِ الْحَرْبِ كَدِرْعٍ وَتُرْسٍ، لِأَنَّهُ يُسْتَعِينُ بِذَلِكَ عَلَى قِتَالِنَا بِخِلَافِ الذَّمِّ فِي دَارِنَا، فَإِنَّهُ فِي قَبْضَتِنَا...»^(٣).

وعند الحنابلة:

قال ابن قدامة: «الحكم في كل ما يقصد به الحرام كبيع السلاح لأهل الحرب، أو لقطاع الطرق، أو في الفتنة، وأشباه ذلك - فهذا حرام، والعقد باطل»^(٤).

وقال أيضًا: «يحرم البيع ويبطل العقد في كل ما يقصد به الحرام كبيع السلاح لأهل الحرب أو لقطاع الطريق أو في الفتنة»^(٥).

وقال ابن ضويان: «ولا [أي ولا يصح] بيع السلاح في الفتنة، ولأهل الحرب، أو

(١) ينظر: المجموع للنووي (٣٥٤/٩)، والأم للشافعي (٧٤/٣).

(٢) ينظر: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، للماوردي (٢٧٠/٥).

(٣) ينظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني (٢٣٣٨). ويفهم منه وجه إجازة بيع السلاح للذمي في ديار المسلمين، وهو أنهم في قبضة المسلمين، وخاضعون لسلطانهم، ومن هنا يفهم خطأ من يحتج بمثل هذا على جواز بيع السلاح لأهل الذمة مطلقًا؛ حيث يعممون به الدول الغربية ونحوها من الدول غير المسلمة، رغم أنها لا ينطبق عليها كلا الأمرين؛ فهي ليست أهل ذمة، وليست في قبضتنا وتحت سلطاننا!!

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة (٢٨٤/٤)، والشرح الكبير للمقدسي (٤١/٤).

(٥) ينظر: المغني (١٥٥/٤)، ودليل الطالب ص ١٠٧، وينظر أيضًا: الإنصاف (٣٢٧/٤)، المبدع (٤٣/٤)، المحرر في الفقه (٣١١/١)، مطالب أولي النهى (٥٢/٣)، الروض المربع (٤٩/٢).



قطاع الطريق] لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٣]، ولأنه عقد على عين معصية الله تعالى بها فلم يصح، كإجارة الأمة للزنى والزمر، ولأنه ﷺ نهى عن بيع السلاح في الفتنة. قاله أحمد^(١).

وعند الظاهرية:

قال ابن حزم: «مسألة: ولا يحل بيع شيء ممن يوقن أنه يعصي الله به... كبيع السلاح أو الخيل ممن يوقن أنه يعدو بها على المسلمين»^(٢).

وقد قرر ابن حزم أيضًا، تحريم الاتجار بحمل السلاح ونحوه إلى بلاد الكفار؛ حيث قال: «ولا يحل أن يحمل إليهم سلاح، ولا خيل، ولا شيء يتقوون به على المسلمين. وهو قول عمر بن عبد العزيز، وعطاء، وعمرو بن دينار، وغيرهم - ثم استدل على ذلك بعموم النصوص، فقال -: قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]، وقال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]. ففرض علينا إرهابهم، ومن أعانهم بما يحمل إليهم، فلم يرهبهم، بل أعانهم على الإثم والعدوان»^(٣).

ومع اتفاق الفقهاء على تحريم بيع السلاح لأهل الحرب؛ إلا أنهم اختلفوا في صحة هذا البيع إذا وقع:

فذهب الجمهور إلى عدم صحة هذا البيع، وقالوا: لا يصح بيع ما قصد به

(١) ينظر: منار السبيل في شرح الدليل، ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم (١/ ٣١٠)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط ٧-١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م. وحديث النهي عن بيع السلاح في الفتنة تقدم تخريجه ٨٩٧.

(٢) ينظر: المحلى (٧/ ٥٢٢).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٥/ ٤١٩).



الحرام، وأنه لو تم، لا ينعقد؛ لأنه عقد على عين معصية الله تعالى بها، فلم يصح^(١).
وأما بيع السلاح للكفار من غير أهل الحرب؛ من الذميين أو المعاهدين:
فأما الذميون: فقد دلت النصوص على جواز بيع السلاح لهم، ومن ذلك
حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين: «أن النبي ﷺ اشترى من يهودي طعامًا إلى
أجل، ورهنه درعه»^(٢).
قال الحافظ في فتح الباري: «وفيه جواز بيع السلاح، ورهنه، وإجارته، وغير
ذلك، من الكافر، ما لم يكن حربيًا»^(٣).
ونقل الحافظ عن ابن التين: «إنما يجوز بيعه، ورهنه عند من تكون له ذمة، أو
عهد، باتفاق»^(٤).

(١) ينظر: روضة الطالبين (٣/٣٩٨)، مغني المحتاج (٢/١٠)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام
الشافعي، للماوردي (٥/٢٧٠)، والإنصاف (٤/٣٢٧)، وكشاف القناع للبهوتي (٣/١٨١)،
والمبدع لابن مفلح الحنبلي (٤/٤٢)، المحرر في الفقه لعبد السلام بن أبي القاسم (١/٣١١)،
ودليل الطالب لمرعي بن يوسف الحنبلي ص ١٠٧، ومنازل السبيل (١/٢٩١).
وحكي عن بعض الفقهاء وجه شاذ أنه يصح مع أنه حرام؛ لأن النهي راجع للإضرار فيحرم،
ولا يفسد البيع إذ لا خلل في نفسه، ولا يفسخ إذ ليس فيه فساد في ثمن ولا مثمون وتجب عليه
التوبة لأنه أعان على إثم. ينظر: التاج والإكليل (٤/٣٣٦)، والوسيط لأبي حامد الغزالي
(٣/٦٩)، والمجموع شرح المذهب (٩/٣٣٥)، والإنصاف للمرداوي (٤/٣٢٧)، المحرر في
الفقه (١/٣١١).

والصحيح هو قول الجمهور لأنهم يعدون السلاح لقتالنا، فالتسليم إليهم معصية، فيصير بائعًا
ما يعجز عن تسليمه شرعًا، فلا ينعقد. ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛
شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص ٣٧٦.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الرهن، باب الرهن عند اليهود وغيرهم (٣/١٤٣) ح (٢٥١٣)،
ومسلم، كتاب البيوع، باب الرهن وجوازه في الحضر كالسفر (٣/١٢٢٦) ح (١٦٠٣).
(٣) ينظر: فتح الباري (٥/١٤١).
(٤) ينظر: المرجع السابق (٥/١٤٣).



وقد سبق ذكر كلام الشربيني بجواز بيع السلاح لهم، وذكر وجه إباحة ذلك؛ من كون الذمي خاضعاً لسلطان المسلمين، وتحت قبضتهم؛ حيث قال: «(وَلَا) يَصِحُّ شِرَاءُ (الْحَرْبِيِّ سِلَاحًا) كَسَيْفٍ وَرُمْحٍ، أَوْ غَيْرِهِ مِنْ عُدَّةِ الْحَرْبِ؛ كَدِرْعٍ وَتُرْسٍ، لِأَنَّهُ يَسْتَعِينُ بِذَلِكَ عَلَى قِتَالِنَا بِخِلَافِ الدِّمِيِّ فِي دَارِنَا، فَإِنَّهُ فِي قَبْضَتِنَا...»^(١).

وأما المعاهدون أو الموادعون: فقد وقع اختلاف بين الفقهاء في جواز بيع السلاح لهم، على قولين:

الأول: عدم جواز بيع السلاح لهم، سواء قبل المودعة أو بعدها. وهذا ظاهر قول جمهور الفقهاء؛ ونص عليه الحنفية. قالوا: ولا فرق في ذلك بين ما قبل المودعة وبين ما بعدها؛ لأنها على شرف الانقضاء أو النقص^(٢).

الثاني: جواز بيع السلاح للمعاهدين والموادعين من أهل الحرب. وهو قول بعض الشافعية، وهو قول الحافظ ابن حجر^(٣).

تحرير محل النزاع:

لا خلاف بين الفريقين على أنه لا يجوز بيع السلاح للموادعين، إذا علم أو غلب على الظن أنهم يستعينون به ويتقون به على المسلمين، في أي مكان؛ فهذا مما لا خلاف على منعه بين الجميع، وهو الوجه الذي من أجله منعوا بيع السلاح وكل ما يتقوى به لأهل الحرب كما سبق من كلامهم.

(١) ينظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني (٢/ ٣٣٨).
(٢) ينظر: الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٤/ ١٢٢)، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن النجيم (٥/ ٨٧)، وشرح فتح القدير (٥/ ٤٦١)، والبنية شرح الهداية العينية، لبدر الدين العيني (٧/ ١٢٠)، والمصادر المتقدمة في ذكر أقوالهم في إطلاق تحريم منع السلاح للحريين.
(٣) ينظر: فتح الباري (٥/ ١٤٣).



ومن ثمّ؛ فلا يصح الاحتجاج بهذا النصوص وتلك الأقوال - عند من يرى جواز بيع السلاح أو غير ذلك مما هو من عدة الحرب - لا يصح الاحتجاج به على جواز إمداد أي دولة من الدول غير الإسلامية بما تستعين به على حرب المسلمين في أي مكان - بدعوى أن هذه دول تجمعها مع الدول الإسلامية معاهدات واتفاقيات -.

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون بمنع بيع السلاح إلى الحربي مطلقاً؛ قبل المودعة وبعدها، بالمعقول؛ حيث قالوا:
إن المودعة والمهادنة مؤقتة بوقت محدد، كما أنها يمكن أن تفسخ وتنقض بين الطرفين قبل انقضاء مدتها؛ وإذا أجزنا بيع السلاح لهم؛ فإنهم يتقوون به على المسلمين وقد يجزئهم على نقض عهدهم، إذا وجدوا في أنفسهم القوة إلى ذلك؛ فإنهم لا عهد لهم ولا أيمان لهم.

وبالتالي فإنهم إنما يفارقون المحارب غير المعاهد، في عصمة دمائهم، لا في بقاء خطرهم متوقعاً^(١).

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون بجواز بيع السلاح إلى الحربي من أهل العهد والمودعة، بالسنة والمعقول.
أ- السنة:

- ما ثبت عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ لِكَعْبِ بْنِ

(١) ينظر: الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٤/ ١٢٢)، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن النجيم (٥/ ٨٧)، وشرح فتح القدير (٥/ ٤٦١)، والبنية شرح الهداية العناية، لبدر الدين العيني (٧/ ١٢٠).



الْأَشْرَفُ، فَإِنَّهُ قَدْ آذَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﷺ. فَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ: أَنَا، فَأَتَاهُ، فَقَالَ: أَرَدْنَا أَنْ تُسَلِّفَنَا، وَسَقَا أَوْ وَسَقَيْنِ^(١)، فَقَالَ: ارْهَنُونِي نِسَاءَكُمْ، قَالُوا: كَيْفَ نَرَهْنُكَ نِسَاءَنَا وَأَنْتَ أَجْمَلُ الْعَرَبِ؟ قَالَ: فَارْهَنُونِي أَبْنَاءَكُمْ، قَالُوا: كَيْفَ نَرَهْنُ أَبْنَاءَنَا، فَيَسْبُ أَحَدُهُمْ، فَيَقَالُ: رُهْنٌ يَوْسُقِ، أَوْ وَسَقَيْنِ؟ هَذَا عَارٌ عَلَيْنَا، وَلَكِنَّا نَرَهْنُكَ اللَّأَمَةَ - قَالَ سُفْيَانُ: يَعْنِي السَّلَاحَ - فَوَعَدَهُ أَنْ يَأْتِيَهُ، فَقَتَلُوهُ^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: دلت القصة على أنه كان معتادًا عندهم رهن السلاح عند أهل العهد، وإلا لما عرضوا عليه ذلك، وإلا كان ارتاب فيهم، وهذا يدل على جواز تقديم السلاح لأهل الحرب في المعاملات المشروعة إذا كانوا مرتبطين بمعاهدة سلمية مع المسلمين. قال الحافظ في فتح الباري: «لو لم يكن معتادًا عندهم رهن السلاح عند أهل العهد - لما عرضوا عليه - [أي: لما عرضوا السلاح على كعب بن الأشرف اليهودي]. إذ لو عرضوا عليه ما لم تجربه عادتهم لاستراب بهم، وفاتهم ما أرادوا من مكيدته. فلما كانوا بصدد المخادعة له، أو هموه بأنهم يفعلون ما يجوز لهم عندهم فعله...»^(٣).

(١) الْوَسْقُ، بِالْفَتْحِ: سِتُّونَ صَاعًا. أَي: مِنَ الطَّعَامِ. يَنْظُرُ: النِّهَايَةُ لِابْنِ الْأَثِيرِ (١٨٥/٥).

(٢) أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ، كِتَابُ الرِّهْنِ، بَابُ رَهْنِ السَّلَاحِ (١٤٢/٣) ح (٢٥١٠)، وَمُسْلِمٌ، كِتَابُ الْجِهَادِ وَالسَّيْرِ، بَابُ قَتْلِ كَعْبِ بْنِ الْأَشْرَفِ، طَاغُوتُ الْيَهُودِ (١٤٢٥/٣) ح (١٨٠١).

(٣) يَنْظُرُ: فَتَحَ الْبَارِيُّ (١٤٣/٥). أَي: إِنْ الْخِدَاعُ مِنْ (مُحَمَّدِ بْنِ مَسْلَمَةَ) وَصَحْبِهِ لِلْيَهُودِيِّ كَعْبِ بْنِ الْأَشْرَفِ، إِنَّمَا كَانَ فِي إِيْهَامِهِ أَنَّ الْمُسْلِمِينَ لَا يَزَالُونَ يَعْتَبِرُونَهُ مَعَاهِدًا، وَلِذَلِكَ يَجُوزُ رَهْنُ السَّلَاحِ عِنْدَهُ؛ بَيْنَمَا هُوَ فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ قَدْ صَارَ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ النَّاqِضِينَ لِلْعَهْدِ، بِإِيْذَانِهِ اللَّهُ وَلِرَسُولِهِ.. وَفِي هَذِهِ الْحَالِ، لَا يَجُوزُ تَقْدِيمُ السَّلَاحِ إِلَيْهِ بِبَيْعٍ وَلَا بِرَهْنٍ. بَلْ تَجُوزُ مَخَادَعَتُهُ، وَالْفَتْكَ بِهِ، وَهَذَا مَا أَخْفَوهُ عَنْهُ، حَتَّى يَتِمَّ خِدَاعُهُ، وَيَتِمَّ كُنُوتُهُ مِنْهُ. يَنْظُرُ: الْجِهَادُ وَالْقِتَالُ فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ. د. مُحَمَّدٌ خَيْرٌ هَيْكَل (١٦٤٥/٣).

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: بأنه ليس في الحديث ما يدل على جواز بيع السلاح حقيقة، وغاية ما فيه جواز بيع الآلات الدفاعية لأهل العهد، مما لا يتقوون به على المسلمين، أو يتمكنون به من إيصال الضرر إليهم.

قال ابن المنير: «إِنَّمَا تَرَجَّمَ لِرَهْنِ السَّلَاحِ بَعْدَ رَهْنِ الدَّرْعِ؛ لِأَنَّ الدَّرْعَ لَيْسَتْ بِسَلَاحٍ حَقِيقَةً، وَإِنَّمَا هِيَ آلَةٌ يُتَقَى بِهَا السَّلَاحُ»^(١).

الثاني: بأنه ليس في الحديث ما يدل على جواز رهن السلاح أو بيعه؛ لأن ذلك جرى على سبيل المخادعة لهم، وهو من المعارض المباحة في الحرب وغيره.

قال ابن بطال: «لَيْسَ فِي قَوْلِهِمْ: تَرَهَّنْتَ اللَّامَةُ دَلَالَةٌ عَلَى جَوَازِ رَهْنِ السَّلَاحِ، وَإِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ مِنْ مَعَارِضِ الْكَلَامِ الْمُبَاحَةِ فِي الْحَرْبِ وَغَيْرِهِ»^(٢).

وقال ابن التين: «لَيْسَ فِيهِ مَا يَوَبِّ لَه؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَقْصِدُوا إِلَّا الْحَدِيعَةَ...»^(٣).

وأجيب على هذه المناقشة: بأن الحديث دل على أن رهن السلاح عند أهل العهد كان معتاداً عندهم، وإلا لما عرضوا عليه؛ إذ لو عرضوا عليه ما لم تجر به عاداتهم لاستراب بهم ووقع الشك في نفسه تجاههم، وفاتهم ما أرادوا من مكيدته. قال الحافظ: «بأنه لو لم يكن معتاداً عندهم رهن السلاح عند أهل العهد لما عرضوا عليه؛ إذ لو عرضوا عليه ما لم تجر به عاداتهم لاستراب بهم وفاتهم ما أرادوا من مكيدته، فلما كانوا يصدد المخادعة له أو هموه بأنهم يفعلون ما يجوز لهم

(١) ينظر: فتح الباري (١٤٣/٥).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١٤٣/٥).

(٣) ينظر: المرجع السابق (١٤٣/٥).



عِنْدَهُمْ فَعَلُهُ، وَوَأَفَقَهُمْ عَلَى ذَلِكَ؛ لِمَا عَهْدَهُ مِنْ صِدْقِهِمْ، فَتَمَّتِ الْمَكِيدَةُ بِذَلِكَ. وَأَمَّا كَوْنُ عَهْدِهِ انْتَقَضَ فَهُوَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، لِكِنَّهُ مَا أَعْلَنَ ذَلِكَ وَلَا أَعْلَنُوا لَهُ بِهِ، وَإِنَّمَا وَقَعَتِ الْمَحَاوَرَةُ بَيْنَهُمْ، عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ ظَاهِرُ الْحَالِ»^(١)..

ب-المعقول:

وذلك أن المعاهد والمواضع من أهل الحرب كالذمي؛ في جواز بيع السلاح له؛ حيث إن كلاً منهما كافر معصوم الدم بمقتضى العهد مع المسلمين. ويمكن أن يناقش ذلك الاستدلال: بأن قياسه على الذمي قياس مع الفارق من وجهين:

الأول: أن عقد الذمة دائم، بخلاف عقد الهدنة أو المهادنة؛ فإنه مؤقت كما سبق؛ فيتقوى بما ابتاعه من المسلمين من أسلحة وغيره من آلة الحرب عليهم، بعد انقضاء العهد.

الثاني: أن الذمي يختلف عن أهل العهد من المحاربين؛ حيث إن الذمي في قبضتنا، وتحت سلطان المسلمين، بخلاف المعاهد.

الترجيح والاختيار:

من خلال عرض أدلة الفريقين وما ورد عليها من مناقشات وإجابات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو قول الجمهور، القائلين بمنع بيع الأسلحة وغيرها من آلة الحرب للمعاهدين من أهل الحرب، وذلك لقوة أدلتهم وسلامتها من الاعتراض، ولأنها جارية على أصل منع بيع السلاح للحربي، والمتفق عليه بين فقهاء المذاهب.

(١) ينظر: المرجع السابق (١٤٣/٥).

ويحسن هنا التنبيه إلى أمرين هامين يتعلقان بهذه المسألة ولهما صلة قوية بواقع المسلمين المعاصر :

الأمر الأول: أن هذا الخلاف يمكن تصوره بقوة عندما كان للمسلمين من القوة والعزة والإبداع والابتكار في أسلحة الحرب وغيرها، ما جعلهم يتفوقون على إمبراطوريات العالم وقتها؛ فكان المسلمون هم المتحكمين في هذه الصناعة المتقدمين فيها.

أما في هذه العصور؛ فإنهم أصبحوا عالة على غيرهم من الأمم، يستجدونها لتجود عليهم بما تراه من أسلحة لاتسمن ولا تغني من جوع، ولا تحقق لهم غلبة أو تفوقاً عند مواجهة عدوها الحقيقي.

غير أن هذا لا يمنع أن يبقى حكم المنع مستصحباً، فيما هو من شأنه أن يفيدهم في المجال الحربي؛ مثل المواد الاستراتيجية التي تستخدم بالدرجة الأولى في صناعة الأسلحة.

الأمر الثاني: أن القائلين بالجواز لم يغب عنهم واقع الأمة وقتها؛ حيث كانت أمة واحدة، لا يستطيع معاهدًا أو غيره أن يعتدي على جزء منها، دون أن يكون عدوانه هذا ناقضاً لعهد مع الأمة كلها، وكان يعتبر العلماء إعانة الكافرين على المسلمين كبيرة من الكبائر، تصل في بعض أحوالها إلى الردة عن الإسلام^(١).

(١) ينظر: نواقض الإيذان القولية والعملية ص ٣٨١، وشرح نواقض التوحيد ص ٩٢، والردة عن الإسلام، كمال الدين قاري ص ٢٠٥، والموالاة والمعادة في الشريعة الإسلامية، د. محاسن الجلعود (٢/ ٨٩٤)، والولاء والبراء في الإسلام، د. محمد سعيد القحطاني ص ٢٣٢-٢٣٥، ونواقض الإيذان القولية والعملية، د. عبد العزيز العبد اللطيف ص ٣٨٥، و ص ١٠١، ونواقض الإيذان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، د. محمد الوهيبي ص ١٦٦-١٦٨.



أما في واقعنا المعاصر، وبعد أن تمزقت الأمة أوصالاً؛ فأصبحت دولاً ودويلات؛ فلم يعد يمثل العدوان على بعضها إشكالاً لدى البعض الآخر؛ ومن ثمَّ فإنَّ القائلين بالجواز ينبغي لهم استحضار هذا الواقع الجديد، الذي يتيح للدول المحاربة للمسلمين في قطر ما أن تحظى بدعم دولة أخرى مسلمة، باعتبار ما يربطها معها من اتفاقيات ومعاهدات، يبيح أو يلزمها بتقديم جميع سبل الدعم لها من أسلحة وخلافه!!

رابعاً: حكم تأجير القواعد العسكرية في بلاد المسلمين للدول الكافرة:

من المعلوم -كما سبق- أن مسألة تأجير قواعد عسكرية في بلاد المسلمين لغير المسلمين، هي من المسائل الحادثة، التي لم يتعرض الفقهاء لحكمها بعينها، وإن كان لها تعلق ما بمسألة بيع السلاح لأهل الحرب، وما في معناه مما يستعان به في الحرب، لغير المسلمين

ولهذه المسألة تعلق لصيق بموضوع الأحلاف وبطبيعة الحلف، بما تتضمنه هذه القواعد من معنى النصر والإعانة؛ الذي هو من أخص وأظهر معاني الحلف ومقصوده. وقد ثار سؤال يتعلق بهذه المسألة، وهو: تحت أي صورة من صور الأحلاف تندرج هذه المسألة: أهي ألصق وأقرب للحلف الذي تكون فيه الراية الظاهرة للكافرين؛ باعتبار أن هذه القواعد العسكرية لا تخضع لسلطان الدول المسلمة التي تقام عليها، ولا تستطيع أن تفرض كلمتها على طبيعة عملها ومجال تدخلها في الحروب؟

أم هي أقرب للحلف الذي تكون فيه الراية الظاهرة للمسلمين؛ باعتبار أن هذه القواعد في بلاد المسلمين؛ ومن ثمَّ فإنَّ للدولة المسلمة أن تفرض كلمتها عليها وتحدد سياستها ومجال تدخلها في الحروب، وتمنع من استخدامها في

استهداف دول إسلامية، أو حروب ظالمة غير شرعية ولو ضد دول غير إسلامية؛ وإلا فإن لها الحق في إنهاء وجودها وفسخ اتفاقها معها؟

ومن ثم؛ فإن هذه المسألة تدور حول علاقتها بمفهوم الحلف وطبيعته ونوعه - على نحو ماسبق، وما يُقدّم لغير المسلمين في الدول الأخرى من مساعدات عسكرية، وما يمتُّ إليها من قواعد في البلاد الإسلامية، لتخزين السلاح فيها، ومطارات لاستخدامها في الحرب، أو في التدريبات العسكرية، وبيع للأسلحة، أو للمواد الاستراتيجية التي تُستخدم في الشؤون العسكرية...

فهل يجوز للمسلمين أن يقدموا هذه الأمور للدول غير الإسلامية في ظل المتغيرات والعلاقات الدولية في الواقع المعاصر؟
وقع اختلاف بين العلماء في هذه المسألة على قولين:
الأول: المنع مطلقاً.

وهذا مقتضى كلام الجمهور المتقدمين ومذهبهم، في مسألة التحالف مع الكفار؛ سواء المانعون مطلقاً^(١)، أو المانعون في حال كانت الراية الظاهرة للمشرّكين^(٢)؛ باعتبار هذه القواعد غير خاضعة لسلطان الدولة المسلمة -، وكذا

(١) وهذا قول مالك وأتباع مذهبه، ونص عليه الإمام أحمد، وهو ظاهر المذهب عند أصحابه، وقال به بعض الشافعية كابن المنذر، وبعض الحنفية كالطحاوي، والكاساني، وهو قول ابن حزم. ينظر: التمهيد لابن عبد البر (١٢/ ٣٥، ٣٦)، والمدونة (٢/ ٤٠)، وقوانين الأحكام الشرعية لابن جزي ص ١٢٧، وشرح الخرشي على مختصر خليل (٣/ ١١٤)، وأحكام أهل الملل للخلل ص ٢٣٣، ٢٣٤، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٤٤، ٥٥، وأحكام أهل الملل للخلل ص ٢٣٣، ٢٣٤، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٥٥، وينظر: ص ٤٤، ومختصر اختلاف العلماء للطحاوي، اختصار الجصاص (٣/ ٤٢٨)، وبدائع الصنائع (٩/ ٤٣٠٧)، والمحلى (٧/ ٣٣٣)، وينظر ص ٧٦٩-٧٧٠ من هذه الرسالة.

(٢) وهذا قول الأئمة الأربعة وقول جماهير المسلمين سلفاً وخلفاً. ينظر: المبسوط للسرخسي



مذهبهم في بيع السلاح للحربي أو إجارته له، وهو قول جمهور المعاصرين^(١).

الثاني: يجوز إذا تحققت المصلحة وامتنع الضرر.

وهذا مقتضى قول من أجاز التحالف مع الكفار؛ إما مطلقاً^(٢)؛ بغض النظر عن ظهور الـراية-أو جوازه إذا كانت الـراية الظاهرة للمسلمين بشروط^(٣)؛ باعتبار أن هذه القواعد خاضعة لسلطان المسلمين. وهذا قول بعض الباحثين المعاصرين^(٤).

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول، القائلون بتحريم التعاون أو

(١٠/٩٧، ٩٨)، وشرح السير الكبير (٤/١٥١٥ وما بعدها)، ومختصر اختلاف العلماء (٣/٤٥٤-٤٥٥)، والمدونة (٢/٣١)، والمتقى (٣/١٧٩)، وعيون المجالس، القاضي عبد الوهاب البغدادي (٢/٦٩٣)، والأم (٤/٢٤٢)، ومعرفة السنن والآثار (٧/٩٨، ٩٧)، والتمام لما صح في الروايتين والثلاث والأربع عن الإمام أبي يعلى (٢/٢٢١). وينظر ص ٨٤٨ من هذه الرسالة.

(١) نسب ذلك لهم الدكتور محمد خير هيكل. ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية (٣/١٦٥٣).
(٢) ذكره السرخسي في شرح السير الكبير، والبيهقي في معرفة الآثار، ولم ينسبها لأحد معين، ونسبه الدمشقي للشافعية وهو قول ابن حجر الهيتمي، ينظر: شرح السير الكبير (٤/١٤٢٣)، ومعرفة السنن والآثار (١٣/٣٤٠)، ورحمة الأمة في اختلاف الأئمة للدمشقي، والفتاوى الفقهية الكبرى (فتاوى ابن حجر الهيتمي) (٤/٢٢٢). وينظر ماتقدم ص ٨٤٨ من هذه الرسالة.

(٣) وسبق ذكر هذه الشروط عند من أجاز هذه الصورة ص ٧٧٠-٧٧١ من هذه الرسالة. وهذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه، وحكي عن مالك، وقال به بعض المالكية منهم ابن العربي، ونص عليه الشافعي، وهو المذهب عند أصحابه، ورواية عند الحنابلة، وهو قول الثوري والأوزاعي. ينظر: المبسوط للسرخسي (١٠/١٣٨)، وشرح السير الكبير للسرخسي (٤/١٤٢٢)، وفتح القدير لابن الهمام (٥/٥٠٢)، والبنية في شرح الهداية للعيني (٦/٥٧٩)، والبحر الرائق لابن نجيم (٥/٩٧)، والحرشي على مختصر خليل (٣/١١٤)، وقوانين الأحكام لابن جزي ص ١٢٧، وأحكام القرآن (١/٢٦٧، ٢٦٨)، والأم للشافعي (٤/٢٣٢-٢٧٦)، والمهذب للشيرازي (٥/٢٣٨)، وروضة الطالبين للنووي (٧/٤٤١)، والمحرم في الفقه (٢/١٧١)، والتمهيد لابن عبد البر (١٢/٣٥، ٣٦). وينظر ماتقدم في بيان هذا القول والقائلين به ص ٧٧١ من هذه الرسالة.

(٤) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/١٦٥١)، والباحث مع اختياره هذا التخريج في المسألة إلا أنه وافق الجمهور في المال؛ حيث قال بعد أن ساق مبرراته وتحولاته: الحكم هو: ما قاله جمهور الفقهاء.



تقديم أي نوع من أنواع الدعم؛ من قواعد عسكرية، أو إتاحة استخدام مطاراتها وموانئها، من قبل جيوش غير المسلمين - بالكتاب والسنة والمعقول.

أ- الكتاب:

١ قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ ﴾ [القصص: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِلْكَافِرِينَ ﴾ [القصص: ٨٦].

وجه الدلالة:

قالوا: نهى الله تعالى في هاتين الآيتين - وغيرهما كثير - عن إعانة الظالمين والكافرين، وأن يكون المسلم ظهيراً لهم بأي وجه، والظهير هو المعين والمساعد والناصر^(١).

والمظاهرة والمعاونة للكافرين تتحقق بترك نصره المؤمنين، وتتحقق أيضاً بمجرد تكثير سواد الظالمين والكافرين والانتظام في جملتهم، وتتحقق أيضاً بمداراتهم وعدم الإنكار عليهم، ناهيك عن تحقيقها الفعلي بإعانتهم ومظاهرتهم على ظلمهم وكفرهم^(٢).

(١) تظاهروا: تدابروا، وتعاونوا ضدّ، والتظاهر: التعاون. وظاهر فلان فلاناً: عاونه. والمظاهرة: المعاونة. وفي حديث علي عليه السلام أنه بارز يوم بدر، وظاهر؛ أي نصر وأعان. والظهير: المعين أو العون، الواحد والجمع في ذلك سواء. والظهير: المعين، وظاهرته، أي: عشيرته. لسان العرب، ابن منظور (٥٢٥/٤)، والقاموس المحيط، الفيروز آبادي ص ٥٥٧.

(٢) قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ ﴾ [القصص: ١٧] أي عوناً للكافرين.. وأراد بمظاهرة المجرمين: إما صحبة فرعون، وانتظامه في جملة وتكثير سواده؛ حيث كان يركب بركوبه؛ كالولد مع الوالد، وكان يسمى ابن فرعون، وإما بمظاهرة من أدت مظاهرتهم إلى الجرم والإثم؛ كمظاهرة الإسرائيليين المؤدية إلى القتل، الذي لم يحل له قتله، وقيل: أراد إني وإن أسأت في هذا القتل، الذي لم أؤمر به، فلا أتترك نصره المسلمين على المجرمين، فعلى هذا كان الإسرائيلي مؤمناً، ونصرة المؤمن واجبة في جميع الشرائع، وقيل في بعض الروايات: إن ذلك الإسرائيلي كان كافراً، وإنما قيل له: إنه من شيعته؛ لأنه كان إسرائيلياً، ولم يُرد الموافقة في



وكل صور المعاونة السابقة متحققة في الذين يعينون أو يساعدون الكفار؛ من خلال استخدام قواعدهم العسكرية، أو من خلال إمدادهم بالأسلحة وكل ما من شأنه أن يتقوا به على الحرب؛ حتى وإن لم تكن هذه الحرب ضد مسلمين -مادامت راية الكفار هي الظاهرة، وكلمتهم هي المهيمنة-؛ فكيف إذا كانت ضد مسلمين^(١)!!؟

٢ قوله ﷺ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

وجه الدلالة:

قالوا: نهى الحق سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن التعاون على الإثم والعدوان، ويندرج تحته بلا شك إعانة الكافرين والظالمين، وخصوصاً إعانتهم على المسلمين، وتمكينهم من استخدام أراضي المسلمين وقواعدهم في حروبهم التي لا تكون لإحقاق حق أو إبطال باطل، ولا تكون نصرة لله وإعلاء لكلمته^(٢).

ب- السنة:

حيث جاءت أحاديث كثيرة تدل على اشتراك كل من يعين على عمل محرم، بأي صورة من الإعانة، قلَّت أو صغرت^(٣) - في الإثم، ومن ذلك:

الدين، فعلى هذا ندم لأنه أعان كافراً على كافر، فقال: لا أكون بعدها ظهيراً للكافرين». تفسير القرطبي (٢٦٢/١٣)، وينظر أيضاً: تفسير الطبري (٤٧/٢٠)، وفتح القدير، للشوكاني (١٦٤/٤)، وزاد المسير (٢٠٩/٦).

(١) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص ٣٦٤-٣٦٥.

(٢) قال ابن جرير: «لا يعن بعضهم بعضاً على الإثم، يعني: على ترك ما أمركم الله بفعله، والعدوان: أي لا يعن بعضهم بعضاً على أن تتجاوزوا ما حد الله لكم في دينكم وفرض لكم في أنفسكم وفي غيركم» تفسير الطبري (٦٦/٦). وقال ابن كثير: «يأمر تعالى عباده المؤمنين بالمعاونة على فعل الخيرات، وهو البر، وترك المنكرات وهو التقوى، وينهاهم عن التناصر على الباطل والتعاون على المآثم والمحارم» تفسير ابن كثير (٧/٢).

(٣) ومن الأحاديث التي يحتجون بها على ذلك: ما روي عن أبي هريرة قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:



١- ما صح عن أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه في قصة صيده الحمار الوحشي وهو غير محرم، وكان ذلك عام عمرة الحديبية قال: «... فَرَأَيْتُ حِمَارَ وَحْشٍ فَرَكِبْتُ فَرَسِي، وَأَخَذْتُ الرُّمَحَ فَاسْتَعْتَهُمْ فَأَبَوْا أَنْ يُعِينُونِي، فَاخْتَلَسْتُ سَوْطًا مِنْ بَعْضِهِمْ، فَشَدَدْتُ عَلَى الْحِمَارِ فَأَصَبْتُهُ، فَأَكَلُوا مِنْهُ فَاشْفَقُوا، قَالَ: فَسُئِلَ عَنْ ذَلِكَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: «هَلْ أَشْرْتُمْ أَوْ أَعْتَمْتُمْ؟» قَالُوا: لَا، قَالَ: «فَكُلُوا» ^(١).

وفي رواية أنه ﷺ قال: «هَلْ مِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ أَوْ أَشَارَ إِلَيْهِ بِشَيْءٍ؟» قَالَ قَالُوا: لَا، قَالَ: «فَكُلُوا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا» ^(٢). وفي رواية أخرى قال ﷺ: «أَشْرْتُمْ أَوْ أَعْتَمْتُمْ أَوْ أَصَدْتُمْ؟» ^(٣).

«مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ مُسْلِمٍ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَكْتُوبٌ عَلَى جَبْهَتِهِ آيَسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ». أخرجه ابن ماجه، كتاب الديات، باب التغليظ في قتل مسلم ظلماً (٢/ ٨٧٤) ح (٢٦٢٠)، والبيهقي في الكبرى (٨/ ٤١) ح (١٥٨٦٥)، لكنه حديث ضعيف لا يثبت؛ فأعرضت عن ذكره لذلك. قال البوصيري: هَذَا إِسْنَادٌ ضَعِيفٌ؛ يَزِيدُ بْنُ أَبِي زِيَادٍ الدَّمَشْقِيُّ قَالَ فِيهِ الْبُخَارِيُّ وَأَبُو حَاتِمٍ: مُنْكَرُ الْحَدِيثِ. زَادَ أَبُو حَاتِمٍ: ذَاهِبَ الْحَدِيثِ ضَعِيفٌ، كَانَ حَدِيثُهُ مَوْضُوعٌ. وَقَالَ النَّسَائِيُّ: مَثْرُوكُ الْحَدِيثِ. وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ: ضَعِيفُ الْحَدِيثِ... وَهَذَا الْحَدِيثُ أوردَهُ أَبُو الْفَرَجِ ابْنُ الْجَوْزِيِّ فِي الْمَوْضُوعَاتِ. ينظر: مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، للبوصيري (٣/ ١٢٢)، وضعفه الحافظ في التلخيص الحبير (٤/ ٤٥)، والألباني في الضعيفة (٥٠٣).

(١) أخرجه النسائي في السنن الصغرى، كتاب مناسك الحج، باب إذا أشار المحرم إلى الصيد فقتله الحلال (٥/ ١٨٦) ح (٢٨٢٦)، وهو في الصحيحين بنحوه؛ أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب إذا رأى المحرمون صيداً فضحكوا، فقطن الحلال (٣/ ١٢) ح (١٨٢٤)، ومسلم، كتاب الحج، باب تحريم الصيد للمحرم (٢/ ٨٥١) ح (١١٩٦)، وصحح الألباني رواية النسائي في الإرواء (٨/ ١٠٢٨).

(٢) عند مسلم (٢/ ٨٥٣) ح (١١٩٦).

(٣) عند مسلم (٢/ ٨٥٤) ح (١١٩٦). وقوله: «أو أصدتم» روي بتشديد الصاد وتخفيفها. وروي: «صدتم». قال القاضي: رويناه بالتخفيف في «أصدتم» ومعناه: أمرتم بالصيد أو جعلتم من يصيد؟ وقيل: معناه: أثمرتم الصيد من موضعه؟ قال: وهو أولى من رواية: «صدتم» أو «أصدتم» بالتشديد؛ لأنه ﷺ قد علم أنهم لم يصيدوا، وإنما سألوه عما صاده غيرهم. ينظر: صحيح مسلم بشرح محمد فؤاد عبد الباقي (٢/ ٨٥٤).



وجه الدلالة:

قالوا: إذا كان مجرد الإشارة مشاركة في العمل، ويترتب عليها عدم جواز أكل المحرم الذي أعان أو أشار أو أمر بصيد البر، تمامًا كالذي قام بهذا العمل، فكيف بمن كان منه أي نوع من أنواع الإعانة والمساعدة، كالأمر بصيده أو الإشارة أو حتى الرضى بذلك^(١)!

وهكذا فهم الصحابة؛ حيث رفضوا جميعًا إعانة أبي قتادة رضي الله عنه في صيده بأي إعانة^(٢)، حتى إنهم رفضوا أن يجيبوه عندما سألهم عنه.

قال أبو قتادة: «رأيت الناس متشوقين لشيء فذهبت أنظر، فإذا هو حمار وحشي فقلت: ما هذا؟ فقالوا: لا ندرى. فقلت: هو حمار وحشي. فقالوا: هو ما رأيت»^(٣).
وورد أنهم نكسوا رؤوسهم؛ كراهية أن يحدوا أبصارهم فيفطن فيراه^(٤).

وعندما نسي السوط والرمح، فقال لهم: ناولوني السوط والرمح. فقالوا: لا والله لا نعينك عليه^(٥)، بل إنهم رفضوا أن يناولوه سوطه عندما سقط منه^(٦)، وفي بعض الروايات أنه رضي الله عنه اختلس من بعضهم سوطًا^(٧)؛ وذلك لأنه رأى في سوطه

(١) ينظر في ذلك: فتح الباري شرح صحيح البخاري (٤/٢٤، ٢٥)، وبدائع الصنائع (٢/٢٠٣، ٢٠٤)، والمبسوط (٤/٧)، والمهذب (١/٢١١)، وشرح العمدة (٣/١٨٤)، والمغني (٣/١٤٣)، وشرح منتهى الإرادات (١/٥٤٢).

(٢) ينظر: صحيح البخاري (٢/٦٤٧) ح (١٧٢٥).

(٣) ينظر: المرجع السابق (٥/٢٠٩١) ح (٥١٧٣).

(٤) ينظر: المرجع السابق (٩/٢٨٨) ح (٣٩٧٦).

(٥) ينظر: المرجع السابق (٢/٩٠٨) ح (٢٤٣١).

(٦) صحيح البخاري (٢/٦٤٨) (١٧٢٧).

(٧) النسائي في السنن الصغرى (٥/١٨٦) (٢٨٢٦).

تقصيراً فأخذ سوط غيره واحتاج إلى اختلاسه؛ لأنه لو طلبه منه اختياراً لامتنع. وقال النووي: «ويحرم عليه أن يعين على قتله بدلالة أو إعاره آلة؛ لأن ما حرم قتله، حرمت الإعانة على قتله، كالآدمي»^(١).

وقال شيخ الإسلام: «وكما يحرم قتل الصيد، تحرم الإعانة عليه بدلالة أو إشارة أو إعاره آلة لصيده أو لذبحه، وإذا أعان على قتله بدلالة أو إشارة أو إعاره آلة ونحو ذلك، فهو كما لو شرك في قتله... فقد امتنع القوم من دلالتهم بكلام أو إشارة ومن مناولته سوطه أو رمحه، وسموا ذلك إعانة، وقالوا: لا نعينك عليه بشيء إنا محرمون... والنبي ﷺ قال: «منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها؟» فجعل ذلك بمثابة الإعانة على القتل»^(٢).

مما سبق يتبين أنه إذا حرم الفعل، فإنه يحرم الإعانة عليه بفعل أو بقول أو بإشارة أو بموافقة، ويستوي في ذلك أن تكون الإعانة لا يمكن أن يتم الفعل المحرم إلا بها، أو من الممكن أن يتم بدونها، وعلى ذلك فإنه إذا حرم القتال لكونها عدواناً وظلماً ضد الكافرين، أو كان ضد المسلمين، فإنه يحرم أيضاً أي عمل له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالقتال، فما بالك بتلك القواعد العسكرية التي تنطلق منها الصواريخ والطائرات، والإمدادات والمؤن^(٣)؟!

٢- ما صح عن عبد الله بن عمر عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: «لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ، وَشَارِبَهَا، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَمُبْتَاعَهَا، وَعَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَحَامِلَهَا،

(١) ينظر: المذهب (١/٢١١).

(٢) ينظر: شرح العمدة (٣/١٨٤)، والمغني (٣/١٤٣)، شرح منتهى الإرادات (١/٥٤٢).

(٣) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسلمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص ٣٧٣-٣٧٤.



وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ»^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: إذا كان شارب الخمر آثمًا، وكذلك كل من أعان أو ساعد على شرب الخمر، سواء كان ساقياها أو بائعها أو مشتريها أو عاصرها أو من يطلب عصرها، سواء كان لنفسه أو لغيره، أو حاملها أو من يطلب أن يحملها أحد إليه؛ فإن الذي قاتل المسلمين آثمًا، وكذلك كل من أعان أو ساعد على ذلك، بأي صورة كانت من بيع سلاح لهم أو السماح لهم باستخدام أراضي المسلمين وقواعدهم العسكرية لحرب المسلمين^(٢).

قال الشوكاني: «وقد استدلل المصنف رحمه الله بالحديث السابق على تحريم بيع العصير ممن يتخذه خمراً، وتحريم كل بيع أعان على معصية قياساً على ذلك»^(٣).
فالأحاديث السابقة تدل على تحريم كل بيع أو عمل أعان على معصية، ولو كان هذا العمل في أصله مباحاً؛ لأنه أعان على الإثم والعدوان، ولو تم عقد هذا البيع أو العمل بشروطه وأركانه الصحيحة، فهو عقد باطل؛ لوجود المانع من صحة هذا العقد؛ لأنه لو كان في نفسه مباحاً، فهو يؤدي إلى معصية الله.

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٨٨/٩) ح (٥٣٩٠)، وأبو داود، كتاب الأشربة، باب العنب يعصر للخمر (٣٢٦/٣) ح (٣٦٧٤)، وابن ماجه، كتاب الأشربة، باب لعنت الخمر على عشرة أوجه (١١٢١/٢) ح (٣٣٨٠)، وابن حبان (١٧٨/١٢) ح (٥٣٥٦)، والحاكم في المستدرک (٣٧/٢) ح (٢٢٣٥). وصححه الألباني في الإرواء (٥٠/٨) ح (٣٢٨٥)، وحسنه الأرناؤوط في تحريجه على المسند (٢٨٨/٩).

(٢) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص ٣٧٤.

(٣) صاحب منتقى الأخبار.

(٤) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (٥١/١٠-٥٢).

ج- المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: قالوا: إن كل ما قيل عن الأحلاف مع الكفار، يقال عن تأجير القواعد العسكرية، أو منحها، لهم؛ بل هذا أقبح وأنكر؛ لأنه يمكنهم، فوق ذلك، وبعد ذلك، من السيطرة على أرض إسلامية، ورفع راية الكفر خفاقة عليها.

الثاني: أن مقتضى قياس العكس^(١) في الأحاديث التي تجعل المساهم في تجهيز الغزاة والمجاهدين؛ بمنزلة من غزا وجاهد بنفسه - فمقتضى ذلك هو منع تمكين الكفار من استعمال هذه القواعد سواء عن طريق التأجير أو غير ذلك.

ومن ذلك: ما ثبت من حديث زيد بن خالد^(٢): أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ جَهَّزَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَقَدْ غَزَا، وَمَنْ خَلَفَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِخَيْرٍ فَقَدْ غَزَا»^(٣).

ففي هذا الحديث الشريف دلالة واضحة على أن من يجهز غازيًا ويهيئ له ما يحتاجه من أدوات القتال والمؤن وغير ذلك من أسباب الغزو، يعتبر مشاركًا للغازي في غزوه وقتاله؛ لأنه لا يتم للغازي غزوه بدون هذه الأسباب، فكأن قيام بهذه الأمور جعل القاعد مشاركا للغازي وسببا في غزوه^(٣).

(١) وهُوَ إِبْتِاثُ نَقِيضِ حُكْمِ الشَّيْءِ فِي غَيْرِهِ لافْتِرَاقِهِمَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ، أَوْ هُوَ: الِاسْتِدْلَالُ بِنَقِيضِ الْعِلَّةِ عَلَى الْحُكْمِ، أَوْ بِمَعْنَى آخَرٍ: هُوَ إِبْتِاثُ نَقِيضِ حُكْمِ الْأَصْلِ فِي الْفَرْعِ ضِدَّ عِلَّتِهِ فِيهِ. يَنْظُرُ: إِعْلَامُ الْمَوْقِعِينَ لِابْنِ الْقَيْمِ (١/١٩٩)، وَالتَّحْيِيرُ شَرْحُ التَّحْيِيرِ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ، عِلَاءُ الدِّينِ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ سُلَيْمَانَ الْمُرْدَاوِيُّ (٧/٣١٢٧)، وَالْمُعْتَمَدُ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ، مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الطَّيِّبُ أَبُو الْحَسَنِ الْبَصْرِيُّ الْمَعْتَزَلِيُّ (٢/٤٤٣)، تَحْقِيقُ: خَلِيلُ الْمَيْسِ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ - بَيْرُوت، ط ١ - ١٤٠٣ هـ.

(٢) أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ، كِتَابُ الْجِهَادِ وَالسَّيْرِ، بَابُ فَضْلِ مَنْ جَهَّزَ غَازِيًا أَوْ خَلَفَهُ بِخَيْرٍ (٤/٢٧) ح (٢٨٤٣)، وَمُسْلِمٌ، كِتَابُ الْإِمَارَةِ، بَابُ فَضْلِ إِعَانَةِ الْغَازِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِمَرْكُوبٍ وَغَيْرِهِ... (٣/١٥٠٦) ح (١٨٩٥).

(٣) قَالَ السَّرْحَسِيُّ: «وَإِذَا أَرَادَ قَوْمٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَغْزُوا أَرْضَ الْحَرْبِ، وَلَمْ تَكُنْ لَهُمْ قُوَّةٌ وَلَا مَالٌ... فَلَا بَأْسَ بِالتَّعَاوُنِ بَيْنَهُمَا وَالتَّنَاصُرِ؛ لِيَكُونَ الْقَاعِدُ مُجَاهِدًا بِمَالِهِ، وَالْخَارِجُ بِنَفْسِهِ». الْمُبْسُوطُ



وكذلك، من يعين الكفار الذين يقاتلون المسلمين ويهيئ لهم أسباب القتال المختلفة، وما يحتاجون إليه مما لا بد لهم منه، من عتاد أو أسلحة أو تهيئة المطارات والموانئ وإتاحة القواعد العسكرية لهم بأي وجه - يكون قد شارك في هذا العدوان وذلك الاعتداء، كمن استخدمها وقاتل بها المسلمين، أو غيرهم ظلماً وعدواناً - بنفسه^(١).

الثالث: أنه على فرض القول بجواز ذلك - لمن أجازها باعتبار التحاقها ببعض صور الأحلاف بشروط، أو ببعض الصور التي يجوز فيها بيع السلاح للحريين - على الفرض القول بذلك؛ فإن الجميع متفقون على عدم جواز ذلك إذا كان ضد المسلمين أو المعاهدين.

بينما الواقع الذي يحتج به هؤلاء، من كون تلك الدول التي تقدم لها هذه التسهيلات هي دولاً معاهدة تربطها بينها اتفاقات - نجد أن هذه الدول تستخدم تلك التسهيلات إما ضد مسلمين، وإما ضد دول هي بمثابة دول معاهدة أيضاً غير محاربة - إذا اعتبرنا نفس المقياس والضوابط الذي منح الدول التي تمنحها حق استعمال قواعد المسلمين العسكرية - فبقي أنه لا يوجد حالة يباح استعمال تلك القواعد فيها؛ لكونها موجهة إما لمسلمين وإما لمعاهدين، وكلاهما غير جائز باتفاق.

للسرخسي (٧٥ / ١٠). وقال شيخ الإسلام: «فمن كان له مال وهو عاجز ببدنه، فليغز بهاله، ففي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «من جهز غازياً فقد غزا»... مجموع الفتاوى (٤٢١ / ٢٨). وقال أيضاً: «... فالذي يعطي المجاهد يكون مجاهداً بهاله، والمجاهد يجاهد بنفسه، وأجر كل واحد منهما على الله لا ينقص أحدهما من الأجر شيئاً». مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية (٢٧٢ / ١)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار ابن القيم - الدمام، ط ٢ - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

(١) ينظر: التعاون والاشتراك في جيوش غير المسلمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس ص ٣٧٠ - ٣٧١.

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون بجواز تأجير القواعد العسكرية للكفار، إذا اقتضت مصلحة المسلمين ذلك، ولم ينشأ عن ذلك ضرر معتبر، بالمعقول؛ من وجهين:

الوجه الأول: «ما دام ليس هناك نص خاص ثابت في تحريم التعامل مع أهل البلاد الأخرى، بأي عقدٍ من العقود الشرعية، فيما يتناول المواد أو الخدمات أو المساعدات المشروعة - فإن الذي يحكم المسألة في هذه الحال - كما سلف بيانه - هو قاعدة الضرر.

فكل ما أدى إلى الضرر فهو حرام. وكل ما لا يؤدي إلى الضرر فلا حرج فيه، وهذا أيضًا هو مؤدى الكلام الذي ذكره الفقهاء؛ إذ جعلوا مناط التحريم في بيع الكفار الحربين للسلاح، وما إليه، هو كون ذلك مما يؤدي إلى تقوية العدو على المسلمين، أي - بتعبير آخر -: هو كون ذلك مما يؤدي إلى إلحاق الضرر بالمسلمين.

وعليه، فإنه إذا انتفى الضرر في بعض حالات التعامل مع الكفار - في هذه المسألة - جاز تقديم السلاح وغيره إليهم»^(١).

قالوا: ومما يؤكد ذلك ما جاء من كلام الفقهاء الذين قالوا بمنع بيع الأسلحة للحربين؛ حيث أجازوا ذلك في بعض الأحوال، ومن ذلك:

ما جاء في شرح السير الكبير بصدد ما لو طلب أهل الحرب من إمام المسلمين أن يقدم إليهم السلاح؛ لكي يطلقوا ما عندهم من الأسرى للمسلمين - قال ما نصه: «لو طلبوا من إمام المسلمين أن يفاديهم - أي الأسرى المسلمين في البلاد المحاربة - بأعدادهم من المشركين، أو بالكراع، أو بالسلاح، جاز له أن يفعل

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٥١-١٦٥٢).



لتخلصهم به من الأسر. وإن كانوا يتقون بما يأخذون على المسلمين»^(١).

فأجاز هذه الصفقة لكون المصلحة فيها أرجح مما فيها من المصرة.

ومن ذلك مما يتعلق بجواز التعاقد مع أهل الحرب لاستخراج الثروات والمعادن من باطن الأرض في البلاد الإسلامية - أي مما يشمل ما يسمى بالمواد الاستراتيجية - جاء في السير الكبير - أيضًا - ما نصه:

«لو أن الحربي المستأمن استأذن من الإمام في طلب الكنوز والمعادن، فأذن له الإمام على أن للمسلمين مما يصيب النصف وله النصف، فعمل على هذا، فأصاب ركازاً^(٢)، أو معدناً، فإن الإمام يأخذ نصف ما أصاب، والحربي نصفه»^(٣).

وحول تعاقد أهل الحرب مع المسلمين على استخدام البلاد الإسلامية ممراً عبره قواتهم العسكرية؛ لكي تصل منه إلى أعدائهم من الكفار الآخرين، غير المعاهدين، من أجل شن الحرب عليهم - حول مثل هذا التعاقد جاء في السير الكبير - أيضًا - ما نصه:

«لو أن قومًا من أهل الحرب دخلوا دار الإسلام بأمان، على أن يجتازوا من دار الإسلام إلى دار حرب أخرى، لم يكونوا يظفرون بقتالهم إلا بالمر من دار الإسلام، لو كانوا يظفرون به، فأحبوا أن يكون ذلك من دار الإسلام، ليكون أربح للعدو! فأذن لهم الإمام على أن للمسلمين النصف مما أصابوا، ولهم

(١) ينظر: شرح السير الكبير (٤/١٥١٨).

(٢) الركاز عند أهل الحجاز: كنوز الجاهلية المدفونة في الأرض. وعند أهل العراق: المعادن، والقولان تحتلها اللغة؛ لأن كلا منهما مركوز في الأرض أي: ثابت. والركيزة، والركزة: القطعة من جواهر الأرض المركوزة فيها. وجمع الركزة: ركاز. ينظر: النهاية لابن الأثير (٢/٢٥٨).

(٣) ينظر: شرح السير الكبير (٥/٢١٦٩).

النصف، فأصابوا غنائم - فإن الإمام يأخذ النصف، وما بقي فهو لهم^(١).

ويمكن أن يناقش ذلك الاستدلال على النحو التالي:

بأنه على فرض عدم وجود نصّ يتناول هذه المسألة بعينها، إلا أن ما جاء من النصوص العامة، من الآيات والأحاديث في تحريم الركون للظالمين وإعانتهم على عدوانهم وظلمه، وتأكد ذلك إذا كان المعتدى عليه من المسلمين - فكل ذلك يكفي للحكم على هذه الصورة في ضوء مبادئ الإسلام العامة.

وأما تعليق المنع على تحقق وقوع الضرر وانتفاء المصلحة؛ فإن الواقع يثبت لحوق أشد الضرر على الأمة الإسلامية؛ نتيجة لتقديم هذه التسهيلات للدول الكبرى - كما هو الواقع في العلاقات الدولية اليوم - حيث ترتبت عليها مخاطر بالغة، وتعرض معها وجود المسلمين لأفدح المصائب والأضرار^(٢) - كما حدث في العراق وأفغانستان - ومن هنا، يكون التعاقد مع تلك الدول بشأن توفير تلك الأمور المعنية، إليها - حراماً بحكم الشرع.

وأما ما نقلوه من كلام الفقهاء في بعض الصور التي تربط الأمر بالمصلحة؛ فتبقى هي مصلحة في إطارها ووقتها وحالتها، وفي ظل واقع المسلمين وقتها. كما تبقى هي حالات استثنائية ترجع إلى حالة الإكراه أو الاضطرار، أو إلى بعض الممارسات الفردية، التي يكون الحربي المستأمن فيها فرداً أو مجموعة أفراد خاضعين لسلطان الدولة الإسلامية، متى رأت أن في التعامل معه مفسدة أو مضرة تلحق بها، تستطيع أن تنهي هذه المعاملة معه، وأين هذه من حالة تسليط

(١) ينظر: شرح السير الكبير (٥/٢١٧١).

(٢) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/١٦٤٧).



دولة عظمى على قاعدة عسكرية في ديار المسلمين، لا تملك معها الدولة المسلمة خيارًا إذا رأت الضرر المتحقق وقد حلَّ بها؟!!

وأما مسألة التعاقد على استخدام بلاد المسلمين ممراً تعبره قواتهم العسكرية ليصلوا إلى أعدائهم من الكفار غير المعاهدين؛ فعلى فرض اعتباره أصلاً يقاس عليه في مسألة استخدام المطارات والموانئ والممرات والأجواء - على فرض ذلك؛ فإن ذلك مشروط بأمرين:

الأول: تحقق الاستفادة المادية أو المعنوية للمسلمين نتيجة ذلك.

فأين هذا مما تتحملة دول المسلمين من أعباء مادية ضخمة نتيجة لذلك، وأين نصيبها من غنائم تلك الحروب على فرض مشروعيتها؟!!

الثاني: ألا تستخدم هذه الممرات لتسهيل الحرب ضد معاهدين، ناهيك عن استخدامها ضد مسلمين.

بينما في الواقع نجد أن هذه الدول تستخدم تلك التسهيلات وهذه القواعد إما ضد مسلمين، وإما ضد دول هي بمثابة دول معاهدة أيضاً غير محاربة - إذا اعتبرنا نفس المقياس والضوابط الذي منح الدول التي تمنحها حق استعمال قواعد المسلمين العسكرية -!!

فبقي أنه لا يوجد حالة يباح استعمال تلك القواعد فيها؛ لكونها موجهة إما لمسلمين، وإما لمعاهدين، وكلاهما غير جائز باتفاق.

الوجه الثاني: أن الأصل العام هو مشروعية البيع، والإجارة، وتقديم المساعدات إلى الآخرين، ولو كانوا غير مسلمين.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن كل ما من شأنه أن ينتج عنه الضرر،

من التصرفات أو من الأشياء - فإنه يكون محظوراً شرعياً، ولو كانت تلك التصرفات والأشياء من المباحات في الأصل.

وكون الأصل العام هو مشروعية البيع، والإجارة، وتقديم المساعدات إلى الآخرين، ولو كانوا غير مسلمين، وأن ذلك يشمل كل ما تتناوله هذه العقود والتصرفات والمساعدات من الخدمات، ومن ذلك تأجير هذه القواعد العسكرية - إلا أنه حين يكون هناك أي عقد من العقود مع الكفار، أو أي مادة من المواد يطلبون شراءها، أو أية خدمة، أو مساعدة تُقدم إليهم - حين يكون أي من هذه الأمور يؤدي إلى ضرر يلحق بالمسلمين، فإنه يكون محظوراً بحكم قاعدة الضرر. وهو ما أثبتته الواقع في هذه الحالات؛ فيكون التعاقد مع تلك الدول على شيء من ذلك حراماً بحكم الشرع^(١).

الترجيح والاختيار:

من خلال عرض أدلة الفريقين وما ورد عليها من مناقشات وإجابات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو قول الجمهور القائلين بمنع تأجير القواعد العسكرية في بلاد المسلمين وما في معناها للكفار؛ أيًا كان انتماءهم وتوصيفهم؛ معاهدين، أو غير معاهدين من باب أولى، وذلك لقوة أدلتهم وسلامتها من الاعتراض، والله أعلم.

وأما قول بعض الباحثين المعاصرين: «ما دام ليس هناك نص خاص ثابت في تحريم التعامل مع أهل البلاد الأخرى، بأي عقد من العقود الشرعية، فيما يتناول المواد أو الخدمات أو المساعدات المشروعة - فإن الذي يحكم المسألة في هذه الحال - كما سلف بيانه - هو قاعدة الضرر.

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (١٦٤٧/٣).



فكل ما أدى إلى الضرر فهو حرام، وكل ما لا يؤدي إلى الضرر فلا حرج فيه، وهذا أيضًا هو مؤدى الكلام الذي ذكره الفقهاء آنفًا؛ إذ جعلوا مناط التحريم في بيع الكفار الحربيين للسلاح، وما إليه، هو كون ذلك مما يؤدي إلى تقوية العدو على المسلمين، أي - بتعبير آخر - : هو كون ذلك مما يؤدي إلى إلحاق الضرر بالمسلمين.

وعليه، فإنه إذا انتفى الضرر في بعض حالات التعامل مع الكفار - في هذه المسألة - جاز تقديم السلاح وغيره إليهم^(١).

فهذا القول مع وجاهته - من الناحية النظرية - إلا أنه يغفل واقع الأمة العملي، ولعل ذلك هو ما جعل الباحث يرجع عن هذا القول الذي قرره، حيث قال بعد ذلك:

«هذا، ويجدر التنبيه هنا إلى أنه يجب على أصحاب السلطة في البلاد الإسلامية وهم بصدد تقديرهم - هل هناك ضرر في التعامل مع هذه الدولة أو تلك، حول المسائل المطروحة في هذا البحث، أن لا يتسرعوا في الحكم بانتفاء الضرر في أي تعامل من هذا القبيل؛ لمجرد أنهم لا يحسون بوجود ذلك الضرر من وراء ذلك التعامل في الزمن الراهن، أو في الزمن القريب..

بل عليهم أن يكونوا متمتعين بحساسية مرهفة في هذا الموضوع، كما عليهم أن يتمتعوا ببعد النظر، واتساع الرؤية، حتى لا يتورطوا في أية عقود، أو اتفاقاتٍ تجر على المسلمين الكوارث والويلات.

هذا، وإن مما يعصم أصحاب السلطة من سوء التقدير في هذه الأمور، هو وجود تقوى الله في نفوسهم، والإخلاص لأمتهم. كما أن الرأي العام الواعي والجريء هو من جملة ما يلزم أصحاب السلطة الرُّشد في اتخاذ القرارات في كل

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٥١-١٦٥٢).

الشؤون السياسية، ومنها ما نحن الآن بصدده»^(١).

ثم قال: «ولعل جمهور الفقهاء، كانوا على غير ثقة من توافر هذه الضمانات المشار إليها، لا عند أصحاب السلطة، ولا عند الرأي العام بين المسلمين.. ومن أجل هذا، أصدروا الحكم بتحريم بيع السلاح وما إليه لأهل الحرب، بدون تفصيل! وبطبيعة الحال، حين يُفلت الزمام من يد الأمة، ويغلب الهوى على من يمسكون بمقاليد الأمور، ويُخشى التهور في عقد الصفقات المشبوهة مع الكفار - يكون الحكم هو: ما قاله جمهور الفقهاء»^(٢).

ومما يترتب على ذلك من الآثار في الواقع المعاصر: هو عدم مشروعية تمكين الدول غير الإسلامية من إنشاء القواعد العسكرية داخل بلاد المسلمين، أو تأجيرها، أو استغلالها بأي صورة من الصور، وتحت أي مسمى.

(١) ينظر: الجهاد والقتال في الشريعة الإسلامية، د. محمد خير هيكل (٣/ ١٦٥٣).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٣/ ١٦٥١-١٦٥٢).



الباب الثالث
موقف الفقه الإسلامي من
إقامة الأحلاف السياسية المعاصرة





تَهْنِئَةٌ

سبق بيان أن الأحلاف ظاهرة ترجع إلى عصور قديمة من التاريخ، وقد شهد العالم على مر العصور وكر الدهور صورًا مختلفة من هذه الأحلاف والمواثيق^(١)، وبينما أن السبب في قدم هذه الظاهرة إنما يرجع إلى طبيعة العلاقات الدولية ذاتها؛ تلك العلاقات التي يمثل العداء جوهرها، والخوف منطلقها، والقوة أدواتها.

وهو الأمر الذي يصح معه القول بأن اللجوء إلى سياسة التحالف يعد في كثير من الأحيان من الضرورات الحتمية التي تقتضيها طبيعة البيئة الدولية القائمة على تعدد القوى وتعدد السادات.

وقد تعددت صور هذه الأحلاف وأشكالها وأهدافها أيضًا، وذكرنا بعض هذه الأحلاف قديمًا وحديثًا، وإن كان الغالب في الأحلاف القديمة الشق العسكري؛ إلا أن منها أيضًا ما جمع بين الشقين العسكري والسياسي؛ كما في وثيقة المدينة بين المسلمين واليهود- كما تقدم-، وكما في الحلف المقدس أو التحالف المقدس في ٢٩ سبتمبر عام ١٨١٥م بين كل من روسيا والنمسا وبروسيا، والذي انضم إليه معظم الملوك الآخرين في أوروبا؛ ملوك فرنسا، وهولندا وسكسونيا ورتنبرج وحكومة الاتحاد السويسري^(٢).

حيث أعلن أعضاء هذا التحالف المقدس في ديباجته، اتفاقهم على أن يتخذوا

(١) ينظر: المنظمات الدولية، د. مفيد محمود شهاب ص ٥١٦، دار النهضة العربية- ط ٤- ١٩٧٨م.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ٧٤، أصول العلاقات السياسية الدولية، د. أحمد

الغمري ص ٢٠٦، المنظمات الدولية، د. مفيد شهاب ص ٥٤.

من مبادئ العدالة والرحمة والسلام، أساسًا ومنهajaً في علاقاتهم، وأن يعملوا على قيادة رعاياهم وجيوشهم على هذا الأساس لحماية الدين المسيحي والسلام والعدالة والرحمة وعلى أساس ديني.

وأن كل الدول المسيحية التي تعتنق بصفة رسمية المبادئ المقدسة، التي يقوم عليها هذا الحلف، تُستقبل على قدم المساواة بالحماس والصدقة داخل هذا التكتل^(١).

وقد تبنّى هذا الحلف مبدأ الشرعية كسبب عادل يبرر التدخل الجماعي^(٢). كما ألزمت نصوص هذه المحالفة الدول الموقعة عليها أن تحافظ بالقوة المسلحة على الأوضاع الإقليمية والسياسية^(٣). والتشاور فيما بينها للحفاظ على السلام الأوروبي^(٤).

وكذلك شهد التاريخ الحديث بداية من أوائل القرن العشرين - والذي يعتبر بحق عصر التنظيم الدولي - شهد قيام مجموعة كبيرة من الأحلاف والتكتلات العسكرية والسياسية؛ وبينما كان يُتَظَر أن يترتب على نشأة هذا التنظيم الدولي اختفاء الأحلاف والتكتلات العسكرية والسياسية كلية - خاصة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية - إلا أن العكس هو الذي حدث تمامًا، حتى إن فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية أطلق عليها فترة جنون الأحلاف^(٥).

وتعددت هذه الأحلاف المعاصرة بتعدد أطرافها؛ فتارة تكون بين غير مسلمين:

(١) ينظر: أصول العلاقات السياسية الدولية، د. أحمد الغمري ص ٢٠٦. وينظر ما تقدم ص ١٣١ من هذه الرسالة.

(٢) ينظر: قانون السلام، د. محمد طلعت الغنيمي ص ٤٦٣.

(٣) ينظر: محاضرات في المنظمات الدولية، د. نبيل حلمي ص ٣٤.

(٤) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ١٧٧ الهامش.

(٥) ينظر: النظرية العامة للتنظيم الدولي على ضوء أهم أحكام ميثاق الأمم المتحدة، د. عبد العزيز محمد سرحان ص ٣٧، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٢٧.



كما في حلف الريبو أو معاهدة المساعدة المتبادلة بين الدول الأمريكية (١٩٤٧م)^(١).
وكما في حلف جنوب شرق آسيا - الساتو - سبتمبر ١٩٥٤م، ويطلق عليه
أيضاً حلف مانيللا، نسبة إلى العاصمة الفلبينية مانيللا، التي عقدت فيها المعاهدة
المنشئة لهذا الحلف. وهو امتداد لحلف الأنزوس الذي عقد بين كل من الولايات
المتحدة الأمريكية وأستراليا ونيوزيلندا في سبتمبر عام ١٩٥١م^(٢).
وكما في حلف وارسو، وهو الحلف الذي أنشأته الدول الاشتراكية، أو ما
يعرف رسمياً باسم معاهدة الصداقة والتعاون والمساعدة المتبادلة، وهو المنظمة
التي تقابل حلف شمال الأطلسي في الكتلة الغربية^(٣).
وتارة أخرى تكون بين دول إسلامية:

كما في الحلف العربي أو اتفاقية الدفاع المشترك بين دول الجامعة العربية ١٩٥٢م^(٤).
والذي انعقد على خلفية هزيمة العرب في حربهم ضد الكيان الصهيوني
الغاشم عام ١٩٤٨م، حيث استشعر القادة العرب خطورة النقص الكبير في
نظرية الأمن الجماعي العربي؛ الأمر الذي جعل الدول العربية في السابع عشر من
يونيو ١٩٥٠م، تبرم ما يعرف باتفاقية الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي لدول
الجامعة العربية، التي أنشأت بشيء من التفصيل ما يمكن اصطلاحاً تسميته

(١) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٢٧.

(٢) نقلاً عن: المرجع السابق. وينظر ما سبق ص ١٥٧ وما بعدها.

(٣) نقلاً عن: المرجع السابق. وينظر ما سبق ص ١٦٥ وما بعدها.

(٤) ينظر: التنظيم الدولي، د. عائشة راتب، د. حامد سلطان ص ٣٣٣، التنظيم الدولي، د. عائشة راتب ص ٣٣٣، والأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٨٩.
وينظر ما سبق ص ١٧٦ وما بعدها.

الحلف العربي، وقد اعتبر قائماً فعلاً اعتباراً من أغسطس ١٩٥٢ م^(١).

وكما في منظمة التعاون الإسلامي ١٩٧٢ م، بين الدول الإسلامية^(٢).

وقد اشترك في إقرار هذا الميثاق والذي أعلن في مؤتمر ملوك ورؤساء دول وحكومات الدول الإسلامية والذي انعقد في جدة من ١٤-١٨ محرم ١٣٩٢، الموافق ٢٩ فبراير إلى ٤ مارس ١٩٧٢ م- ثلاثون دولة إسلامية. كما انضمت إليه دول إسلامية أخرى فيما بعد.

وتارة ثالثة تكون هذه الأحلاف بين دول إسلامية وأخرى غير إسلامية:

كما في حلف بغداد أو حلف المعاهدة المركزية أو حلف الستو.

وقد ظهرت فكرة إقامة حلف بغداد في ظل فكرة الحزام الشمالي، التي أعلن عنها وزير الخارجية الأمريكي دون فوستر دالاس عام ١٩٥٣ م، والداعية إلى إقامة حلف عسكري موالٍ للغرب في منطقة الشرق الأوسط^(٣).

فقام المعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة بإقامة حلف عسكري، للدفاع المشترك عن منطقة الشرق الأوسط - ونتيجة لمعارضة مصر الشديدة لقيام الأحلاف الأجنبية في المنطقة - اتجه تفكير الولايات المتحدة إلى التركيز على ما

(١) من أهم الدراسات الصادرة حول هذا الحلف دراسة اللواء محمود شيت خطاب: "دراسات في الوحدة العسكرية العربية" القاهرة ١٩٦٩ م، وتراجع في ملابسات إنشائه قرارات مجلس الجامعة (٣١١-٣١٣/١٢د/٩-١٣/٤/٥٠).

(٢) ينظر: الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ١١٥، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، دراسة لمؤسسة سياسية إسلامية، د. عبد الله الأحسن، ترجمة د. عبد العزيز إبراهيم الفايز ص ٤٨-٥٣، النشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة، ط ٢-١٩٩٦ م. وينظر ما سبق ص ١٧٩ وما بعدها.

(٣) ينظر: التكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د. محمد شكري ص ٧٩ الهامش. وينظر ما سبق ص ١٩١ وما بعدها.



يسمى بالنطاق الشمالي، أي سلسلة الدول الممتدة بين باكستان وإيران، والتي تقبل الدخول في اتفاقيات عسكرية ثنائية أو جماعية^(١).

فتم وضع اللبنة الأولى في بناء الحلف المركزي؛ حلف بغداد، باتفاقية ثنائية بين تركيا وباكستان ١٩٥٤م، ثم بين تركيا والعراق في ٢٤ فبراير ١٩٥٥م، وكان ذلك يمثل ميثاقاً دفاعياً بينهما بموجب المادة الخامسة منه، وترك باب العضوية مفتوحاً أمام الدول الراغبة في الانضمام، ولكنه حصرها في الدول التي يعينها الدفاع عن منطقة الشرق الأوسط من الخطر الشيوعي^(٢).

وقد انضمت بريطانيا لهذا الميثاق في أبريل ١٩٥٥م، ثم باكستان في يوليو ١٩٥٥م، ثم إيران في نوفمبر ١٩٥٥م، وأصبح هذا التكتل معروفاً بحلف بغداد. فهذه بعض صور الأحلاف وأهدافها قديماً وحديثاً، وإذا كانت تلك الأحلاف قد أخذت صوراً متعددة وأهدافاً شتى ومجالات مختلفة؛ فإن هذا لا يؤثر في أصل الظاهرة؛ حيث إن تلك الصور والأهداف والمجالات، إنما جاءت نتيجة للمعطيات والبيئات والظروف المحيطة بأعضائها وقت إنشائها، أو بمعنى آخر وفق ما أفرزته طبيعة العلاقات والروابط والكيانات السياسية والدينية الموجودة آنذاك.

وإذا كان يغلب على طبيعتها - في وقت ما - الجانب العسكري باعتباره هو الجانب السائد وقتها؛ فلا يلغي ذلك بالضرورة قيام أحلاف يغلب عليها جوانب أخرى؛ سياسية أو اقتصادية، أو غير ذلك، في ظل ظروف أخرى وبيئات مغايرة.

(١) ينظر: المنظمات الدولية، د. مفيد شهاب ص ٥٣٠، العلاقات السياسية الدولية، د. إسماعيل مقلد ص ٣٦١.

(٢) ينظر: حلف الأطلنطي، د. عماد جاد ص ١١٥، ١١٦، الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري ص ٦٥، ٦٦.



ولكن هذا لا يؤثر في الأصل والإطار الذي سبق فيه بحث هذه المسألة في الجملة، مما يتعلق بالاستعانة بغير المسلمين، وإن كان ذلك ألصق بمسألة الاستعانة بهم في غير المسائل القتالية، كما سبق-؛ ومن ثم فإن الحديث عن حكم إقامة تلك الأحلاف السياسية بين الدولة الإسلامية وغير الإسلامية- مع الأخذ في الاعتبار اختلاف أغراض الحلف وأهدافه ومجالاته- لا يختلف عما سبق تقريره هنالك في هذه المسألة^(١).

وإذا كان الغالب على تلك الأحلاف أنها كانت بين دول، أو ربما بين إمبراطوريات؛ لكن هذا لا يعني أيضًا قصرها على ذلك؛ إذ إنها قامت أيضًا بين جماعات وقبائل، كما أنه لا يوجد ما يمنع أن تكون داخل إطار الدولة الواحدة، بين فئات وكيانات وتجمعات وأحزاب تنتمي لنفس الدولة؛ لتحقيق هدف ما مشترك لا يتعارض مع نظام تلك الدولة وقانونها الذي يخضع له الجميع.

وسبق تعريف الأحلاف السياسية بأنها: الكيانات أو التجمعات التي بينها عهود وعقود على التناصر والتعاون السلمي وتوحيد المواقف في القضايا المشتركة. وبينما أن ذلك يشمل الجماعات والأفراد.

وإذا كان المشهور والمتعارف عليه في القانون الدولي الحديث أن الأحلاف لا تكون إلا بين الدول، وفق إجراءات شكلية ورسمية محددة، إلا أن ذلك لا يمنع من بحث تلك الظاهرة باعتبارها نوعاً من التحالفات- حسب التعريف- كما سبق.

وقد عقدت عدة أحلاف داخل بعض الدول نفسها، بين بعض الأحزاب، أو

(١) ينظر في هذه المسألة ص ٦٦١ وما بعدها، وينظر كلام الراشد عن بعض مجالات هذا التحالف السياسي ص ٦٦٦.



بعض الكيانات والجماعات، لأغراض سياسية، تتعلق بما يعرف في العصور الحديث بالانتخابات البرلمانية، أو لغير ذلك من أغراض العمل السياسي، الذي تتيحه أنظمة تلك الدول والتي تسمح أنظمتها بما يعرف بالتعددية السياسية.

وقد أثارت هذه الممارسات وتلك الاتفاقات جملة من التساؤلات حول مدى شرعية هذه التحالفات، وتلك التعددية؛ داخل الدولة الإسلامية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، وهل يوجد خلاف جوهري بين تلك الأنظمة وبين نظام الحكم الإسلامي.

وما هو الضابط الذي يحدد كون نظام الحكم إسلامياً أو غير ذلك؛ أو بمعنى آخر ماهي الأسس والمؤسسات التي يقوم عليها النظام السياسي للدولة الإسلامية؟

هذا ما نعرض له إن شاء الله في هذا الباب من خلال الفصلين التاليين:

الفصل الأول: أسس ومؤسسات النظام السياسي في الإسلام.

الفصل الثاني: الأحلاف السياسية داخل الدول الإسلامية.



الفصل الأول

أسس ومؤسسات النظام
السياسي في الإسلام





تَهْنِئَةٌ

لا خلاف بين أهل السنة قاطبة أن الإسلام دين ودولة؛ بل إن الإجماع على وجوب الإمامة ووجوب إقامة الدولة الإسلامية من أعلى مراتب الإجماع؛ لأنه - من جهة - إجماع الصحابة، ولأنه من - جهة أخرى - إجماع الأمة الإسلامية علمًا وعملاً على مدى القرون المتطاولة^(١).

وقد نقل الإجماع على هذا عدد كبير وجم غفير من علماء الأمة من كافة المذاهب^(٢). بل إن أمر تنصيب الخليفة ظهر في حس الصحابة أهم الواجبات «فلذا قدموه على دفن صاحب المعجزات»^(٣)، ومسألة على هذه الدرجة من الأهمية لو كان فيها رأي مخالف في رأس أحد لأظهره وقد حلت مناسبتة.

(١) ينظر: مراتب الإجماع لابن حزم ص ١٢٤، وفتح الباري، لابن حجر (٢٠٨/١٣)، وموسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب (٣٧١/١)، وفقه الخلافة وتطورها لتصبح عصمة أمم شرعية، د. عبد الرزاق السنهوري ص ٨١، وغيث الأمم في التياث الظلم، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني ص ٧٣-٧٤، تحقيق ودراسة: د. مصطفى حلمي، ود. فؤاد أحمد، دار الزاحم-الرياض، ومؤسسة الريان-بيروت، ط ١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م. ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا الخوارج؛ فهم لا يقرون بوجوب إقامة الخلافة، ولا أية حكومة أخرى من أي نوع؛ وليست معارضتهم قاصرة على الحكومة التي لا تطبق الشريعة الإسلامية. ينظر في ذلك: فقه الخلافة وتطورها ص ٨٥-٨٦، والمراجع السابقة.

(٢) منهم: الشهرستاني في: نهاية الإقدام في علم الكلام، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن (٢٢٦/١)، والنووي في شرحه لمسلم (٥١٨/١٢)، وابن حجر الهيتمي في: الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة ص ٧، مكتبة القاهرة، ط ٢، وحسن بن محمد العطار في حاشيته على شرح الجلال المحلي (٤٨٧/٢)، والماوردي في الأحكام السلطانية ص ٥، والبهوتي في كشف القناع (١٥٦/٦)، وابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل ص ٤٠، وابن خلدون في مقدمته ص ١٩١، وغيرهم.

(٣) ينظر: الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (٥٤٨/١)، وينظر أيضًا: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، حسن بن محمد بن محمود العطار (٤٨٧/٢).

فالحق الذي لا مرية فيه أن الإسلام دين ودولة، وأن النبي ﷺ أقام الدين الإسلامي وأقام كذلك الدولة الإسلامية، وأن الشريعة الإسلامية مشتملة على نظام الحكم وعلى القواعد التي يقيم عليها المسلمون دولتهم؛ وليس من المبالغة، ولا التهويل ولا الافتيات، على الواقع والتاريخ ولا المزايدة على دين الله أن يقال: إن «الإسلام خلق الدولة الإسلامية من العدم، ومد أطرافها في كل الاتجاهات، وجعل منها دولة مرهوبة الجانب تدور في فلكها الدول وتتقرب إليها الممالك»^(١). وهذا أمر استقر لدى الجميع^(٢) بما فيهم الكفار أنفسهم؛ فهذا توماس أرنولد المستشرق الشهير يصرح بأن النبي ﷺ كان «رئيساً للدين، رئيساً للدولة»^(٣).

ويقول الأستاذ جب: «عندها صار واضحاً أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية، وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعين في الحكم وله قوانينه

(١) ينظر: الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة، ص ١١٤، كتاب المختار- القاهرة، ط ١٩٧٩ م.
(٢) لذلك - ولشدة وضوح هذه الحقيقة في الإسلام وفرط تبديها - لم يكن غريباً أن ينزعج العالم الإسلامي من كتاب على عبد الرازق- والذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٢٥ م- وأن يستهجنوه، وقد صرح فيه، وهو يصيح في الأمة: «بأن محمداً ﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينه خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي ﷺ ملك ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولاً لإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً، ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك». ينظر: الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة الحكومية في الإسلام، للشيخ علي عبد الرازق ص ١٣٦، تعليق د. ممدوح حقي، دار مكتبة الحياة- بيروت.

ولذا كان من الطبيعي جداً أن تصدر هيئة كبار العلماء بمصر بإجماع أربعة وعشرين عالماً، من كبار علماء الأزهر حكماً على مؤلف الكتاب بإخراجه من زمرة العلماء. كما لم يكن مبالغة ولا تعسفاً أن يربط الناس بين بحثه هذا وبين إلغاء الخلافة في تركيا، وأن يغلب على ظنهم أنه أخذ هذا الكتاب كله سوى بعض الصياغات الشكلية عن واحد من المستشرقين الحاقدين على الإسلام. ينظر: العلمانية؛ النشأة والأثر، زكريا فايد، ص ١٨٨، الزهراء للإعلام العربي، ط ١- ١٩٨٨ م.

(٣) نقلاً عن: من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي ص ٢٨، دار الشروق- القاهرة، ط ١٤٢٥ هـ- ٢٠٠٥ م.



وأنظمتها الخاصة به»^(١).

ويقول الدكتور فتزجرالد: «ليس الإسلام دينًا فحسب، ولكنه نظام سياسي أيضًا، وعلى الرغم من أنه قد ظهر في العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين، فإن صرح التفكير الإسلامي كله قد بني على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر»^(٢).

وغيرهم كثير من أمثال: شاخت، دينليونو، وستروثمان، وماكدونالد، توماس أرنولد، حيث أكد الجميع أن الإسلام دين ودولة، وأن الرسول ﷺ أسس دينًا ودولة، وأن الإسلام يشتمل على النظام السياسي والنظريات السياسية والقانونية^(٣).

لكن ما طبيعة هذا النظام وتلك الدولة وما الأسس التي قامت عليها، وهل لهذه الدولة مؤسساتها التي لا تنفك عنها دولة في النظام السياسي الحديث؟ وهل هناك فارق جوهري بين هذه الدولة والدول المعاصرة في أغلب البلاد الإسلامية، أم أن هذه فروق شكلية فحسب؟

هذا ما نتناوله في هذا الفصل من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: الأسس العامة لنظام الحكم في الإسلام.

المبحث الثاني: مؤسسات النظام السياسي في الإسلام.

(١) نقلًا عن: من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي ص ٢٨.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية مصدر للتقنين، د. عبد الله محمد القاضي ص ٣٥١ بالهامش، والنظريات السياسية الإسلامية د. محمد ضياء الدين الرئيس ص ٢٩، دار التراث - القاهرة، ط ٧ - ١٩٧٩ م.

(٣) ينظر: النظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الرئيس ص ٢٩، ونظام الحكم في الإسلام، عبد القديم زلوم، ص ١٩، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٦ - ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، ومن فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي ص ٢٧ - ٢٨، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (٢٧/١).

المبحث الأول

الأسس العامة لنظام الحكم في الإسلام

تمهيد:

استطاع الاستعمار الغربي أن يغرس في عقول كثير من أبناء المسلمين فكرة غربية خبيثة، مؤداها: أن الإسلام دين لادولة؛ ومن ثم فلا يوجد شيء اسمه نظام الحكم في الإسلام، ونشأت أجيال كثيرة لا تعرف شيئاً عن ذلك النظام الرباني المتميز المتفرد، الذي طمست آثاره وانمحت معالمه بعد سقوط الخلافة وتنحية الشريعة الإسلامية من كافة شئون الحياة، ولم يعد غريباً أن نجد بين أبناء المسلمين من ينكر وجود ذلك النظام، أو أن يكون له أسس ومبادئ تفوق جميع أنظمة الحكم الحديثة.

ومن ثم فإنه من الأهمية بمكان في هذا البحث أن نتعرف على أسس ومبادئ وخصائص هذا النظام، ومتى نحكم على نظام ما بكونه إسلامياً أم غير إسلامي، وما حكم من يفرض الاعتراف به، وبهيمنة الشريعة الإسلامية على شئون الحياة؛ وما حكم التحالف مع هذه الكيانات التي تعتنق هذه المبادئ، وما الإطار الذي يندرج تحته هذا الحلف؟

الأسس التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام:

الأساس الأول: السيادة للشرع:

ترتبط فكرة السيادة^(١) بموضوع السلطة التشريعية في الإسلام، وتمثل هذه

(١) وهي نظرية فرنسية الأصل نشأت في فرنسا في نهاية العصور الوسطى دفاعاً عن سلطة الملوك، وتمييزاً لها عن السلطات الأخرى التي كانت تنازعها، وهي سلطة أمراء الإقطاع في الداخل وسلطة الإمبراطور والبابا في الخارج. وهي بهذا تتفق مع الاتجاه الأول في تعريف السيادة الذي يراها خاصية من خصائص السلطة؛ مفادها عدم وجود سلطة أخرى أعلى منها أو مساوية لها في الداخل وعدم خضوعها لسلطة دولة أخرى في الخارج. وهذا يصدق على نظرية السيادة في



الفكرة أهمية كبرى في النظريات السياسية والمذاهب المختلفة في نظم الحكم في العصر الحديث^(١).

أ- تعريف السيادة:

مصطلح السيادة مصطلح حديث على الفقه الإسلامي، لم يتطرق له الفقهاء المتقدمون الذين كتبوا في الفقه السياسي^(٢).

ويعرف القانونيون السيادة بأنها: «السلطة العليا المطلقة التي تفردت وحدها بالحق في إنشاء الخطاب الملزم المتعلقة بالحكم على الأشياء والأفعال»^(٣).

ومن هذا التعريف يتبين لنا أن السيادة هي السلطة العليا التي لا تعلوها سلطة، والمطلقة التي لا يحدها ولا يقيدتها قانون أو عرف أو شرع من خارجها، والوحيدة التي تفردت بالحق في إنشاء الخطاب المتعلقة بأفعال المكلفين على سبيل التكليف أو الوضع، وبالحق في جعل الفعل واجباً أو محرماً أو مباحاً أو صحيحاً أو باطلاً.

مراحلها الأولى قبل أن تتطور بعد ذلك لتصبح عنصرًا من عناصر تكوين الدولة، وليس مجرد خاصية من خصائص السلطة التي هي سلطة الملك، كما سيأتي في تعريفها.

ينظر: نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي ص ٩-١١، دار طيبة-الرياض، ط ١-١٤١٢ هـ والدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد محمد أمين، تقديم: د. أحمد كمال أبو المجد ص ٢٠، مكتبة الشروق الدولية-القاهرة، ط ١-١٤٢٥ هـ-٢٠٠٥ م.

(١) ينظر: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصمة أمم شرقية، د. عبد الرازق السنهوري ص ٦٨.

(٢) ينظر: مفهوم السيادة وصاحبها في الفقه الإسلامي، د. حسن محمد سفر، بحث منشور في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة ص ١٤٦، العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شوال-ذي القعدة ١٤١٣ هـ، أبريل-مايو، يونيو ١٩٩٣ م، والدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد محمد أمين ص ٢٩.

(٣) ينظر: نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي ص ١٤، وقواعد نظام الحكم في الإسلام د. محمود الخالدي، ص ٢٤٠ - رسالة دكتوراه - الكويت - دار البحوث العلمية، ط ١٩٨٠ م.



فهي - إذا - إرادة عليا ليست كغيرها من الإرادات، إرادة تحدد نفسها بنفسها، ولا تلتزم بتصرف إلا إذا أرادت هي ذلك، بينما هي وحدها - بلا شريك - تلزم من سواها إلزاماً لا يسعه الخروج عنه ولا الفكاك منه.

وقد استخلص علماء القانون من هذا التعريف - ومن مضمون نظرية السيادة أيضاً - الخصائص والسمات التي تتميز بها السيادة، وهي تتلخص في الآتي:

- ١ - الوحدانية: حيث لا يمكن أن يقوم على الإقليم الواحد سيادتان.
 - ٢ - السمو: بمعنى أن إرادتها تعلو جميع الإرادات وكافة السلطات.
 - ٣ - الإطلاق: إذ لا يفرض عليها قانون، بل القانون هو التعبير عن إرادتها.
 - ٤ - الأصالة: أي أنها قائمة بنفسها ولم تستمد سلطانها وعلوها من سلطة سابقة عليها.
 - ٥ - العصمة من الخطأ: وهذا معنى قولهم: «إذا تكلم القانون يجب أن يسكن الضمير».
- وتمارس هذه السيادة نفوذها على أرض الواقع بوضع الدساتير والقوانين والقواعد والنظم، التي تحكم الناس وتسير الحياة وتنظم عمل الدولة وعلاقتها داخلياً وخارجياً، ولا يسع السلطة القضائية إلا أن تقضي بين الناس، وتفصل في الخصومات والقضايا، بما يصدر عن إرادتها العليا، ولا يسع السلطة التنفيذية إلا أن تهرع إلى تنفيذ ما أمرت وتطبيق ما سنّت وقعدت، ولا يسع الناس كافة إلا أن يلتزموا بأحكامها ولا يخرجوا عنها قيد أنملة^(١).

لن السيادة؟

لاشك أن السيادة بمعنى السلطة المطلقة غير المحدودة، لا يملكها أحد من البشر، وإنما هي لله رب العالمين سبحانه وحده لا شريك له؛ فهو مالك الملك

(١) ينظر: نظرية السيادة د. صلاح الصاوي ص ١٢ - ١٤.



وخالق الخلق وله الأمر؛ فيكون لدينه الكامل و لشريعته الخاتمة - متمثلة في كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وفي سُنّة رسوله المعصوم ﷺ، ثم إجماع الأمة التي استودعت هذه العصمة بمجموعها - تكون لها هذه السيادة المطلقة؛ فلا يملكها فرد مهما كانت مكانته؛ سواء كان خليفة أو أميرًا أو ملكًا أو حاكمًا - أو هيئة أيًا كان نوعها، أو جماعة أو طائفة.

وأما الخليفة أو غيره من الأمراء أو الملوك أو الحكام؛ فلا يمثل أحد منهم السلطة الإلهية، ولا يستمد سلطانه من السيادة الإلهية، وإنما هو يمثل الأمة التي اختارته، ويستمد منها سلطته المحدودة في المسائل التنفيذية أو القضائية دون الناحية التشريعية^(١).

أما الأمر والنهي والتحليل والتحريم والتشريع؛ فكل هذا حق خالص للشارع الحكيم، صاحب السيادة المطلقة التي لا يشاركه فيها أحد سواه. وهذا هو الفارق الجوهرى الأول بين الشريعة الإسلامية، والقوانين الوضعية التي تنص على أن: «السيادة للشعب» أو: «السيادة للأمة»، وترتب على هذا النص الدستوري المحوري إناطة سن القوانين ووضع القواعد والنظم بالبرلمان، الذي يمثل الشعب أو الأمة^(٢).

ومع اتفاق الفقهاء المسلمين على هذه الحقيقة البديهية؛ في أن السيادة المطلقة بهذا الإطلاق لا تكون إلا لله ﷻ، إلا أنهم اختلفوا في مسألة أخرى؛ وهي من يكون صاحب

(١) ينظر: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصمة أمم شرقية، د. عبد الرازق السنهوري ص ٦٩، و نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي ص ٣٥-٤٤.

(٢) ينظر: نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي ص ١٧، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/٦٩).

السيادة الذي يمنح السلطان لغيره أو ينزعه منه، وذلك على ثلاثة اتجاهات^(١):

الاتجاه الأول: أن السيادة لله وحده، ولا أحد يمنح السلطان لأحد أو ينزعه منه إلا الله ﷻ؛ فالسيادة له وحده، دون أن يكون لأحد غيره من الشعب أو الأمة الادعاء بأنه صاحب السيادة.

فالله وحده هو الذي شرع القانون الإسلامي، وأنفذه في حق كل مسلم مؤمن بالله واليوم الآخر؛ فهو سبحانه وحده الأمر الناهي، وعلى المسلم الامتثال والرضا والتسليم التام لحكم الله بمقتضى إيمانه وإسلامه.

وقد نطق بذلك الكتاب العزيز؛ فقال عز من قائل: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠]، وقال سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فالذي له الحكم وحده وله الأمر وحده هو الله ﷻ.

(١) وثمَّ اتجاه رابع يرى أن السيادة في المذهبية الإسلامية هي للإنسان؛ لأنه هو الذي يختار بإرادته الحرية اعتناق الدين الإسلامي، فهو صاحب السلطة أو السيادة في هذا الاختيار؛ فإذا اختارت الجماعة الإسلام ديناً ورضيت بالله رباً، وبالنبي ﷺ رسولاً؛ فإنه يلزمها بذلك أن تتقيد بأحكام هذه الشريعة، ولا يكون لها بعد ذلك -مثلة في علمائها ومجتهديها- غير الاجتهاد في حدود مالم يرد به نصٌّ قطعي ثابت. ينظر: أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د. صالح حسن سميع ص ٢٥٩-٢٦٠، الزهراء للإعلام العربي-القاهرة، ط ١-١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

وإنما أعرضت عن ذكر هذا الاتجاه؛ لأني رأيت أنه أبعد الاتجاهات، وهو بعيد عن موضوعنا؛ حيث إنه لا يتحدث إلا عن إطلاق الإرادة في اختيار الإسلام ابتداءً؛ فالأمة في هذه الدائرة تكون صاحبة السيادة والقرار؛ فإذا اختارت الإسلام انتقلت سيادتها للإسلام بالتزام أحكامه، بل إنها حتى في الدائرة الأولى، التي يتحدث عنها هذا الاتجاه، لا تثبت لها السيادة بالأصالة؛ لأن الله تعالى وهو صاحب السيادة العليا في الكون هو الذي قرر لها هذه السيادة، وخولها اتخاذ القرار وفق مشيئته وإرادته. ينظر: نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي ص ٦٧.



وإنما وجب على الناس طاعة النبي ﷺ لأنه مبلغ عن الله ﷻ، كما أن إرادة الأمة التي تظهر في إجماع مجتهديها- في حدود ما شرع الله- إنما تعبر عن إرادته سبحانه. فالسيادة لله ﷻ ابتداءً، أما موضوع الحكم فهو بيد البشر بتفويض من الله^(١). وهذا قول أبي الأعلى المودودي^(٢) وسيد قطب^(٣)، وعليه نص مؤتمر علماء المسلمين الذي انعقد في كراتشي سنة ١٩٧٠م^(٤).

الاتجاه الثاني: أن السيادة في الدولة الإسلامية للأمة؛ وأنها صاحبة السيادة ومنبع السلطات في الدولة الإسلامية؛ بمعنى أنها هي التي تختار الخليفة وتراقبه وتناصحه، وتملك عزله إن حاد عن الطريق السوي؛ فهي بموجب هذا الحق؛ فإنها تكون هي صاحبة السيادة.

فالخليفة وإن كان صاحب السيادة في الدولة الإسلامية؛ فليس ذلك باعتبار شخصه، وإنما لكونه يخلف النبي ﷺ في سياسة الأمة، ليسوسها بها أمر الله به من الشرع، ويوجهها لما فيه النفع والخير لها؛ فالخليفة لا يعدو أن يكون واحدًا من أبناء الأمة، وكُل إليه القيام بأمور الدين والدنيا، وهو وكيل عن الأمة في إدارة شئونها حسب شريعة الله ﷻ.

والأمة هي التي تختار الخليفة وتراقبه وتناصحه، وتملك عزله إن حاد عن

(١) ينظر: الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد محمد أمين ص ٣٠، ونظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي ص ٦٤.

(٢) ينظر: تدوين الدستور الإسلامي، أبو الأعلى المودودي ص ١٣-١٨، دار التراث العربي-القاهرة.

(٣) ينظر: معالم في الطريق، سيد قطب ص ١٠.

(٤) حيث نص المؤتمر الذي انعقد في كراتشي سنة ١٩٧٠م في المادة الأولى لمشروع وضع المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية على: «إن الحاكم الحقيقي، من حيث التشريع والتكوين هو الله رب العالمين» ينظر: الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد محمد أمين ص ٣٠.

ومن ذهب إلى هذا الرأي الشيخ محمد عبده، والشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ محمد نجيب المطيعي^(٢).

الاتجاه الثالث: ويأخذ بفكرة السيادة المزدوجة؛ بمعنى ان السيادة تكون خالصة لله تعالى في مجال النصوص الواضحة في ثبوتها وفي دلالتها، كما أنها تكون لجماعة المسلمين في حالة عدم وجود نص، أو في حالة وجود نصٍّ محتمل التأويل. فهذا الاتجاه لا يتحدث عن سيادة الأمة في دائرة الشرع المحكم؛ فإنها تكون خالصة لله وحده، وإنما يتحدث عن دور الأمة في دائرة المباح أو العفو، وفي حالة النص الذي يحتمل تأويله أوجهًا عدة؛ فالسيادة لدى أصحاب هذا الاتجاه ذات محورين:

الأول: سيادة مطلقة للتشريع الإلهي؛ في مجال النصوص القطعية الواضحة

(١) ينظر: الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد محمد أمين ص ٣١، ومبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، د. فؤاد محمد النادي ص ٣٨-٣٩، مطبعة دار نشر الثقافة-القاهرة، ط ١-١٣٩٤ هـ-١٩٧٤ م.

(٢) وواضح تمامًا أن أصحاب هذا الاتجاه لا يقصدون من هذا الرأي أن مبدأ السيادة في سياقه الإسلامي يحمل نفس مدلوله في السياق الأوروبي؛ حيث إنهم هذا قيدوا هذا الرأي بحاكمية الشريعة وضوابطها؛ فهم لا يتحدثون بوجه من الوجوه عن السيادة المطلقة بالمفهوم الغربي كما سبق، وهذا ما يؤكد الشيخ محمد عبده- فيما نقله عنه صاحب تفسير المنار- أن سلطة الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد مقيدة بالشرع فيقرر: « أن المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام، والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر، أو حكم، وجب أن يطاعوا فيه، بشرط أن يكونوا منّا، وألا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله ﷺ التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر، واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة، وهو ما لأولي الأمر سلطة فيه ووقوف عليه». ينظر: تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم)، محمد رشيد بن علي رضا (١٤٧/٥)، ونظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي ص ٦٦ هامش (١).



الدلالة في الكتاب والسنة.

والثاني: سيادة مقيدة فيما دون هذه الأحكام القطعية الواضحة، فهي سيادة مقيدة بقواعد الشريعة الكلية ومقاصدها العامة، وملتزمة بضوابط الترجيح المعتبرة شرعاً^(١).

ومما يلاحظ من خلال استعراض هذه الاتجاهات، أن أيّاً منها لم يقرر أن السيادة المطلقة بمعناها السابق - المتعارف عليه في الفكر الغربي - لأحد من دون الله. ومن ثمّ فإن هذا مفهوم جديد للسيادة، لا يعرف الإطلاق ولا الأصالة ولا التفرد... إلخ ما عرف عن السيادة في الفكر الغربي، وإنما هي سيادة محكومة بضوابط الشريعة؛ فلا تملك الحق في إنشاء شرع مبتدأ؛ وعندئذ يقال: لامشاحة في الاصطلاح، وإن كان الأولى عدم استخدام لفظ السيادة؛ حيث إنه يتنافى مع التقييد؛ مما يجعل استخدامه محل نظر؛ لما يترتب عليه من التباس لدى البعض. فالشريعة الإسلامية إذن تفترق عن القانون الوضعي في أصل النشأة ومصدرها؛ فالشريعة الإسلامية مصدرها إرادة الله جل وعلا، والقانون الوضعي مصدره إرادة الشعب.

ومع أن هذا أمر معلوم من دين الله بالضرورة؛ ولا يحتاج - لشدة وضوحه - إلى بيان؛ إلا أنه مع تفشي الجهل بهذه الحقيقة، وترويج الشبهات من قبل الرافضين لسيادة الشريعة وهيمنتها وتحكيمها من غلاة العلمانيين وغيرهم؛ ممن

(١) ينظر: الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد محمد أمين ص ٣١، ونظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي ص ٦٧، ومبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، د. فؤاد محمد النادي ص ٤٣.



دار في فلکهم، ومع ادعاء البعض أنه ليس هناك دليل يلزم الأمة بتحکيم شرع ربها، وأن الأمر موكول إليها وفق ماتراه من مصلحة؛ فإنه يلزم الرد على هذه الدعاوى وتلك الشبهات من الكتاب العزيز ومن سنة المصطفى ﷺ ومن الإجماع ومحکمات الشريعة وقواطعها.

وقد دلّ على ذلك آيات كثيرة، توجب على الأمة الإسلامية التحاكم إلى شريعة الله، والرجوع في كل صغيرة وكبيرة إلى الكتاب والسنة، ومن هذه الآيات:

١- قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩] ومعنى رُدُّوه إلى الله والرسول: ارتادوا معرفة حكمه من كتاب الله فاتبعوا ما وجدتم فيه، فإن لم تجدوا حكمه في كتاب الله فارتادوا معرفته من رسول الله إن كان حياً، وَإِنْ كَانَ مَيِّتًا فَمِنْ سُنَّتِهِ^(١).

٢- قول الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمَنْهَاجًا﴾ وقوله في الآية التي بعدها: ﴿وَأَن أَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩].

٣- قول الله ﷻ: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠] أي: وما اختلفتم فيه أيها الناس من شيء فتنازعتم بينكم فإن الله هو الذي يقضى بينكم ويفصل فيه الحكم^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري (١٨٥/٧) بتصرف.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٤٧٣/٢٠) بتصرف يسير.



٤- قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ بِالْحَقِّ لِنَتَحَكَّمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ﴾ [النساء:

١٠٥]، أي: لتحكم بين الناس بما عرفك الله وأوحى إليك^(١).

٥- قوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾

[الأعراف: ٣]، أي: «اتبعوا ما أنزل إليكم من القرآن والسنة»^(٢) و«لا تخرجوا

عما جاءكم به الرسول إلى غيره؛ فتكونوا قد عدلتم عن حكم الله إلى حكم غيره»^(٣).

فهذه الآيات جاء فيها الأمر المباشر بالتحاكم إلى شرع الله ﷻ، والأمر يستلزم الوجوب عند الأصوليين والفقهاء، وهذا يعني أن الناس لا يسعهم ترك شريعة الله إلى غيرها؛ مما يدل دلالة تامة على أن السيادة لله تعالى بلا شريك، وأن الامتثال لشريعته يعني الخضوع لسيادته وسلطانه.

وهناك المزيد من الأدلة على ذلك، نعرض لها في المسألة التالية:

مسألة: حكم الامتناع عن تحكيم شرع الله ﷻ:

لا خلاف بين أهل الإسلام قاطبة على أنه يجب على المسلم بمقتضى إسلامه وإيمانه أن يطيع أوامر الله ﷻ ويلتزم حكمه؛ وأن هذا أحد مقتضيات توحيد الله ﷻ بإفراده تعالى بالطاعة والانقياد؛ وذلك بتحكيم شرعه، والقبول التام لكل ما جاء به نبيه ﷺ، وما يستلزم من الكفر بما يتنافى مع ذلك من الأهواء البشرية والمذاهب الوضعية.

كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ آمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠].

(١) ينظر: روح المعاني للآلوسي (٢٠٥/٤)، وتفسير أبي السعود (٢٢٩/٢).

(٢) ينظر: الكشاف (٦٨/٢)، والبيضاوي (٤/٢).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (١٩٣/٢).

فإن من تفرّد بخلق هذا الإنسان تفرّد بحق الأمر والنهي والتشريع؛ كما قال سبحانه: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وإنما الحديث في هذه المسألة عن الحكم بغير ما أنزل الله؛ أهو كفرٌ أكبر مخرج من الملة، أم معصية لا تخرج صاحبها عن حظيرة الإسلام؟ فهذا هو محل النقاش وحوله وقع الجدل والاختلاف.

تحرير محل النزاع:

أولاً: لا خلاف - كما سبق - في وجوب تحكيم شرع الله ﷻ، والتحاكم إلى شرعه وسنة نبيه ﷺ؛ فإن من قواطع الإسلام ومحكماته أن الحجة القاطعة والحكم الأعلى هو الشرع لا غير.

ثانياً: لا خلاف في كفر من حكم بغير ما أنزل الله كفراً أكبر، إن كان جاحداً لحكم الله، أو مجوّزاً^(١) فعله، أو معتقداً المساواة بين الحكمين، أو مفضّلاً^(٢) حكم غير الله على حكم الله، أو بدّل الشرع المجمع عليه^(٣).

ثالثاً: لا خلاف يذكر على أن من التزم الحكم بشرائع الإسلام في الجملة؛ فكانت هي مرجعه الدائم الذي يرجع إليه في كل أمر، ويحتكم إليه في كل قضية؛ ثم زلّت به القدم في موقف عارض؛ فحكم فيه بغير ما أنزل الله ميلاً مع الهوى؛ لشهوة، أو لقربة، أو لغير ذلك؛ فإنه لا يخرج بذلك من الملة إلا بالاستحلال أو الجحود، وأن فعله هذا يلتحق بسائر الكبائر، وإن كان من أعتاها وأغلظها، وإلى

(١) التجويز هو ما يسمى الاستحلال، وهو أن يعتقد الجواز.

(٢) كان يعتقد أن حكمه أنسب للعصر وأصلح من حكم الله.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣/٢٦٧).



هذه الصورة وأشباهاها ترجع عبارات السلف: «كُفِّرَ دُونُ كُفْرٍ»^(١) - «لَيْسَ بِالْكَفْرِ الَّذِي يَذْهَبُونَ إِلَيْهِ»^(٢) - «كُفْرٌ لَا يَنْقُلُ عَنِ الْمِلَّةِ»^(٣) ... ونحوها من العبارات التي أُثرت عن كثير منهم عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] ^(٤).

وإنما وقع الالتباس والخلط والاختلاف مؤخراً في ظاهرة الامتناع عن التزام الحكم بشرائع الإسلام، والتحاكم ابتداء في الدماء والأموال والأعراض - إلى غير ما أنزل الله، ورد مرجعية الشريعة في علاقة الدين بالدولة، وهو ما يعرف بالعلمانية^(٥) والفصل بين الدين والدولة؛ أهو كفر أكبر مخرج من الملة، أم كبيرة من

(١) أخرجه الحاكم (٣٢١٩/٢) عن طاووس عن ابن عباس وسيأتي تخريجه والحكم عليه ص ٧٨٧.

(٢) أخرجه ابن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة (٥٦٩)، وسعيد بن منصور في التفسير (١٤٨٢/٤) ح (٧٤٩)، والحاكم في مستدركه (٣١٣/٢) ح (٣٢١٩) من طريق ابن عيينة عن هشام بن حجير عن طاووس عن ابن عباس، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ»، ووافقه الذهبي، وسيأتي تخريجه ص ٧٨٧.

(٣) أخرجه ابن نصر المروزي في تعظيم قدر الصلاة (٥٧٣) من طريق عبد الرزاق عن سفيان عن رجل عن طاووس عن ابن عباس به، وينظر مصادر تخريج الأثرين السابقين.

(٤) ينظر: أصول الإيمان، د. صلاح الصاوي ص ١٢٣، الجامعة الأمريكية المفتوحة، د. ت.

(٥) العلمانية مصطلح محدث لم يرد له ذكر في المعاجم العربية القديمة، وقد ورد هذا التعبير لأول مرة في قاموس ثنائي اللغة [فرنسي-عربي] ألفه أحد تراجمة الحملة الفرنسية، واسمه لويس بقطر المصري، وقد طبع جزؤه الأول في مارس ١٨٢٨ م، ثم دخلت الكلمة بعد ذلك إلى اللغة العربية، وأول معجم في اللغة العربية ورد فيه هذا التعبير هو المعجم الوسيط، الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة؛ حيث جاء في طبعته الأولى الصادرة سنة ١٩٦٠ م: (العلماني) (مفتوحة العين): نسبة إلى العلم؛ بمعنى العالم؛ أي الخلق كله. وهو خلاف الديني، أو (الكهنوتي). وبقي الأمر على ذلك في الطبعة الثانية الصادرة سنة ١٩٧٩ م، أما في الطبعة الثالثة التي صدرت سنة ١٩٨٥ م؛ فقد وردت فيه مكسورة العين؛ هكذا: (العلم)، بعد أن ظلت مفتوحة في الطابعتين السابقتين. وهذا المصطلح بالكسر ينطوي على قدر كبير من الخطأ؛ حيث

الكبائر؟ حيث وقع الخلاف في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه كفر أكبر مخرج من الملة^(١).

إن أصل الكلمة في جذورها الأوربية لا علاقة لها بالعلم؛ فهي في اللغة الإنجليزية (secularism)، وهذا التعبير لاصلة له بالعلم؛ حيث إن العلم في كل من الإنجليزية والفرنسية: (science)، والمذهب العلمي يطلق عليه (scientism)، أما هذه الكلمة (secularism) فهي اللادينية أو الدنيوية؛ فنسبتها إلى العلم خطأ محض لانبثاق الصلة بين العلم وبين هذا التعبير في جذوره الأوربية.

والعلماني (بكسر العين): نسبة إلى العلم التجريبي، الذي انتصر على الكنيسة بعد صراع مرير، سالت فيه دماء، وأزهقت أرواح؛ لأن الكنيسة كانت بالمرصاد لكل رأي علمي يعارض التفسير الديني للكتاب المقدس.

وهذا المصطلح (بكسر العين) ينطوي على قدر كبير من التليس والإيهام؛ حيث إن نسبة هذا التعبير إلى العلم يحجب حقيقة المعنى الذي يتضمنه هذا التعبير، ويدخله في دائرة القبول العام؛ حيث إن مجرد الانحياز للعلم لا يعني نبذ الإيمان أو استبعاد الدين بالضرورة، بينما المعنى الصحيح لهذا التعبير هو الفصل بين الدين والدولة، وبمعنى أدق: الفصل بين الدين والحياة، وعدم الاكتراث بالدين، ونزع القداسة عن المقررات الدينية، والتعامل معها كموارث بشرية بحثة، وقصر الدين على جانب الشعائر التعبدية الفردية البحتة، باعتباره علاقة خاصة بين الإنسان وخالقه.

ثم تختلف الدول أو الأفراد في موقفها من الدين بمفهومه الضيق المحدود؛ فبعضها تسمح به؛ كالمجتمعات الديمقراطية الليبرالية، وتسمي منهجها: (العلمانية المعتدلة) - (Non Religious)؛ أي إنها مجتمعات لادينية ولكنها غير معادية للدين، وذلك مقابل ما يسمى: (العلمانية المتطرفة - Anti Religious).

ينظر: المصطلحات السياسية، د. توفيق الواعي ص ١٤٥-١٥١، شروق للنشر والتوزيع - المنصورة، ط ١-١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، وقاموس المورد، منير البعلبكي ص ٨٢٧، دار العلم للملايين - بيروت، ط ١٩٧٧ م، والعلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، د. سفر الحوالي (رسالة ماجستير) ص ٢١-٢٤، مكتب الطيب - القاهرة، ط ١-١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م، وأصول الإيمان للصاوي ص ١٢٥-١٢٧، والإسلام لا العلمانية، سالم البهنساوي ص ٧-١٢، دار الدعوة - الكويت، ط ١-١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

(١) لا يلزم من القول إن هذا الأمر كفر الحكم بكفر المعين الذي يفعل ذلك، كما هو متقرر ومعلوم لدى أهل السنة والجماعة؛ حيث إن الحكم المطلق لا يستلزم الحكم على المعين؛ فقد يصح القول



وهذا قول جمهور أهل العلم من السلف والخلف، وحُكي الإجماع عليه، ونصّ عليه ابن تيمية^(١)، وابن كثير^(٢)، وابن القيم^(٣)، وابن حزم^(٤)، والشوكاني^(٥)، والجصاص^(٦)، والنسفي^(٧)، ومن المعاصرين: الشيخ مصطفى صبري شيخ الإسلام في الدولة العثمانية^(٨)، والشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر

بأن القول كفر وقائله غير كافر، وأن الفعل كفر وفاعله غير كافر، أو من قال كذا أو فعل كذا فهو كافر، فإذا تلبس شخص بعينه بهذا الفعل أو القول لم يكفر بعينه، لاحتمال قيام ما يمنع من الحكم عليه بذلك، أو لتخلف شروط هذا الحكم ولوازمه. قال شيخ الإسلام: «إن التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين، وإن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين، إلا إذا وجدت الشروط، وانتفت الموانع، يُبين هذا أن الإمام أحمد وعامة الأئمة الذين أطلقوا هذه العمومات؛ لم يكفروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه». ينظر: مجموع الفتاوى (١٢/٤٦٦-٤٨٧، ٤٨٨)، و(٣/٢٥١)، (١٢/٤٩٨)، (٢٨/٥٠٠، ٥٠١)، (٣٥/١٦٥)، وينظر أيضًا: شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٥٧، ولزيد من التوسع في هذه المسألة ينظر: النواقض الاعتقادية، د. محمد الوهبي، والنواقض العملية والقولية، د. عبد العزيز العبد اللطيف.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٣/٢٦٧)، و(٨/١٠٦).

(٢) ينظر: البداية والنهاية (١٣/١١٩)، وتفسير ابن كثير (٢/٦٧).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين (١/٢٥٣).

(٤) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم (٣/١٢٥)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/٧٣)، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة - بيروت.

(٥) ينظر: رسالة الدواء العاجل في دفع العدو الصائل، ضمن الرسائل السلفية للشوكاني ص ٣٣-٣٤، دار الكتب العلمية - بيروت، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، ١٣٤٨ هـ - ١٩٣٠ م.

(٦) ينظر: أحكام القرآن، للجصاص (٣/٢٨١).

(٧) حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦] - قال: «فإن كان العصيان عصى الله عن القبول؛ فهو ضلال كفر، وإن كان عصيان فعل مع قبول الأمر واعتقاد الوجوب؛ فهو ضلال خطأ وفسق». تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد، النسفي (٣/٣٢)، دار الكلم الطيب - بيروت، ط ١ - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

(٨) نقله عنه الدكتور صلاح الصاوي في أصول الإيذان ص ١٥٤.

السابق^(١)، والشيخ المحدث أحمد شاكر^(٢)، والشيخ محمود شاكر^(٣)، والشيخ محمد حامد الفقي^(٤)، والشيخ عبد الرزاق عفيفي^(٥)، والشيخ محمد بن إبراهيم مفتي السعودية السابق^(٦)، والشيخ عبد العزيز بن باز مفتي السعودية السابق^(٧)، والشيخ محمد الصالح العثيمين^(٨)، والشيخ المفسر محمد أمين

(١) حيث قال: «فصل الدين عن السياسة هدم لمعظم حقائق الدين، ولا يقدم عليه المسلمون إلا بعد أن يكونوا غير مسلمين». ينظر: مؤامرة فصل الدين عن الدولة لمحمد كاظم حبيب ص ٢١، دار الإيمان - لبنان، ط ١-١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

(٢) ينظر: حواشي عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير (٣/١٢٥)، و(٤/١٤٦-١٤٧)، و(٤/١٥٥-١٥٨)، و(٤/١٦٥-١٦٨)، و(٤/١٧٣)، أحمد شاكر، د.ن.ت.

(٣) ينظر: حاشيته على تفسير الطبري (١٠/٢٤٨)، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١-١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
(٤) ينظر: تعليقه على فتح المجيد لعبد الرحمن بن حسن آل الشيخ ص ٤٠٦، مطبعة السنة المحمدية - مصر، ط ٣-١٣٥٧هـ.

(٥) ينظر: فتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي ص ٢٦٥، دار الفضيلة - الرياض، ط ١-١٤١٨هـ.
(٦) ينظر: رسالته تحكيم القوانين ص ١-٧، دار الوطن - الرياض، ط ٣-١٤١١هـ.

(٧) ينظر: مجموع فتاوى عبد العزيز بن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن باز (١/٢٦٩)، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، دار بلنسية - الرياض، ط ١-١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

(٨) ينظر: فقه العبادات، محمد بن صالح بن محمد العثيمين ص ٦٠-٦١، أعده: اللجنة العلمية في مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية؛ حيث قال: «الحكم بغير ما أنزل الله ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن يبطل حكم الله ليحل محله حكم آخر طاغوتي، بحيث يلغي الحكم بالشريعة بين الناس، ويجعل بدله حكم آخر من وضع البشر، كالذين ينحون الأحكام الشرعية في المعاملة بين الناس، ويحلون محلها القوانين الوضعية، فهذا لا شك أنه استبدال بشريعة الله سبحانه وتعالى غيرها، وهو كفر مخرج عن الملة، لأن هذا جعل نفسه بمنزلة الخالق، حيث شرع لعباد الله ما لم يأذن به الله، بل ما خالف حكم الله ﷻ، وجعله هو الحكم الفاصل بين الخلق، وقد سمي الله ذلك شركاً في قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذُنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].

القسم الثاني: أن تبقى أحكام الله ﷻ على ما هي عليه، وتكون السلطة لها، ويكون الحكم منوطاً بها، ولكن يأتي حاكم من الأحكام فيحكم بغير ما تقتضيه هذه الأحكام، يحكم بغير ما أنزل الله، فهذا له ثلاث حالات:

الحال الأولى: أن يحكم بما يخالف شريعة الله، معتقداً أن ذلك أفضل من حكم الله وأنفع لعباد الله، أو



الشنقيطي^(١)، والشيخ مناع القطان^(٢)، والأستاذ عبد القادر عودة^(٣)، والمستشار علي جريشة^(٤)، والأستاذ أبو الأعلى المودودي^(٥)، والشيخ عبد الله بن زيد آل محمود^(٦)، والدكتور عمر سليمان الأشقر^(٧)، والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق^(٨)، والدكتور

معتقداً أنه مماثل لحكم الله ﷻ، أو يعتقد أنه يجوز له الحكم بغير ما أنزل الله، فهذا كفر، يخرج به الحاكم من الملة، لأنه لم يرض بحكم الله ﷻ، ولم يجعل الله حكماً بين عباده.

الحال الثانية: أن يحكم بغير ما أنزل الله، معتقداً أن حكم الله تعالى هو الأفضل والأنفع لعباده، لكنه خرج عنه، وهو يشعر بأنه عاص لله ﷻ، إنها يريد الجور والظلم للمحكوم عليه، لما بينه وبينه من عداوة، فهو يحكم بغير ما أنزل الله لا كراهة لحكم الله ولا استبدلاً به، ولا اعتقاداً بأنه - أي الحكم الذي حكم به - أفضل من حكم الله أو مساو له، أو أنه يجوز الحكم به، لكن من أجل الإضرار بالمحكوم عليه حكم بغير ما أنزل الله، ففي هذه الحال لا نقول: إن هذا الحاكم كافر، بل نقول: إنه ظالم معتد جائر.

الحال الثالثة: أن يحكم بغير ما أنزل الله، وهو يعتقد أن حكم الله تعالى هو الأفضل والأنفع لعباد الله، وأنه بحكمه هذا عاص لله ﷻ، لكنه حكم لهوى في نفسه، لمصلحة تعود له أو للمحكوم له، فهذا فسق وخروج عن طاعة الله ﷻ، وعلى هذه الأحوال الثلاث ينتزل قول الله تعالى في ثلاث آيات: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] وهذا ينزل على الحال الأولى، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] ينزل على الحال الثانية، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] ينزل على الحال الثالثة.

- (١) ينظر: أضواء البيان، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (٨٢-٨٣).
- (٢) ينظر: وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية، د. مناع خليل القطان ص ٢٠٩-٢١٣، بحث منشور مع مجموعة بحوث بعنوان: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، والشبهات التي تثار حول تطبيقها، جامعة الإمام محمد بن سعود-الرياض، ط ١٤١٢ هـ-١٩٩١ م.
- (٣) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (٧٠٨-٧٠٩)، عبد القادر عودة، دار الكتاب العربي-بيروت، د.ت.

- (٤) ينظر: المشروعية الإسلامية العليا، المستشار علي جريشة ص ٣٧، دار الوفاء-المنصورة، ط ١٩٨٦ م.
- (٥) ينظر: الحكومة الإسلامية للمودودي ص ١٠٥، ١٠٦، ترجمة: أحمد إدريس، نشر المختار الإسلامي للطباعة والنشر-القاهرة، ط ١-١٣٩٧ هـ-١٩٧٧ م.
- (٦) رئيس المحاكم الشرعية والشئون الدينية بدولة قطر. وينظر كلامه في الأحكام الشرعية ص ١٠، مطابع قطر الوطنية.
- (٧) ينظر: الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية، د. عمر الأشقر ص ١٦، و ص ١٥٦، دار الدعوة-

يوسف القرضاوي^(٢).

القول الثاني: إنه معصية لاتصل إلى درجة الكفر.

ونسب هذا القول لابن عباس^(٣)، وطاوس^(٤)، وأبي مجلز^(٥)، وعطاء بن أبي رباح^(٦).

وقال به بعض المعاصرين^(٧).

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون إن رفض التزام الحكم بشرائع الإسلام، والتحاكم ابتداء في الدماء والأموال والأعراض إلى غير ما

الكويت، ط ٢-١٤٠٦ هـ-١٩٨٦ م، والعقيدة في الله، د. عمر الأشقر ص ٢٨-٢٩، دار الفلاح-الكويت، ط ٦-١٤٠٩ هـ.

(١) ينظر: وجوب تطبيق الحدود الشرعية، عبد الرحمن عبد الخالق (٥٥٨/٥) ضمن سلسلة كتب ورسائل الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق المجموعة الخامسة، بيت المقدس-الكويت، ط ١-١٤٢٩ هـ-٢٠٠٨ م.

(٢) ينظر: الإسلام والعلمانية وجهها لوجه ص ٧٣، ٧٤، د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة-القاهرة، ط ٧-١٩٩٧ م.

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٤٦٦/٨)، وتفسير عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢/٢٠) ح (٧١٣)، تحقيق: د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١-١٤١٩ هـ، وأخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٤/١١٤٣) ح (٦٤٣٣) عن الحسن بن يحيى به. وينظر ترجمة أبي مجلز ص ٧٩٤.

(٤) ينظر: المرجعان السابقان.

(٥) ينظر: تفسير الطبري (٤٥٨/٨)، والدر المنثور للسيوطي (٢/٢٨٧).

(٦) ينظر: تفسير الطبري (٨/٤٦٤)، وتفسير سفيان الثوري ص ١٠١، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١-١٤٠٣ هـ-١٩٨٣ م.

(٧) ينظر: الحاكمة؛ نظرة شرعية.. ورؤية واقعية، ناجح إبراهيم عبد الله، أقره وراجعته: كرم زهدي، وعلي محمد الشريف، وأسامة حافظ، وحدي عبد العظيم، وفؤاد الدواليبي ص ٢٣٩-٢٤٢، مكتبة العبيكان، د.ت.



أنزل الله، وردّ مرجعية الشريعة في علاقة الدين بالدولة كفرّ أكبر خرج من الملة، بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

أ- الكتاب:

١- قول الله ﷻ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

وجه الدلالة:

أ- أن الله تعالى علّق الوصف -الذي هو الكفر- على الموصوف -الذي هو الحاكم بغير ما أنزل الله- بمجرد تلبّسه بالصفة -التي هي الحكم بغير ما أنزل الله- دون النظر للاعتقاد.

ب- أن الأصل في وصف الله له بأنه كافر: الكفر الأكبر؛ لأن اللفظ إذا أُطلق في الشرع انصرف إلى كماله إلا بدليل.

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن ظاهر الآية لم يقل به أهل العلم؛ إذ إنه يلزم منه موافقة الخوارج في تكفير المسلمين بالمعاصي، وأن الكفر المعلق في الآية هنا هو كفر أصغر لا أكبر، بدلالة تفسير ابن عباس وأصحابه الآية بالكفر الأصغر، ولا يخالف لهم.

الثاني: أن الآية خاصة في اليهود، كما جاء في سبب نزولها.

وأجيب على هذه المناقشة، على النحو التالي:

أما الوجه الأول في الاعتراض؛ فأجيب عنه: بأن ظاهر الآية قال به كثير من أئمة السلف، ومنقول عن كثير من الصحابة، ولا دليل على أن الكفر المعلق في الآية هو كفر أصغر؛ بل المنقول عن كثير من السلف؛ كابن مسعود وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب - بما فيهم ابن عباس رضي الله عنه - فيما صح عنه^(١)، أنها على

(١) كما سيأتي في الرد على استدلال أصحاب القول الثاني بالآثار ص ١٠٨٤ وما بعدها.

ظاهرها، وأن المقصود بها الكفر الأكبر.

فأما أثر ابن مسعود: فقد روى ابن جرير عن مسروق قال: سألت ابن مسعود عن «السحت»، أهو الرشى في الحكم؟ فقال: لا من لم يحكم بما أنزل الله فهو فاسق. ولكن «السحت»، يستعينك الرجل على المظلمة فتعينه عليها، فيهدي لك الهدية فتقبلها^(١).

وفي رواية عنده عن مسروق قال: سألت ابن مسعود عن «السحت»، قال: الرشى. فقلت: في الحكم؟ قال: ذاك الكفر^(٢).

وأخرج الطبراني في الكبير عن أبي الأحوص، عن ابن مسعود، قال: «الرَّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ كُفْرٌ، وَهِيَ بَيْنَ النَّاسِ سُحْتٌ»^(٣).

وأخرج البيهقي عن مسروق، قال: سُئِلَ عَبْدُ اللَّهِ عَنِ السُّحْتِ؟ فَقَالَ: «هِيَ الرَّشَاءُ»، فَقَالَ: فِي الْحُكْمِ؟ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ: «ذَلِكَ الْكُفْرُ»، وَتَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]^(٤).

وأما أثر عمر بن الخطاب: فأخرجه ابن المنذر عن مسروق قال: قلت لعمر بن

(١) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٣٣).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٨/ ٤٣٢).

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (٩/ ٢٢٦) ح (٩١٠٠)، بإسناد صحيح - كما قال ابن حجر الهيثمي في الزواج (٢/ ٣١٤)، وصححه الألباني موقوفاً، في صحيح الترغيب والترهيب (٣/ ٢٦٢) ح (٢٢١٣).

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ٢٣٤) ح (٢٠٤٨٠)، وسعيد بن منصور في سننه (٤/ ١٤٦٨) ح (٧٤١)، أبو عثمان سعيد بن منصور الجوزجاني، تحقيق: د سعد بن عبد الله آل حميد، دار الصميعي - الرياض، ط ١ - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، وقال محققه: سنده صحيح. وأخرجه أيضاً ابن أبي يعلى في مسنده (٩/ ١٧٣) ح (٥٢٦٦)، وقال محققه حسين أسد: إسناده صحيح.



الخطاب رضي الله تعالى عنه: أرأيت الرشوة في الحكم أمن السحت هي؟ قال: لا، ولكن كفر، إنما السحت أن يكون للرجل عند السلطان جاه ومنزلة، ويكون للآخر إلى السلطان حاجة فلا يقضي حاجته حتى يهدي إليه هدية^(١)

وأما أثر علي بن أبي طالب (عليه السلام): فأخرجه عبد بن حميد عن علي أنه سئل عن السحت فقال: الرشا، فقليل له في الحكم، قال: ذاك الكفر^(٢).

وقال بمثل قول ابن مسعود من التابعين: الحسن البصري وسعيد بن جبير وإبراهيم النخعي والسدي^(٣).

وبهذا يعلم أيضًا أنه لا وجه لما ذكره الشيخ محمد رشيد رضا في تفسيره (المنار) حيث قال:

«أما ظاهر الآية فلم يقل به أحد من أئمة الفقه المشهورين، بل لم يقل به أحد قط، فإن ظاهرها يتناول من لم يحكم بما أنزل الله مطلقًا، سواء حكم بغير ما أنزل الله تعالى أم لا، وهذا لا يكفره أحد من المسلمين، حتى الخوارج الذين يكفرون الفساق بالمعاصي، ومنها الحكم بغير ما أنزل الله»^(٤).

وأما القول بأنه يلزم من القول بظاهر الآية متابعة مذهب الخوارج في تكفير المسلمين بالمعاصي؛ فهو مردود؛ حيث إنه لا تلازم بين هذا وذاك؛ حيث إن الآية في الحكم، ونحن لم نتابع الخوارج فيها وننزلها على المعاصي أو الكبائر، وإلا كان

(١) ينظر: تفسير الألوسي (٣/٣٠٩).

(٢) ينظر: تفسير الألوسي (٣/٣٠٩).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٨/٤٧٦)، ومحاسن التأويل للقاسمي (٦/٢١٥)، والمغني لابن قدامة (٦٩/١٠).

(٤) ينظر: تفسير المنار (٦/٤٠٦).



يلزم من هذا القول اتهام عمر بن الخطاب وعلي وابن مسعود بأنهم على مذهب الخوارج؛ حيث يقولون بظاهرها في الحكم.

وأما الوجه الثاني من الاعتراض: فجوابه كما قال القاسمي فيما نقله عن ابن مسعود والحسن والنخعي: أن هذه الآيات الثلاث عامة في اليهود، وفي هذه الأمة، فكل من ارتشى وبدّل الحكم فحكم بغير ما أنزل الله، فقد كفر وظلم وفسق^(١).

وقال بعضهم: عني بـ ﴿الْكُفْرُونَ﴾: أهل الإسلام، و﴿الظَّالِمُونَ﴾: اليهود، و﴿الْفَاسِقُونَ﴾: النصاري^(٢).

وهذا القول اختاره ابن العربي، ورجحه الشنقيطي، وهو اختيار ابن عباس، وجابر بن زيد، وابن أبي زائدة، وابن شبرمة^(٣).

وعلى فرض التسليم أنها نزلت في كفار أهل الكتاب؛ فكما هو مقرر في الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. كما قال الشنقيطي: «والعبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب».

ولهذا فإن ابن جرير بعد أن رجح أنها نزلت في كفار أهل الكتاب؛ فإنه عممها في أنها في كل جاحد^(٤).

وقال الحافظ ابن حجر: «ويظهر أن يقال إن الآيات، وإن كان سببها أهل

(١) ينظر: محاسن التأويل للقاسمي (٦/ ٢١٥).

(٢) وعن قال بهذا القول الشعبي؛ حيث روي عنه أنه قال: «آيَةُ فِينَا، وَآيَتَانِ فِي أَهْلِ الْكِتَابِ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] فِينَا، وَفِيهِمْ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، و﴿الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] فِي أَهْلِ الْكِتَابِ». ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٦٣).

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ١٢٧)، وأضواء البيان (١/ ٤٠٨).

(٤) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٦٧).



الكتاب؛ لكن عمومها يتناول غيرهم»^(١).

٢- قول الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

وجه الدلالة: قالوا: إن الله نفى الإيـان عمّن لم يحكّم الشرع؛ فيكون الحاكم بغير ما أنزل الله بمجرد تحكيمه كافراً كـراً أكبر؛ لأنه حكّم غير شرع الله ولأن الإيـان قد نفى عنه. فقد أقسم الله تعالى أن أولئك الذين رغـوا عن التحاكم إليه ﷺ لا يؤمنون إياناً صحيحاً حقيقياً - وهو إيان الإذعان النفسي - إلا بثلاث:

الأولى: أن يحكموا الرسول ﷺ فيما شجر بينهم، أي في القضايا التي يختصمون فيها ويشتجرون.

الثانية: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ﴾.

الثالثة: ﴿وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، والتسلم هنا: الانقياد بالفعل^(٢).

فهذه الآيات في مجموعها دالة على تفضيع الخروج عن شرع الله، وتحريم التحاكم إلى غير ما أنزل في كتابه وبينه في سنة رسوله ﷺ، وأن هذا كفر أكبر يخرج من الملة؛ حيث أكده بالقسم وبتكرار أداة النفي (لا) قبل القسم وبعده.

وقال أبو بكر الجصاص الحنفي في تفسيره لهذه الآية: «وفي هذه الآية دلالة على أن من رد شيئاً من أوامر الله تعالى، أو أوامر رسوله ﷺ؛ فهو خارج من الإسلام، سواء رده من جهة الشك، أو ترك القبول والامتناع من التسليم، وذلك يوجب صحة ماذهب إليه الصحابة في حكمهم بارتداد من امتنع عن أداء الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم؛ لأن الله

(١) ينظر: فتح الباري (١٣/ ١٢٠).

(٢) ينظر: تفسير المنار، للشيخ محمد رشيد رضا (٥/ ٢٣٦-٢٣٧).



تعالى حكم بأن من لم يُسلم للنبي ﷺ وحكمه فليس من أهل الإيمان»^(١).

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الأول: أن المنفي في الآية كمال الإيمان لا أصله؛ حيث إن الآية نزلت في رجل أنصاريٍّ بدريٍّ، والبدريون معصومون من الوقوع في الكفر الأكبر، حيث جرت خصومة بين الزبير وذاك الرجل فقضى النبي ﷺ بقضاء أغضب الأنصاري فقال: أن كان ابن عمّتك؟^(٢).

الثاني: أن من يكفر هؤلاء يلزمه تكفير الأنصار الذين لم يعجبهم تقسيم الغنائم بعد فتح مكة^(٣)، كما يلزمه تكفير أزواج النبي ﷺ رضي الله عنهم، اللاتي ناشدنه في

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ١٨١)، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١٤٠٥ هـ.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المساقاة، باب سكر الأنهار (٣/ ١١) ح (٢٣٥٩)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب اتباعه ﷺ (٤/ ١٨٢٩) ح (٢٣٥٧) من حديث عبد الله بن الزبير، أن رجلاً من الأنصار خاصم الزبير عند رسول الله ﷺ، في شراج الحرة التي يسقون بها النخل، فقال الأنصاري: سرح الماء يمر، فأبى عليهم، فاختصموا عند رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ للزبير: «اسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك»، فغضب الأنصاري، فقال: يا رسول الله، أن كان ابن عمّتك؟ فتلون وجه نبي الله ﷺ، ثم قال: «يا زبير اسق، ثم أحبس الماء حتى يرجع إلى الجدر» فقال الزبير: والله إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾.

[النساء: ٦٥].

(٣) خبر الأنصار في غزوة حنين؛ عن أبي سعيد الخدريؓ، قال: لما أعطى رسول الله ﷺ ما أعطى من تلك العطايا في فريش وقبائل العرب، ولم يكن في الأنصار منها شيء، وجد هذا الحي من الأنصار في أنفسهم، حتى كثرت فيهم المقالة... الحديث. أخرجه أحمد (١٨/ ٢٥٣) ح (١١٧٣٠)، وقال الأرناؤوط في تحريجه على المسند (١٨/ ٢٥٥-٢٥٦): إسناده حسن. وصححه الألباني في تعليقه على فقه السيرة للغزالي ص ٤١٨، وذكره وابن هشام في سيرته (٢/ ٣١٠، ٣١١)، وابن كثير في البداية (٤/ ٣٥٨، ٣٥٩) وقال: وهو صحيح. وأصله في الصحيحين؛ البخاري، كتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفه قلوبهم



العدل في عائشة عليها السلام ^(١).

وأجيب على هذه المناقشة، على النحو التالي:

أما أن الآية نزلت في رجل أنصاري بدري؛ فأجيب عنه من وجهين:

الأول: أن سياق الآيات يدل على أن الآية نزلت في المتحاكمين إلى الطاغوت،

ولا يمتنع أن يكون فيها بيان لما حصل بين الزبير والأنصاري.

وهذا القول رجحه الطبري في تفسيره حيث قال - بعد أن ذكر الأقوال فيمن

عني بهذه الآية وفيمن نزلت - قال: «هذا القول؛ أعني قول من قال: عني به

المحتكمين إلى الطاغوت، اللذان وصف الله شأنهما في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ

يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [النساء: ٦٠] أولى بالصواب؛ لأن

قوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ في سياق قصة الذين

ابتدأ الله الخبر عنهم بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾،

ولا دلالة تدل على انقطاع قصتهم، فالحاق بعض ذلك ببعض - مالم تأت دلالة على

انقطاعه - أولى ^(٢).

ثم أكد ذلك بأنه لا تعارض في أن يكون فيها بيان حكم ما اختصم فيه الزبير

وصاحبه الأنصاري أيضاً؛ فقال:

وغيرهم... (٩٤/٤) ح (٣١٤٧)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلفة قلوبهم على

الإسلام... (٧٣٣/٢) ح (١٠٥٩)، و(لَعَاة): بقية يسيرة. النهاية (٢٥٤/٤).

(١) أخرجه البخاري، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب من أهدى إلى صاحبه وتحري

بعض نسائه دون بعض (١٥٦/٣) ح (٢٥٨١)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى

عنهم، باب في فضل عائشة عليها السلام (١٨٩١/٤) ح (٢٤٤٢)، من حديث عائشة عليها السلام.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٢٠٤/٧).

«فإن ظن ظان أن في الذي روي عن الزبير وابن الزبير، من قصته وقصة الأنصاري في شراج الحرة، وقول من قال في خبرهما: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ - ما ينبئ عن انقطاع حكم هذه الآية وقصتها من قصة الآيات قبلها، فإنه غير مستحيل أن تكون الآية نزلت في قصة المحتكمين إلى الطاغوت، ويكون فيها بيان حكم ما اختصم فيه الزبير وصاحبه الأنصاري؛ إذ كان في الآية دلالة على ذلك، وإذ كان ذلك غير مستحيل، فإن إلحاق معنى بعض ذلك ببعض أولى، ما دام الكلام متسقة معانيه على سياق واحد، إلا أن تأتي دلالة على انقطاع بعض ذلك من بعض، فيُعدّل به عن معنى ما قبله»^(١).

الثاني: على فرض كونها نزلت في قصة الزبير وصاحبه الأنصاري؛ فجواب ذلك ما ذكره القرطبي رحمته الله، فهي مشابهة لقصة حاطب، الذي فعل الكفر، ولكن متأولاً، وعلم رسول الله صلّى الله عليه وآله صدقه فترك تعزيره؛ لأنه بدري، فرضي الله عن الصحابة جميعاً.

قال القرطبي: «وَاخْتَارَ الطَّيْرِيُّ أَنْ يَكُونَ نَزُولُ الْآيَةِ فِي الْمُنَافِقِ وَالْيَهُودِيِّ. كَمَا قَالَ مُجَاهِدٌ، ثُمَّ تَتَنَاولُ بِعُمُومِهَا قِصَّةَ الزُّبَيْرِ. قَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ: وَهُوَ الصَّحِيحُ، فَكُلُّ مَنْ اتَّهَمَ رَسُولَ اللَّهِ صلّى الله عليه وآله فِي الْحُكْمِ فَهُوَ كَافِرٌ، لَكِنَّ الْأَنْصَارِيَّ زَلَّ زَلَّةً، فَأَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِيُّ صلّى الله عليه وآله وَأَقَالَ عَثْرَتَهُ؛ لِعِلْمِهِ بِصِحَّةِ يَقِينِهِ، وَأَنَّهَا كَانَتْ فَلْتَةً، وَلَيْسَتْ لِأَحَدٍ بَعْدَ النَّبِيِّ صلّى الله عليه وآله. وَكُلُّ مَنْ لَمْ يَرْضَ بِحُكْمِ الْحَاكِمِ وَطَعَنَ فِيهِ وَرَدَّهُ؛ فَهِيَ رَدَّةٌ يَسْتَتَابُ. وَأَمَّا إِنْ



طَعَنَ فِي الْحَاكِمِ نَفْسَهُ، لَا فِي الْحُكْمِ؛ فَلَهُ تَغْزِيرُهُ، وَلَهُ أَنْ يَصْفَحَ عَنْهُ^(١).

وأما ما قيل أن من من يكفر هؤلاء يلزمه تكفير الأنصار، الذين لم يعجبهم تقسيم الغنائم بعد فتح مكة، كما يلزمه تكفير أزواج النبي رضي الله عنهم، اللاتي ناشدنه في العدل في عائشة رضي الله عنها؛ فجوابه كالآتي:

أما الأنصار لما راجعوا رسول الله ﷺ في غنائم حنين، فإنهم لم يراجعوه لأنهم لم يرضوا حكمه، ولكنهم تعجبوا من الطريقة، فالتوزيع كان من لبّ الغنيمة وهو حق للأنصار، وفعله الرسول ﷺ لعلمه بأنهم سيرضون؛ فلما بين لهم الرسول ﷺ هدفه رضوا وانقادوا جميعاً، رضوان الله عليهم، فكيف يحتج بقصتهم من يرفض التحاكم للشرعية، وقد بين لهم كفر ما يفعلون مرات ومرات؟!!

وأما مناشدة أزواجه رضي الله عنهن له العدل، ومراجعتهن له في ذلك؛ فهذا يكون بين المرء وزوجه؛ فهن يعاملنه كزوج لا كرَسُول في هذا المقام، وكنّ كثيراً ما يراجعنه بهذا الاعتبار، لذلك كنّ إذا فهمن أن الأمر يتعلق بمقام الرسول والرسالة يمسكن عن ذلك، ويبادرن بالتوبة والاستغفار؛ كما في قصة أم سلمة لما قال ﷺ لها: «لَا تُؤْذِنِي فِي عَائِشَةَ؛ فَإِنَّ الْوَحْيَ لَمْ يَأْتِنِي وَأَنَا فِي ثَوْبِ امْرَأَةٍ، إِلَّا عَائِشَةَ»، بادرت فقالت: أَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مِنْ أَذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ^(٢). فهذا ليس في مقام استدلالنا هذا..

٣- قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَرْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ

قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾ [النساء: ٦٠].

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٥/ ٢٦٧)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٥٧٨).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها (٣/ ١٥٦) ح (٢٥٨١) من حديث

وجه الدلالة:

قالوا: دلت الآية أنهم صاروا منافقين لمجرد كونهم يريدون التحاكم إلى الطاغوت، وجعل الله إيمانهم مزعومًا؛ فيكون من تحاكموا إليه أشدَّ نفاقًا؛ ففي هذه الآية تكذيب صريح وتفنيد فصيح لزعم من يزعم الإيمان وهو يتحاكم إلى غير شريعة الله من شرائع الطاغوت^(١).

فالمعنى: «ألا تعجب أيها النبي، من الذين يدعون أنهم صدَّقوا بما أنزل عليك من الكتاب، وما أنزل من قبلك من الكتب، يريدون أن يتحاكموا في خصوماتهم إلى ما فيه الضلال والفساد، وحكم غير الله، وقد أمرهم الله أن يحجوه ولا يتحاكموا إليه، ويريد الشيطان أن يصدَّهم عن طريق الحق والهدى، فيضلهم عنه ضلالًا بعيدًا.»^(٢)

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الآية محتملةٌ في معناها لأمرين:

الأول: أن إيمانهم صار مزعومًا؛ لكونهم أرادوا الحكم بالطاغوت، وهذا ما يتمسك به المخالف.

الثاني: أن من صفات أهل الإيمان المزعوم -المنافقين- كونهم يريدون التحاكم للطاغوت، ومشابهة المؤمن للمنافقين في صفةٍ من صفاتهم لا توجب الكفر. فعلى هذا؛ من حكم بغير ما أنزل الله فقد شابه المنافقين في صفةٍ من صفاتهم،

(١) ينظر: تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب ص ٤٨٢، بتصرف، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، دمشق، ط ١ - ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

(٢) ينظر: المنتخب في تفسير القرآن الكريم، لجنة من علماء الأزهر ص ١١٩، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - مصر، طبع مؤسسة الأهرام، ط ١٨ - ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.



وهذا لا يوجب الكفر إلا بدليل آخر؛ كمن شابه المنافقين في الكذب لم يكن كافراً؛ فإذا ورد الاحتمال في أمرٍ بين كونه مكفراً أو غير مكفّر لم يكفر بهذا الأمر؛ لكون الأصل هو الإسلام، فلا يصح التمسك بهذه الآية في التكفير لذلك الاحتمال.

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه لا خلاف أن مشابهة المؤمن للمنافقين في صفة من صفاتهم لا توجب الكفر إلا بدليل آخر؛ وهذا الدليل منصوص عليه في الآية وهو إرادتهم ورغبتهم في التحاكم إلى الطاغوت، وترك حكم الله ﷻ؛ ومن ثم نفى الله عنهم الإيمان الذي يزعمونه وأنكر عليه ذلك.

قال ابن كثير: «هَذَا إِنْكَارٌ مِنَ اللَّهِ، ﷻ، عَلَى مَنْ يَدَّعِي الْإِيمَانَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْأَنْبِيَاءِ الْأَقْدَمِينَ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ يُرِيدُ التَّحَاكُمَ فِي فَضْلِ الْخُصُومَاتِ إِلَى غَيْرِ كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ...»^(١).

ثم قال أيضاً: «وَالْآيَةُ أَعَمُّ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ، فَإِنَّهَا دَامَةٌ لِمَنْ عَدَلَ عَنِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَتَحَاكُمُوا إِلَى مَا سِوَاهُمَا مِنَ الْبَاطِلِ، وَهُوَ الْمُرَادُ بِالطَّاغُوتِ هَاهُنَا...»^(٢).

قال ابن القيم: «أَخْبَرَ سُبْحَانَهُ أَنَّ مَنْ تَحَاكَمَ أَوْ حَاكَمَ إِلَى غَيْرِ مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ؛ فَقَدْ حَكَمَ الطَّاغُوتَ وَتَحَاكَمَ إِلَيْهِ، وَالطَّاغُوتُ: كُلُّ مَا تَجَاوَزَ بِهِ الْعَبْدُ حَدَّهُ مِنْ مَعْبُودٍ أَوْ مَتَّبُوعٍ أَوْ مُطَاعٍ؛ فَطَّاغُوتُ كُلِّ قَوْمٍ مَنْ يَتَحَاكَمُونَ إِلَيْهِ غَيْرَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، أَوْ يَعْبُدُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ، أَوْ يَتَّبِعُونَهُ عَلَى غَيْرِ بَصِيرَةٍ مِنَ اللَّهِ، أَوْ يُطِيعُونَهُ فِيمَا لَا يَعْلَمُونَ أَنَّهُ طَاعَةٌ لِلَّهِ.

فَهَذِهِ طَوَاغِيتُ الْعَالَمِ إِذَا تَأَمَّلْتَهَا وَتَأَمَّلْتَ أَحْوَالَ النَّاسِ مَعَهَا رَأَيْتَ أَكْثَرَهُمْ

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/٣٤٦).

(٢) ينظر: المرجع السابق.

[عَدَلُوا] مِنْ عِبَادَةِ اللَّهِ إِلَى عِبَادَةِ الطَّاغُوتِ، وَعَنْ التَّحَاكُمِ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى الرَّسُولِ إِلَى التَّحَاكُمِ إِلَى الطَّاغُوتِ، وَعَنْ طَاعَتِهِ وَمُتَابَعَةِ رَسُولِهِ إِلَى طَاعَةِ الطَّاغُوتِ وَمُتَابَعَتِهِ. وَهَؤُلَاءِ لَمْ يَسْلُكُوا طَرِيقَ النَّاجِينَ الْفَائِزِينَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ - وَهُمْ الصَّحَابَةُ وَمَنْ تَبِعَهُمْ - وَلَا قَصَدُوا قَصْدَهُمْ، بَلْ خَالَفُوهُمْ فِي الطَّرِيقِ وَالْقَصْدِ مَعًا...»^(١).

٤ - قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِيُؤْخَذَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَدِّدُوا لَكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١].

وجه الدلالة:

قالوا: بينت الآية وجه كونهم مشركين إذا أطاعوهم: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِيُؤْخَذَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَدِّدُوا لَكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ حيث عدلتم عن أمر الله وشرعه إلى قول غيره؛ فقد متم عليه غيره؛ فهذا هو الشرك»^(٢).

فدلَّت الآية على أن العدول عن أمر الله وشرعه إلى أمر غيره في جزئية واحدة شرك؛ حيث حكم على أن من أطاع أولياء الشيطان في تحليل ما حرَّم الله أنه مشرك. وأكد ذلك بأن المؤكدة، وأن ذلك صادر عن وحي الشيطان فكيف بمن يعدل عن شرع الله كله وأمره إلى حكم غيره وأمره؟

ونوقش هذا الاستدلال: بأن ظاهر الآية أن كل طاعة شرك، وهذا لم يقل به أحد من السلف؛ فالطاعة الموجبة للشرك هنا هي الموافقة في التحليل والتحريم، وذلك بالاستحلال، وليس مجرد الطاعة في الفعل.

(١) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم (١/ ٤٠-٤١)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١-١٤١١هـ - ١٩٩١م.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ١٦٤).



وأجيب على هذه المناقشة: بأن لفظ الآية يَبَيِّن أن هذه الطاعة إنما هي بأكل الميتة، وليس فيها ما يدل على أن هذه الطاعة بتحليل لحم الميتة، أو استحلال ذلك؛ وعلى ذلك دَلْ كلام أئمة التفسير:

يقول ابن كثير رحمه الله في تفسيره: «وقال السُّدي: في تفسير هذه الآية: إن المشركين قالوا للمسلمين: كيف تزعمون أنكم تتبعون مرضاة الله، فما قتل الله فلا تأكلونه، وما ذبحتم أنتم تأكلونه؟ فقال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ﴾ فأكلتم الميتة ﴿إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ وهكذا قاله مجاهد، والضحاك، وغير واحد من علماء السلف.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ أي حيث عدلتم، عن أمر الله لكم وشرعه إلى قول غيره، فقد متتم عليه غيره، فهذا هو الشرك، كقوله تعالى: ﴿أَتَخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْكَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]. وقد روى الترمذي: في تفسيرها عن عدي بن حاتم، أنه قال: يا رسول الله، ما عبدوهم، فقال: «بلى، إِنَّهُمْ أَحَلُّوا لَهُمُ الْحَرَامَ، وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمُ الْحَلَالَ، فَاتَّبَعُوهُمْ، فَذَلِكَ عِبَادَتُهُمْ إِيَّاهُمْ»^(١) ^(٢).

وقال الطبري: «وأما قوله: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ فإنه يعني: وإن أطعتموهم في أكل الميتة وما حرم عليكم ربكم ...

(١) أخرجه الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة التوبة (٢٧٨/٥) ح (٣٠٩٥)، والطبراني في الكبير (٩٢/١٧) ح (٢١٨)، والبيهقي في الكبرى (١٩٨/١٠) ح (٢٠٣٥٠)؛ من طريق غطيف بن أعين، وهو ضعيف، وحسنه الألباني في غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام ص ١٩، المكتب الإسلامي - بيروت، ط ٣ - ١٤٠٥ هـ، وفي الصحيحة (٨٦١/٧) - ٨٦٦ (٣٢٩٣) ح.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (٣/٣٢٩ - ٣٣٠).

وأما قوله: ﴿إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ يعني: إنكم إذا مثلهم؛ إذ كان هؤلاء يأكلون الميتة استحلالاتاً، فإذا أنتم أكلتموها كذلك فقد صرتم مثلهم مشركين^(١). انتهى كلامه.

وقال الشنقيطي: «فَصَرَّحَ بِأَنَّهُمْ مُشْرِكُونَ بِطَاعَتِهِمْ، وَهَذَا الْإِشْرَاكُ فِي الطَّاعَةِ، وَاتِّبَاعِ الشَّرْعِ الْمُخَالِفِ لِما شَرَعَهُ اللهُ تَعَالَى، هُوَ الْمُرَادُ بِعِبَادَةِ الشَّيْطَانِ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبْنَئِءَ آدَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (١٠) وَإِنْ أَعْبَدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» [يس: ٦٠، ٦١]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى عَنْ نَبِيِّ إِبرَاهِيمَ: ﴿يَتَابَعِ لَّا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا﴾ [مريم: ٤٤]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا إِنثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا﴾ [النساء: ١١٧]، أَي: مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا شَيْطَانًا، أَي: وَذَلِكَ بِاتِّبَاعِ تَشْرِيْعِهِ...»^(٢).

فأطلق طاعتهم في أكل الميتة واتباعهم على ذلك، مع علمهم بأن الله حرمها؛ فالاستحلال من الكفار، ومن تابعهم وأطاعهم في ذلك فهو مثلهم في الحكم، ولم يقيد ذلك باستحلال أو غيره. وهل القوانين الوضعية إلا ضرب مما يستحله الكفار؟! فمن يطيعهم في اتباعها وجعلها شرعاً عاماً للناس؛ فهو مثلهم في الحكم.

٥- قول الله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى: ٢١].

وجه الدلالة:

قالوا: قد جعل الله سبحانه في هذه الآية المُشْرِعَ مُشَارِكًا له في التشريع، ومن ثم صار المُشْرِعَ مشركًا كافرًا.

(١) ينظر: تفسير الطبري (١٢/ ٨٦-٨٧).

(٢) ينظر: أضواء البيان (٣/ ٢٥٩).



قال ابن كثير: «أي هم لا يتبعون ما شرع الله لك من الدين القويم، بل يتبعون ما شرع لهم شياطينهم من الجن والإنس؛ من تحريم ما حرموا عليهم من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام، وتحليل أكل الميتة والدم والقهار إلى نحو ذلك..»^(١).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الآية لا تدل على التكفير للمبدل، إلا إن زعم أن هذا من الدين!!

وأجيب على هذه المناقشة من وجهين:

الأول: أن هناك فرقاً بين معنى (الدين) بشكل عام - كما في الآية - وبين معنى (الدين الإسلامي) إن خصص.

فالدين بشكل عام هو الطريقة المتبعة حقاً كانت أم باطلاً، ولا يشترط أن تنسب لله كما يعتقد بعضهم؛ كما قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ كما في سورة الكافرون، فسمى ما هم عليه من الكفر ديناً، وكما قال فرعون: ﴿ذُرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ [غافر: ٢٦] فسمى ما هم عليه ديناً، وكذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥].

فالمقصود هنا هو الطريقة الإسلامية في الحياة، فالدين يكون هنا هو نظام الناس وطريقتهم المتبعة وشريعتهم التي هم عليها، حقاً كانت أو باطلاً. فقولهم: أن هذا من الدين؛ أي من شريعتهم وطريقتهم في الحياة، ولا يعني ذلك أنهم نسبوه لدين الله، فلا وجه لهذا الاعتراض وذلك القيد.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٤/١٠٨).

الثاني: أن هذا التقييد لم يقل به أحد من المفسرين:

يقول ابن كثير: «وَقَوْلُهُ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ أَي: هُمْ لَا يَتَّبِعُونَ مَا شَرَعَ اللَّهُ لَكَ مِنَ الدِّينِ الْقَوِيمِ، بَلْ يَتَّبِعُونَ مَا شَرَعَ لَهُمْ شَيَاطِينُهُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ، مِنْ تَحْرِيمِ مَا حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ...»

وَقَدْ ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «رَأَيْتُ عَمْرَو بْنَ لُحْيٍ بِنِ قَمْعَةٍ يَجْرُ قُضْبَهُ فِي النَّارِ»^(١) لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَيَّبَ السَّوَائِبَ. وَكَانَ هَذَا الرَّجُلُ أَحَدَ مُلُوكِ خُرَاعَةَ، وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ فَعَلَ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ، وَهُوَ الَّذِي حَمَلَ قُرَيْشًا عَلَى عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ، لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَبَّحَهُ»^(٢).

وقال الطبري: «يقول تعالى ذكره: أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ» يقول: ابتدعوا لهم من الدين ما لم يبيح الله لهم ابتداعه...»^(٣).

فلم ينقل عنهم أو عن غيرهم أنهم قالوا لما شرعوه من الأحكام والضلالات: إن هذا من الدين الإسلامي، وهل كان عمرو بن لحي يقول: إن هذا من دين الله؟! ٦ - قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦].

وجه الدلالة:

قالوا: فهذا شامل لكل ما يقضيه جل وعلا، ويدخل في ذلك التشريع دخولا أوليًا، ويفهم من هذه الآية أن متبعي أحكام المشرعين غير ما شرعه الله أنهم

(١) أخرجه مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب في شدة حر نار جهنم.. (٤/ ٢١٨٤) ح (٢٨٤٢) من حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (٧/ ١٩٨).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٢١/ ٥٢٢).



مشركون بالله، وهذا المفهوم جاء مبيناً في آيات أخر؛ والحاكم بغير ما أنزل الله قد جعل نفسه مشاركاً لله في حكمه فهو مشرك كافر^(١).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الحكم في الآية لمن يستحل ذلك، أو من زعم أن هذا حكم الله؛ فهذا هو الذي يكفر بذلك، أما من لم يكن كذلك فلا يعتبر مشاركاً لله تعالى في حكمه المشاركة المكفرة.

وأجيب على هذه المناقشة: بأن لفظ الآية عام، وليس فيه إشارة من قريب أو بعيد لهذا القيد؛ ولا دليل على ذلك من كتاب أو سنة؛ فهذا تحكم بغير دليل، فهل من بدل كل أحكام الله وأجبر الناس على اتباعها، لا يشملها حكم الآية، مادام أنه لم يزعم أن هذا حكم الله؟!

قال الإمام الطبري: « **﴿وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾** يقول: ولا يجعل الله في قضائه، وحكمه في خلقه أحداً سواه شريكاً، بل هو المنفرد بالحكم والقضاء فيهم، وتديرهم وتصريفهم فيما شاء وأحب^(٢).

وقال الشيخ الشنقيطي: «**قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ ... وَالْمَعْنَى: وَلَا يُشْرِكُ اللَّهُ جَلَّ وَعَلَا أَحَدًا فِي حُكْمِهِ، بَلِ الْحُكْمُ لَهُ وَحْدَهُ جَلَّ وَعَلَا لَا حُكْمَ لغيرِهِ أَلَبَّةً، فَالْحَلَالُ مَا أَحَلَّهُ تَعَالَى، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَهُ، وَالَّذِينَ مَا شَرَعَهُ، وَالْقَضَاءُ مَا قَضَاهُ.**

وَقَرَأَهُ ابْنُ عَامِرٍ مِنَ السَّبْعَةِ: «**وَلَا تُشْرِكْ**» ... بِصِغَةِ النَّهْيِ، أَي: لَا تُشْرِكْ يَا نَبِيَّ اللَّهِ، أَوْ لَا تُشْرِكْ أَيُّهَا الْمُخَاطَبُ أَحَدًا، فِي حُكْمِ اللَّهِ جَلَّ وَعَلَا، بَلِ أَخْلَصِ الْحُكْمَ لِلَّهِ مِنْ شَوَائِبِ شِرْكِ غَيْرِهِ فِي الْحُكْمِ، وَحُكْمُهُ جَلَّ وَعَلَا الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهِ:

(١) ينظر: أضواء البيان (٣/ ٢٥٨).

(٢) ينظر: تفسير الطبري (١٧/ ٦٥٠).

﴿وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ شَامِلٌ لِكُلِّ مَا يَقْضِيهِ جَلٌّ وَعَلَا، وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ التَّشْرِيعُ دُخُولًا أَوَّلِيًّا...»^(١).

ثم قال: «وَمَا تَضَمَّنَتْهُ هَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ مِنْ كَوْنِ الْحُكْمِ لِلَّهِ وَحْدَهُ، لَا شَرِيكَ لَهُ فِيهِ، عَلَى كِلْتَا الْقَرَاءَتَيْنِ، جَاءَ مُبَيِّنًا فِي آيَاتٍ أُخَرَ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ﴾ [يوسف: ٦٧]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَخْلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكَ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ [غافر: ١٢]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٧٠]، وَقَوْلِهِ: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَهْلِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حُكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤]، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ.

وَيُفْهَمُ مِنْ هَذِهِ الْآيَاتِ، كَقَوْلِهِ: ﴿وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾: أَنَّ مُتَّبِعِي أَحْكَامِ الْمَشْرُوعِينَ غَيْرَ مَا شَرَعَهُ اللَّهُ أَنَّهُمْ مُشْرِكُونَ بِاللَّهِ، وَهَذَا الْمَفْهُومُ جَاءَ مُبَيِّنًا فِي آيَاتٍ أُخَرَ...»^(٢).

٧- قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَهْلِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

وجه الدلالة:

قالوا: ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله المحكم المشتمل على كل خير،

(١) ينظر: أضواء البيان (٣/ ٢٥٨).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٣/ ٢٥٨-٢٥٩).



الناهي عن كل شر، وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات مما يضعونها بآرائهم وأهوائهم، وهذا ينطبق على كل حكم غير حكم الله؛ سواء كانت جاهلية اليهود، كما قال بعض المفسرين في الآية، أو جاهلية غيرهم^(١).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن وصف الشيء بالجاهلية لا يلزم منه الكفر، ودليله قول الرسول ﷺ لأبي ذر: «إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ»^(٢)، وحديث: «ثَلَاثَةٌ مِنَ الْجَاهِلِيَّةِ: الْفَخْرُ بِالْأَخْسَابِ، وَالطَّعْنُ فِي الْأَنْسَابِ، وَالنِّيَاحَةُ...»^(٣). وأجيب على هذه المناقشة: لا ريب أن مصطلح الجاهلية قد يراد بها الجاهلية المكفرة أو الذنب حسب القرينة، وبالنسبة للآية فلنرجع لكلام أهل التفسير فيها؛ لنرى أي الجاهليتين هي المقصودة في الآية.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٣/١٣١)، وتفسير الطبري (١٠/٣٩٤)، والتحرير والتنوير (٦/٢٢٧)، وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي ص ٢٣٤.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمور الجاهلية، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلى بالشرك (١/١٥) ح (٣٠)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل... (٣/١٢٨٢) ح (١٦٦١)، من حديث المَعْرُورِ بْنِ سُوَيْدٍ، قَالَ: لَقِيتُ أَبَا ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ، وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ، وَعَلَى غَلَامِهِ حُلَّةٌ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنِّي سَأَيْتُ رَجُلًا فَعَيَّرْتُهُ بِأُمِّهِ، فَقَالَ لِي النَّبِيُّ ﷺ: «يَا أَبَا ذَرٍّ أَعَيَّرْتَهُ بِأُمِّهِ؟ إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ...» الحديث.

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (٦/٢٣٩) ح (٦١٠٠) من حديث سلمان، وقال الهيثمي في المجمع (٣/١٣): وفيه عبد الغفور أبو الصباح، وهو ضعيف. وصححه الألباني في صحيح الجامع (٣٠٥٥)، وأخرجه أحمد في المسند (١٢/٥١٩) ح (٧٥٦٠)، من حديث أبي هريرة بلفظ: «ثَلَاثٌ مِنْ عَمَلِ أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ، لَا يَثْرُكُهُنَّ أَهْلُ الْإِسْلَامِ: النَّيَاحَةُ، وَالِاسْتِسْقَاءُ بِالْأَنْوَاءِ»، وحسن الأرنؤوط إسناده في تحريجه على المسند (١٢/٥١٩-٥٢٠)، وأورده الألباني في الصحيحة (٤/٤١١-٤١٢) ح (١٨٠١).

قال الإمام الطبري: «يقول تعالى ذكره: أيغني هؤلاء اليهود الذين احتكموا إليك، فلم يرضوا بحكمك، إذ حكمت فيهم بالقسط حكم الجاهلية؟، يعني: أحكام عبدة الأوثان من أهل الشرك، وعندهم كتاب الله فيه بيان حقيقة الحكم الذي حكمت به فيهم، وأنه الحق الذي لا يجوزُ خلافه.

ثم قال تعالى ذكره موبِّخاً هؤلاء الذين أبوا قبول حكم رسول الله ﷺ عليهم ولهم من اليهود، ومستجھلاً فعلهم ذلك منهم: ومن هذا الذي هو أحسن حكماً، أيها اليهود، من الله تعالى ذكره، عند من كان يوقن بوحدانية الله، ويقرُّ بربوبيته؟! يقول تعالى ذكره: أيَّ حكم أحسن من حكم الله، إن كنتم موقنين أن لكم رباً، وكنتم أهل توحيد وإقرار به؟»^(١).

فهل من لم يوقن أن الله له ربٌّ، ولم يكن من أهل التوحيد؛ تكون جاهليته معصية وذنباً فقط؟!

وقال ابن كثير: «وَقَوْلُهُ: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لَقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ يُنَكِّرُ تَعَالَى عَلَى مَنْ خَرَجَ عَنْ حُكْمِ اللَّهِ الْمُحْكَمِ، الْمُشْتَمِلِ عَلَى كُلِّ خَيْرٍ، النَّاهِي عَنْ كُلِّ شَرٍّ وَعَدْلٍ، إِلَى مَا سِوَاهُ مِنَ الْأَرَءِ وَالْأَهْوَاءِ وَالِإِضْطِلَاحَاتِ، الَّتِي وَضَعَهَا الرِّجَالُ بِلَا مُسْتَنَدٍ مِنْ شَرِيعَةِ اللَّهِ، كَمَا كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَحْكُمُونَ بِهِ مِنَ الضَّلَالَاتِ وَالْجَهَالَاتِ، مِمَّا يَضَعُونَهَا بِأَرَائِهِمْ وَأَهْوَائِهِمْ، وَكَمَا يَحْكُمُ بِهِ التَّارُ مِنَ السِّيَاسَاتِ الْمَلَكِيَّةِ الْمَأْخُودَةِ عَنْ مَلِكِهِمْ جَنْكَزْخَانَ، الَّذِي وَضَعَ لَهُمُ الْيَسَاقَ، وَهُوَ

(١) ينظر: تفسير الطبري (٣٩٤/١٠)، وينظر أيضاً: تفسير ابن كثير (١٣١/٣)، والتحرير والتنوير (٢٢٧/٦)، وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان للسعدي ص ٢٣٤، وينظر أيضاً: رسالة تحكيم القوانين، للشيخ محمد إبراهيم ص ١١-١٢.



عِبَارَةٌ عَنْ كِتَابٍ مَجْمُوعٍ مِنْ أَحْكَامٍ قَدْ افْتَبَسَهَا عَنْ شَرَائِعِ شَتَّى، مِنْ الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ وَالْمِلَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَفِيهَا كَثِيرٌ مِنَ الْأَحْكَامِ أَخَذَهَا مِنْ مُجَرَّدِ نَظَرِهِ وَهَوَاهُ، فَصَارَتْ فِي بَنِيهِ شَرْعًا مُتَّبَعًا، يُقَدَّمُوهَا عَلَى الْحُكْمِ بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ ﷺ.

وَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَهُوَ كَافِرٌ يَجِبُ قِتَالُهُ، حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى حُكْمِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﷺ فَلَا يَحْكُمُ سِوَاهُ فِي قَلِيلٍ وَلَا كَثِيرٍ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْتَغُونَ﴾ أَيُّ: يَبْتَغُونَ وَيُرِيدُونَ، وَعَنْ حُكْمِ اللَّهِ يَعْدِلُونَ. ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ أَيُّ: وَمَنْ أَعْدَلَ مِنَ اللَّهِ فِي حُكْمِهِ لِمَنْ عَقَلَ عَنِ اللَّهِ شَرْعَهُ، وَآمَنَ بِهِ وَآيَقَنَ وَعَلِمَ أَنَّهُ تَعَالَى أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ، وَأَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنَ الْوَالِدَةِ بِوَلَدِهَا، فَإِنَّهُ تَعَالَى هُوَ الْعَالِمُ بِكُلِّ شَيْءٍ، الْقَادِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، الْعَادِلُ فِي كُلِّ شَيْءٍ...»^(١).

فهل بعد هذا البيان والنص شك في المقصود بحكم الجاهلية في الآية؟!

٨- قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: ٥٩].

وجه الدلالة:

قالوا: فرضت الآية الكريمة على الموحدین أن يردوا أمرهم عند التنازع إلى الله ورسوله، وبينت أنهم لا يكونون مؤمنين بالله واليوم الآخر إن لم يلتزموا ذلك؛ لأن الآية قد جعلت الردَّ إلى الله ورسوله من موجبات الإيمان ولوازمه، فإذا انتفى هذا الردَّ انتفى الإيمان ضرورة انتفاء الملزوم لانتفاء لازمه^(٢).

ومعنى ردُّوه إلى الله والرسول: ارتادوا معرفة حكمه من كتاب الله فاتبعوا ما

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٣/ ١٣١)،

(٢) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم (١/ ٤٠).

وجدتم فيه، فإن لم تجدوا حكمه في كتاب الله فارتادوا معرفته من رسول الله إن كان حياً، وإن كان ميتاً فمن سنته^(١).

٩- قوله تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣١].

وجه الدلالة:

قالوا: إن أهل الكتاب لما أطاعوا علماءهم وعبادهم في حكمهم بغير ما أنزل الله، وصَفَهُمُ الله بأنهم اتخذوهم أرباباً من دون الله؛ فالتَّخَذُ مشرك، والتَّخَذُ أظهر شركاً.

ونوقش هذا الاستدلال: بأن طاعة هؤلاء لأحبارهم ورهبانهم لا تخرج عن حالتين: الأولى: طاعتهم في اعتقاد تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله؛ وهذا لا شك أنه كفر مخرج من الملة - وتقدم في تحرير محل النزاع -.

الثانية: طاعتهم في معصية الله، بدون اعتقاد تحليل ما حرم الله ولا تحريم ما أحل الله؛ وهذا ليس بكفر قطعاً، وإلا للزم منه تكفير أهل الذنوب والمعاصي؛ لأنهم أطاعوا هواهم في معصية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ومثله لزوم تكفير من يطيع زوجته وأولاده في معصية الله.

وأجيب على هذه المناقشة: بأن الحديث جاء مفسراً لمعنى عبادتهم واتخاذهم أرباباً من دون الله؛ فقال ﷺ لعدي بن حاتم، لما قال: يا رسول الله ما عبدوهم، فقال: «بلى، إِنَّهُمْ أَحَلُّوا لَهُمُ الْحَرَامَ وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمُ الْحَلَالَ، فَاتَّبَعُوهُمْ، فَذَلِكَ

(١) ينظر: تفسير الطبري (٧/ ١٨٥) بتصرف.



عِبَادَتُهُمْ إِيَّاهُمْ»^(١).

فجعل مجرد اتباعهم في تحليل الحرام وتحريم الحلال عبادة لهم واتخاذهم أرباباً من دون الله، ولم يقيد ذلك باعتقادهم تحريم الحلال أو تحريم الحلال. وأما القول بأن ذلك يلزم منه تكفير أهل الذنوب والمعاصي لأنهم أطاعوا هواهم في معصية الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ومثله لزوم تكفير من يطيع زوجته وأولاده في معصية الله؛ فهذا سبق الرد عليه، وأن هذا في الحكم والتشريع، وليس في المعاصي والكبائر وطاعة الهوى أو طاعة الزوجة.

كما أنه ينبغي التفريق بين حالتين:

الأولى: حالة المشرّع السانّ للقوانين؛ فهذا كافر سواء استحل ما استحل المشرع الذي جعل نفسه مضاهياً لله جل وعلا في حق التشريع وسنّ قوانين وضعية. الثانية: حالة المطيع؛ فهذا له شرط آخر^(٢).

كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وهؤلاء الذين اتخذوا أبحارهم ورهبانهم أرباباً؛ حيث أطاعوهم في تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله، يكونون على وجهين: أحدهما: أن يعلموا أنهم بدلوا دين الله فيتبعونهم على التبديل؛ فيعتقدون تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله اتباعاً لرؤسائهم، مع علمهم أنهم خالفوا دين الرسل؛ فهذا كفر، وقد جعله الله ورسوله شركاً - وإن لم يكونوا يُصلُّون لهم ويسجدون لهم - فكان من اتبع غيره في خلاف الدين مع علمه أنه خلاف الدين،

(١) تقدم تخرجه ص ٩٧١.

(٢) ينظر: نواقض الإيمان عند أهل السنة والجماعة، للشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، شريط مفرغ له من موقع طريق الإسلام <http://www.islamway.com>.

واعتقد ما قاله ذلك دون ما قاله الله ورسوله؛ مشرّكاً مثل هؤلاء.

والثاني: أن يكون اعتقادهم وإيمانهم بتحريم الحلال وتحليل الحرام^(١) ثابتاً؛ لكنهم أطاعوهم في معصية الله، كما يفعله أهل المعاصي التي يَعْتَقِدُ أنها معاصٍ؛ فهؤلاء لهم حكم أمثالهم من أهل الذنوب...»^(٢).

١٠ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۚ وَانفُوا لِلَّهِ إِنَّا لِلَّهِ

سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١].

وجه الدلالة:

قال ابن القيم: «فَإِذَا كَانَ رَفْعُ أَصْوَاتِهِمْ فَوْقَ صَوْتِهِ سَبَبًا لِحُبُوطِ أَعْمَالِهِمْ؛ فَكَيْفَ تَقْدِيمُ آرَائِهِمْ وَعُقُولِهِمْ وَأَذْوَاقِهِمْ وَسِيَاسَاتِهِمْ وَمَعَارِفِهِمْ عَلَى مَا جَاءَ بِهِ وَرَفَعُهَا عَلَيْهِ؟! أَلَيْسَ هَذَا أَوْلَى أَنْ يَكُونَ مُحْبِطًا لِأَعْمَالِهِمْ؟!»^(٣).

قال الدكتور صلاح الصاوي: « فكيف إذا كان الأمر إهداراً لشريعته، واجترأ على هديه وتطاولاً على سنته، ونبذاً لما جاء به من شرائع الإسلام بالكلية؟! هل يكون من فعل ذلك محققاً للرضى بمحمد ﷺ نبياً ورسولاً؟ هل رضي بنبوته رجل يردُّ شريعته، ويدفع أمره، ويتهم ما جاء به من الهدى ودين الحق بعدم الصلاحية ويدير له ظهره؟!»^(٤).

(١) كذا! وقد أشار عدد من أهل العلم إلى أنها قد تكون تصحيفاً من النسخ، والأظهر أن العبارة هي: «بتحريم الحرام وتحليل الحلال». ينظر: صيانة مجموع الفتاوى من السقوط والتصحيف، ناصر بن حمد الفهد ص ٥٩، أضواء السلف-الرياض، ط ١-١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٧٠/٧).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين، لابن القيم (٤١/١).

(٤) ينظر: تحكيم الشريعة وصلته بأصل الدين، د. صلاح الصاوي ص ١٥، دار الإعلام العربي - القاهرة، ط ١-١٤١٣هـ-١٩٩٢م.



ب- السنة:

قوله ﷺ لعدي بن حاتم، مفسراً لمعنى عبادتهم واتخاذهم أرباباً من دون الله؛ في آية التوبة، لما قال: يا رسول الله، ما عبدوهم، فقال: «بلى، إِنَّهُمْ أَحَلُّوا لَهُمُ الْحَرَامَ وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمُ الْحَلَالَ، فَاتَّبَعُوهُمْ، فَذَلِكَ عِبَادَتُهُمْ إِيَّاهُمْ»^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: بين الرسول ﷺ أن أهل الكتاب لما أطاعوا علماءهم وعبادهم، في تحليل الحرام وتحليل الحلال، وحكمهم بغير ما أنزل الله؛ أنهم بمجرد هذا الاتباع؛ كأنما عبدوهم واتخذوهم أرباباً من دون الله، كما هو الواقع في هذه الأمة، وهذا من الشرك الأكبر المنافي للتوحيد الذي هو مدلول شهادة أن لا إله إلا الله^(٢).

ج- الإجماع:

وقد نقل الإجماع على هذا غير واحد من أهل العلم، ومن نقل الإجماع على هذا: شيخ الإسلام ابن تيمية؛ حيث قال: «والإنسان متى حلل الحرام المجمع عليه، أو حرم الحلال المجمع عليه، أو بدل الشرع المجمع عليه؛ كان كافراً مرتدّاً باتفاق الفقهاء»^(٣).

وقال أيضاً: «ومعلوم بالاضطرار من دين المسلمين، وباتفاق جميع المسلمين،

(١) تقدم تخريجه ص ٩٧١.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير (٣/ ٣٢٩-٣٣٠)، وأضواء البيان (١/ ٣٠٧)، وفتح المجيد شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن ابن حسن التميمي ص ١٠١، وولاية الله والطريق إليها، محمد بن علي الشوكاني ص ٣٠٦، تحقيق: إبراهيم هلال، دار الكتب الحديثة - القاهرة، والفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم (٣/ ١٢٥)، وينظر أيضاً: كلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٧٠/ ٧)، وسبق نقله ص ٩٧٩.

(٣) ينظر: المرجع السابق (٣/ ٢٦٧).



أن من سوغ اتباع غير دين الإسلام، أو اتباع شريعة غير شريعة محمد ﷺ فهو كافر، وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض الكتاب»^(١).

وقال أيضًا: «ومعلوم أن من أسقط الأمر والنهي، الذي بعث الله به رسله فهو كافر باتفاق المسلمين واليهود والنصارى»^(٢).

و ابن كثير؛ حيث قال: «فمن ترك الشرع المحكم، المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء ﷺ، وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى الياسق وقدمها عليه؟! من فعل ذلك فقد كفر بإجماع المسلمين»^(٣).

والشيخ الشنقيطي؛ حيث قال بعد أن ساق مجموعة من الآيات في بيان أن الحكم لا يكون إلا لله ﷻ وحده - قال: «وبهذه النصوص السماوية، التي ذكرنا، يظهر غاية الظهور أن الذين يتبعون القوانين الوضعية، التي شرعها الشيطان على السنة أوليائه - مخالفة لما شرعه الله جل وعلا على السنة رسله، صلى الله عليهم وسلم - أنه لا يشك في كفرهم وشركهم إلا من طمس الله بصيرته وأعماه عن نور الوحي مثلهم...»^(٤).

والشيخ أحمد شاكر؛ حيث قال: «إن الأمر في هذه القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس، هي كُفْرٌ بواح، لا خفاء فيه ولا مداورة، ولا عذر لأحد ممن يتنسب للإسلام - كائنًا من كان - في العمل بها، أو الخضوع لها أو إقرارها،

(١) ينظر: المرجع السابق (٢٨/٥٢٤).

(٢) ينظر: المرجع السابق (٨/١٠٦).

(٣) ينظر: البداية والنهاية (١٣/١١٩).

(٤) ينظر: أضواء البيان (٤/٨٢-٨٣).



فليحذر امرؤ لنفسه، وكل امرئٍ حسيبُ نفسه»^(١).

والشيخ عبد العزيز بن باز؛ حيث قال: «وقد أجمع العلماء على أن من زعم أن حكم غير الله أحسن من حكم الله، أو أن هدي غير رسول الله ﷺ أحسن من هدي الرسول ﷺ فهو كافر، كما أجمعوا على أن من زعم أنه يجوز لأحد من الناس الخروج عن شريعة محمد ﷺ أو تحكيم غيرها فهو كافر ضال»^(٢).

ونوقش هذا الاستدلال: من وجهين:

الأول: بأنه لا يسلم بدعوى الإجماع؛ حيث إنه جاء عن ابن عباس أن الحكم بغير ما أنزل الله كفر دون كفر؛ أي إنه كفر أصغر، وكذا ما جاء في أثر أبي مجلز^(٣).

الثاني: أن هذا الإجماع إن صح؛ فمحمول على الاستحلال، لا على مجرد الحكم بغير ما أنزل الله.

وأجيب على هذه المناقشة:

أما الوجه الأول: فإنه على فرض التسليم بصحة ما جاء عن ابن عباس - وهو ما لا نسلم به كما سيأتي في تحرير مذهبه وقوله في ذلك - ومع كونه معارضاً بما ثبت عن عمر وعلي وابن مسعود، أنه كفر أكبر - كما تقدم - على فرض التسليم بذلك؛ فقول ابن عباس، وكذلك أثر أبي مجلز؛ ليسا في محل النزاع؛ حيث إنهما يتعلقان بقضية جزئية، وليس بتشريع عام.

يقول الشيخ محمود شاكر في تعليقه على أثر أبي مجلز، وما سأل عنه قومه:

(١) ينظر: عمدة التفسير، أحمد شاكر (٤/ ٤٧).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى عبد العزيز بن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن باز (١/ ٢٦٩).

(٣) سيأتي خبر أبي مجلز وترجمته ص ١٠٠٤.



«وإذن فلم يكن سؤالهم عما احتج به مبتدعة زماننا، من القضاء في الأموال والأعراض والدماء بقانون مخالف لشريعة أهل الإسلام، ولا في إصدار قانون ملزم لأهل الإسلام، بالاحتكام إلى حكم غير الله في كتابه، وعلى لسان نبيه ﷺ، فهذا الفعل إعراض عن حكم الله، ورغبة عن دينه، وإيثار لأحكام أهل الكفر على حكم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وهذا كفر، لا يشك أحد من أهل القبلة، على اختلافهم، في تكفير القائل به والداعي إليه.

والذي نحن فيه اليوم هو هجر لأحكام الله عامة بلا استثناء، وإيثار حكم غير حكمه في كتابه وسنة نبيه ﷺ، وتعطيل لكل ما في شريعة الله، بل بلغ الأمر مبلغ الاحتجاج على تفضيل أحكام القانون الموضوع على أحكام الله المنزلة، وادعاء المحتجين بذلك بأن أحكام الشريعة إنما نزلت لزمان غير زماننا، ولعلل وأسباب انقضت فسقطت الأحكام كلها بانقضائها.

فأين هذا مما بيناه من حديث أبي مجلز والنفر من الإباضية من بني عمرو بن سدوس؟!!!

لو كان الأمر على ما ظنوا في خبر أبي مجلز، أنهم أرادوا مخالفة السلطان في حكم من أحكام الشريعة، فإنه لم يحدث في تاريخ الإسلام أن سنَّ حاكم حكمًا وجعله شريعة ملزمة للقضاء بها، هذه واحدة.

وأخرى أن الحاكم الذي حكم في قضية بعينها بغير حكم الله فيها، فإنه إما أن يكون حكم بها وهو جاهل، فهذا أمره أمر الجاهل بالشريعة، وإما أن يكون حكم بها هوى ومعصية، فهذا ذنب تناله التوبة وتلحقه المغفرة، وإما أن يكون حكم به متأولاً حكمًا يخالفه به سائر العلماء، فهذا حكمه حكم كل متأول يستمد تأويله



من الإقرار بنص الكتاب وسنة رسول الله ﷺ.

وأما أن يكون في زمن أبي مجلز، أو قبله، أو بعده، حاكم حكم بقضاء في أمر، جاحداً لحكم من أحكام الشريعة، أو مؤثراً لأحكام أهل الكفر على أحكام أهل الإسلام، فذلك لم يكن قط؛ فلا يمكن صرف كلام أبي مجلز والإباضيين إليه.

فمن احتج بهذين الأثرين وغيرهما في غير بابهما، وصرفهما إلى غير معناهما؛ رغبة في نصره سلطان، أو احتيالا على تسويغ الحكم بغير ما أنزل الله، وفرض على عباده، فحكمه في الشريعة حكم الجاحد بحكم من أحكام الله؛ أن يُستتاب، فإن أصرَّ وكابر وجحد حكم الله، ورضي بتبديل الأحكام؛ فحكم الكافر المصّر على كفره معروف لأهل هذا الدين»^(١).

وأما الوجه الثاني: وهو قولهم: إن هذا الإجماع إن صح؛ فمحمول على الاستحلال لا على مجرد الحكم؛ فجوابه:

أولاً: ما جاء من كلام أهل العلم باشتراط الاستحلال، إنما هو في حالة تبديل مسألة، أو حكم واحد أو ما شابه، مع كون الشرع هو المهيمن في كل الأحكام، ولا ينسحب كلامهم في حالة إذا كان تغييراً عاماً للشرع، وتعطيلاً لأوامره، وهجراً لأحكام الله كلها أو جلّها.

وسبق نقل كلام الشيخ محمود شاكر: «والذي نحن فيه اليوم هو هجر لأحكام الله عامة بلا استثناء، وإيثار حكم غير حكمه في كتابه وسنة نبيه ﷺ، وتعطيل لكل ما في شريعة الله...»^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري بتحقيق أحمد شاكر (١٠/٣٤٨).

(٢) ينظر: تفسير الطبري بتحقيق شاكر (١٠/٣٤٨).



ثانيًا: أن المعارض إن قصد بالاستحلال تسمية الحرام حلالاً فقط؛ بمعنى أنه يقول: إن تحكيم غير شرع الله جائز؛ فهذا لا يُسلم له، وكلام أهل العلم على خلافه؛ حيث إنه يوجد أنواع من الكفر الأكبر لا ينطبق عليها وصف الاستحلال، كما في كفر إبليس الذي اعترض على الله ﷻ وردَّ حكمه، وإن لم يكذب ربّه ﷻ، ولم يُسمِّ فعله حلالاً، ولكنه رأى أن حكمه هو أحسن من حكم الله.

ولا شك أن تبديل الشريعة لا يكون إلا استحلالاً؛ فإن المبدل للشرع كتشريع عام للناس لا يتصور أن يفعل ذلك إلا إذا كان يحدد أن الله حكماً في هذه المسألة التي يشرع فيها، أو يقر بوجود حكم في دين الله، ولكن يرى أن هذا الحكم الوضعي أحسن منه، أو مساوٍ، أو على الأقل يرى أنه لا يلزمه أن يحكم بشرع الله، وكل هذا ينطبق عليه وصف الاستحلال.

وأما إذا ضم إلى ذلك إلزام الغير به، فهذا قد تجاوز مرحلة استحلال الحكم بغير ما أنزل الله إلى تحريم الحكم بما أنزل الله.

ومن ذكر أن التبديل استحلال وأنه كفر شيخ الإسلام ابن تيمية؛ حيث قال في منهاج السنة النبوية: «ولا ريب أن من لم يعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله على رسوله فهو كافر، فمن استحل أن يحكم بين الناس بما يراه هو عدلاً، من غير اتباع لما أنزل الله فهو كافر، فإنه ما من أمة إلا وهى تأمر بالحكم بالعدل، وقد يكون العدل في دينها ما رآه أكابرها.

بل كثير من المتسبين إلى الإسلام يحكمون بعباداتهم، التي لم ينزلها الله سبحانه وتعالى كسوائف البادية، وكأوامر المطاعين فيهم، ويرون أن هذا هو الذي ينبغي الحكم به دون الكتاب والسنة، وهذا هو الكفر.



فكثير من الناس أسلموا، ولكن مع هذا لا يحكمون إلا بالعادات الجارية لهم، التي يأمر بها المطاعون، فهؤلاء إذا عرفوا أنه لا يجوز الحكم إلا بما أنزل الله فلم يلتزموا ذلك، بل استحلوا أن يحكموا بخلاف ما أنزل الله؛ فهم كفار، وإلا كانوا جهالاً^(١).

وهذا النقل عن شيخ الإسلام يوضح بجلاء أن كل من جعل شرعاً عاماً متبعاً، فإنه لم يجعله كذلك إلا لأنه يراه هو العدل، ولذلك يسمى مستحلاً. ويقول شيخ الإسلام أيضاً في الصارم المسلول: «الوجه الثالث: أن العبد إذا فعل الذنب مع اعتقاد أن الله حرمه عليه واعتقاد انقياده لله فيما حرمه وأوجبه فهذا ليس بكافر.

فأما إن اعتقد أن الله لم يحرمه، أو أنه حرمه لكن امتنع من قبول هذا التحريم، وأبى أن يذعن لله وينقاد؛ فهو إما جاحد أو معاند؛ ولهذا قالوا: من عصى مستكبراً كإبليس كفر بالاتفاق، ومن عصى مشتتاً لم يكفر عند أهل السنة والجماعة، وإنما يكفره الخوارج؛ فإن العاصي المستكبر وإن كان مصدقاً بأن الله ربه؛ فإن معاندته له ومحادثته تنافي هذا التصديق.

وبيان هذا أن من فعل المحارم مستحلاً لها فهو كافر بالاتفاق؛ فإنه ما آمن بالقرآن من استحل محارمه، وكذلك لو استحلها بغير فعل.

والاستحلال: اعتقاد أن الله لم يحرمها، وتارة بعدم اعتقاد أن الله حرمها، وهذا يكون لخلل في الإيمان بالربوبية، أو لخلل في الإيمان بالرسالة، ويكون جحداً

(١) ينظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٥/ ٦٤)، وينظر أيضاً: رسالة تحكيم القوانين للشيخ محمد بن إبراهيم ص ١٥-١٦، ٢٢.

محضاً غير مبني على مقدمة.

وتارة يعلم أن الله حرّمها، ويعلم أن الرسول إنما حرم ما حرمه الله، ثم يمتنع عن التزام هذا التحريم ويعاند المحرم؛ فهذا أشد كُفْراً ممن قبله، وقد يكون هذا مع علمه أن من لم يلتزم هذا التحريم عاقبه الله وعذّبه.

ثم إن هذا الامتناع والإباء إما لخلل في اعتقاد حكمة الأمر وقدرته؛ فيعود هذا إلى عدم التصديق بصفة من صفاته، وقد يكون مع العلم بجميع ما يصدق به تمرّداً أو اتباعاً لغرض النفس، وحقيقته كفر هذا؛ لأنه يعترف لله ورسوله بكل ما أخبر به ويصدق بكل ما يصدق به المؤمنون، لكنه يكره ذلك ويبغضه ويسخطه لعدم موافقته لمراده ومشتهاه، ويقول: أنا لا أقر بذلك ولا ألتزمه وأبغض هذا الحق وأنفر عنه، فهذا نوع غير النوع الأول.

وتكفير هذا معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، والقرآن مملوء من تكفير مثل هذا النوع، بل عقوبته أشد ... وبهذا يظهر الفرق بين العاصي؛ فإنه يعتقد وجوب ذلك الفعل عليه، ويجب أنه يفعله، لكن الشهوة والنفرة منعه من الموافقة؛ فقد أتى من الإيمان بالتصديق والخضوع والانقياد، وذلك قول وعمل، لكن لم يكمل العمل^(١).

فقد جعل شيخ الإسلام المعاند المستكبر كافراً، وإن كان يعلم ويقول بأن الله ورسوله حرّم ذلك؛ بل اعتبره في منزلة أعلى من كفر المستحل المعتقد أن الله لم يحرم الذنب!!

(١) ينظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول، لابن تيمية ص ٥٢٢.



د-المعقول: من وجهين:

الوجه الأول: أن حقيقة الإسلام - الذي هو ديننا ودين الأنبياء جميعاً - هي الاستسلام لله وحده، وهذا هو جوهر السيادة التي لا تكون إلا لله جل وعلا. فالحقيقة التي لا يرتاب فيها ولا يتردد فيها أحد من علماء هذه الأمة هي أن الإسلام الذي قام على أركان خمسة وتشعب إلى شعب كثيرة له جوهر ولب، هو الاستسلام والانقياد لله وحده، يقول الله ﷻ مخاطباً عباده: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ﴾ [الزمر: ٥٤] أي: اخضعوا له وأطيعوا^(١)، ويقول عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام: ﴿فَلَمَّا أَتَمَّوْا مَقَلَّهُمَا وَقَفَا عَلَىٰ رَبِّهِمَا وَأَسْلَمَا﴾ [الصافات: ١٠٣] ومعنى أسلما أي: انقادا لأمر الله^(٢)، وفي اللغة: أسلم: أي: انقاد^(٣).

والاستسلام والانقياد لله ﷻ يكون - عملياً - بالرد إلى الله ورسوله. فلا ريب إذن أن الإسلام يقتضي أن تكون السيادة لله وحده، وأن تكون الحاكمية العليا لشريعته بلا منازع.

الوجه الثاني: اتفاق الأصوليين على أن العقل ليس بشارع. فقد التقت كلمة الأصوليين على أن العقل ليس بشارع؛ ذلك لأن إجماع الأمة منعقد على أنه لا حكم إلا لله.

وإذا كان العلماء قد أعملوا عقولهم في الفقه، فإن دور العقل يقف عن حد الاستنباط والمعرفة، وكذلك الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما

(١) ينظر: تفسير القرطبي (١٥/٢٦٩).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١٥/١٠٤).

(٣) ينظر: المعجم الوسيط ص ٤٤٦.

تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطقها، أو ما شابه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع^(١).

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون إن الامتناع عن التزام الحكم بشرائع الإسلام، والتحاكم ابتداء في الدماء والأموال والأعراض إلى غير ما أنزل الله، وردّ مرجعية الشريعة في علاقة الدين بالدولة معصية لاتصل إلى درجة الكفر، بالإجماع والآثار والمعقول.

أ- الإجماع:

قال أصحاب هذا القول: فقد انعقد الإجماع على عدم القول بظاهر آية المائدة: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾.

فقد قال ابن عباس في تفسير الآية: كفر دون كفر، أو ليس الكفر الذي تذهبون إليه. ولم يعرف له مخالف من الصحابة؛ فكان إجماعاً.

ومن نقل هذا الإجماع الشيخ محمد رشيد رضا في تفسيره (المنار) حيث قال: «أما ظاهر الآية فلم يقل به أحد من أئمة الفقه المشهورين، بل لم يقل به أحد قط، فإن ظاهرها يتناول من لم يحكم بما أنزل الله مطلقاً، سواء حكم بغير ما أنزل الله تعالى أم لا، وهذا لا يكفره أحد من المسلمين، حتى الخوارج الذين يكفرون الفساق بالمعاصي، ومنها الحكم بغير ما أنزل الله»^(٢).

و قال ابن عبد البر: «وَقَدْ ضَلَّتْ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ مِنَ الْخَوَارِجِ وَالْمُعْتَزِلَةِ

(١) ينظر: الموافقات في أصول الفقه للشاطبي (١/ ٣٥)، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة - بيروت، ط ١٩٩٤م.

(٢) ينظر: تفسير المنار (٦/ ٤٠٦).



فِي هَذَا الْبَابِ، فَاحْتَجُّوا بِهَذِهِ الْأَثَارِ وَمِثْلِهَا فِي تَكْفِيرِ الْمُذْنِبِينَ، وَاحْتَجُّوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ بِآيَاتٍ لَيْسَتْ عَلَى ظَاهِرِهَا مِثْلُ قَوْلِهِ ﷺ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(١).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن دعوى الإجماع على هذا الأمر؛ ليست صحيحة، ولا وجه لها، من عدة وجوه:

الأول: أن أثر ابن عباس ضعيف، وأن الثابت عن ابن عباس نفسه خلاف ذلك - كما سيأتي في مناقشة احتجاجهم بأثر ابن عباس في دليلهم من الآثار -.

الثاني: أنه سبق ذكر من قال بظاهر الآية من الصحابة؛ كعمر بن الخطاب وعلي وابن مسعود؛ فأين دعوى عدم المخالفة؟! كما أن أقوال هؤلاء الصحابة الثابتة عنهم، تنقض مانقله صاحب المنار، كما سبق الإشارة إلى ذلك.

وأما استنباط الإجماع من أقوال المفسرين في آية المائدة؛ فمنقوض من وجهين: أحدهما: ما قاله بعض العلماء مثل إسماعيل القاضي في أحكام القرآن، بعد أن حكى الخلاف في ذلك؛ حيث قال: «ظاهر الآيات يدل على أن من فعل مثل ما فعلوا واخترع حكماً يخالف به حكم الله، وجعله ديناً يعمل به؛ فقد لزمه مثل ما لزمهم من الوعيد المذكور، حاكماً كان أو غيره»^(٢).

فلم يذكر الاستحلال، بل ذكر الاختراع للأحكام، وجعله ديناً يعمل به، واليهود كفروا بالفعل المذكور في سبب النزول، ولم يكونوا مستحلين؛ لأنهم

(١) ينظر: التمهيد لابن عبد البر (١٦/١٧).

(٢) ينظر: فتح الباري (١٣/١٢٠).



تأثموا من فعلتهم، وحاولوا أن يجدوا عند النبي محمد ﷺ ما يوافق ضلالتهم وحكمهم بغير ما أنزل الله.

وإذا كان بعض المفسرين قد ذكر شرط الاستحلال؛ ففيهم من لم يذكره؛ فأين مستند الإجماع المستنبط؟!

فإذا أضيف إليه كلام الأئمة كابن كثير وغيره، تبين أن دعوى استنباط الإجماع من أقوالهم مردودة^(١).

ثانيهما: أنه ورد عن الشعبي أن الله سبحانه أراد بالكافرين: أهل الإسلام، وبالظالمين: اليهود، وبالفاسقين: النصارى، وقد اختار هذا القول ابن العربي المالكي والشنقيطي في أضواء البيان^(٢).

ولم يفرق بين المستحل وغيره، وسياق كلامه يدل على أنه يقصد الكفر الأكبر؛ حيث رجح أن المعني بالظالمين اليهود، وبالفاسقين النصارى؛ فالظلم والفسق على قوله هنا لا يمكن أن يريد به إلا ما هو قرين الكفر الأكبر، ومعلوم أن الظلم والفسق والكفر في كتاب الله منه أكبر ومنه أصغر.

وعلى فرض أنه قصد به الكفر الأصغر؛ فعلى فرض الاحتمال تسقط دعوى استنباط الإجماع^(٣).

الثالث: أن الخصم لم ينقل عن أحد من أهل العلم هذا الإجماع الذي حكاها،

(١) ينظر: الحكم بغير ما أنزل الله؛ أحواله وأحكامه، د. عبد الرحمن بن صالح المحمود ص ٣٣٩، دار طيبة-الرياض، ط ٢-١٤٢٠ هـ-١٩٩٩ م.

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/١٢٧)، وأضواء البيان (١/٤٠٨)، وتفسير الطبري (٨/٤٦٣).

(٣) ينظر: الحكم بغير ما أنزل الله؛ أحواله وأحكامه، د. عبد الرحمن المحمود ص ٣٣٩-٣٤٠ بتصرف.



بل الإجماع المنقول عن أهل العلم على خلافه؛ كما سبق، وغاية مانقله عن هؤلاء العلماء في منع إجراء الآية على ظاهرها في حق المذنبين والعصاة؛ وهو قول الخوارج، وهذا لانقول به.

ب- الآثار:

١- ما أخرجه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس عن هشام بن حجير، عن طاوس، قال: قال ابن عباس رضي الله عنه: «إِنَّهُ لَيْسَ بِالْكَفْرِ الَّذِي يَذْهَبُونَ إِلَيْهِ إِنَّهُ لَيْسَ كُفْرًا يَنْقِلُ عَنِ الْمِلَّةِ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَخُكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. كُفْرٌ دُونَ كُفْرٍ»^(١).

وأخرج الطبري عن الحسن بن يحيى عن عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس قال: سئل ابن عباس عن قوله: «وَمَنْ لَّمْ يَخُكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» قال: هي به كفر. قال ابن طاوس: «وليس كمن كفر بالله وملائكته وكتبه ورسوله»^(٢). وجاء مثل كذلك عن عطاء بن أبي رباح^(٣).

ونوقش هذا الاستدلال: من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن أثر ابن عباس ضعيف؛ لأنه من رواية هشام بن حجير^(٤)،

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه (٣٤٢/٢) ح (٣٢١٩)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُجَرِّجَاهُ»، ووافقه الذهبي، وقال الألباني في الصحيحة (١١٣/٦): وحقها أن يقولوا: على شرط الشيخين. فإن إسناده كذلك.

(٢) ينظر: تفسير الطبري (٤٦٦/٨)، وتفسير عبد الرزاق، (٢٠/٢) ح (٧١٣)، وأخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (١١٤٣/٤) ح (٦٤٣٣) عن الحسن بن يحيى به.

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٤٦٤/٨)، وتفسير سفيان الثوري ص ١٠١، ومن طريقه وكيع في أخبار القضاة، أبو بكر محمد بن خلف الملقب بـ (وكيع) (٤٣/١)، تحقيق: عبد العزيز المراغي، نسخة مصورة عن طبعة المكتبة التجارية الكبرى-مصر.

(٤) وهشام صالح في دينه، لذا قال ابن شبرمة: «ليس بمكة مثله»، وقال محمد بن سعد: «كان ثقة وله أحاديث»، وقال الساجي: «صدوق». وعن إسحاق بن منصور أن ابن معين قال: ==

وهو ضعيف لا تقوم به حجة استقلالاً وحده، نعم هو يصلح في المتابعات وليس له على رواية ابن عباس هذه متابع، فصَحَّ ضعفها، وعدم صحة الجزم بنسبتها إلى ابن عباس.

وهذا الأثر مما تفرد به هشام لأنه من رواية ابن عيينة عنه؛ وقد روى العقيلي بإسناده عن سفيان ابن عيينة أنه قال: لم نأخذ منه إلا ما لم نجده عند غيره^(١).

«صالح». ولعله يقصد بذلك أن هذا في الدين أو العبادة، بدليل أن ابن معين نفسه قد قال فيه: «ضعيف جداً».

وقد ضعفه الأئمة الثقات؛ قال أحمد بن حنبل: «هشام ليس بالقوي»، وقال: «مَكْنِيَّ ضعيف الحديث». وضعفه يحيى بن سعيد القطان، وضَرَبَ على حديثه، وضعفه علي بن المديني، وذكره العقيلي في الضعفاء، وكذا ابن عَدِيٍّ. وقال الحافظ ابن حجر: «صدوق له أو هام». وقال علي بن المديني: «زعم سفيان، قال: كان هشام بن حجر كتب كُتِبَ على غير ما يكتب الناس، أي اقتداراً عليه، فاضطربت عليه». اهـ من معرفة الرجال لابن محرز (٢/٢٠٣)، نقلاً عن المقرب في بيان المضطرب، أحمد بن عمر بازمول ص ٣٤٩، دار ابن حزم - الرياض، ط ١ - ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

وهشام من أهل مكة، وسفيان كان عالماً عارفاً بأهل مكة، وروى العقيلي بإسناده عن سفيان بن عيينة أنه قال: «لم نأخذ منه إلا ما لم نجده عند غيره». اهـ. وقال أبو حاتم: «يُكْتَب حديثه».

والحاصل أنه ليس بضعيف، والجرح فيه مبهم، وقد احتج به الشيخان، ولكن الظاهر من صنعهما، ومن كلام الأئمة فيه أن فيه ضعفاً، فحديثه حسن، والله أعلم.

ينظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ المزي (٣٠/١٧٩)، تحقيق: بشار عواد، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١ - ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، والجرح والتعديل، الرازي ابن أبي حاتم (٩/٥٤)، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند - دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١ - ١٢٧١ هـ - ١٩٥٢ م، والطبقات الكبرى لابن سعد (٥/٤٨٤)، والتهذيب (١١/٣٣)، ومن تكلم فيه وهو موثق أو صالح الحديث، للذهبي ص ١٨٧، تحقيق: محمد شكور المياديني، مكتبة المنار - الزرقاء، ط ١ - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

(١) ينظر: هدي الساري، مقدمة فتح الباري (١/٤٤٧-٤٤٨)، دار المعرفة - بيروت، ط ١ - ١٣٧٩ هـ، والمراجع المتقدمة.



وأجيب على هذا الاعتراض: بأن أثر ابن عباس صححه غير واحد من أئمة الحديث؛ فقد صححه الحاكم ووافقه الذهبي، و هشام بن حجير، قال أبو حاتم: «يكتب حديثه»، وقال العجلي: «ثقة، صاحب سنة»، وروى له البخاري ومسلم^(١).

وأجيب على هذه المناقشة: أما قول أبي حاتم: «يكتب حديثه»، فهذه من صيغ التمریض والتضعیف، لأن هذا يعني أن حديثه لا يقبل استقلالاً، وإنما يؤخذ به في المتابعات فقط. ولذلك لم يرو له البخاري ومسلم إلا متابعة، أو مقروناً مع غيره، لذا كانت أحاديثه من الأحاديث المتقدمة على الصحيحين.

أما البخاري فلم يرو له إلا حديثاً واحداً^(٢)، ومن المعلوم أن الحافظ ابن حجر من عاداته في «مقدمة فتح الباري» أن يذنب عمن تكلم فيهم بغير حق ويدافع بكل ما أوتي من علم، أما من ظهر له ضعفهم، وأن البخاري لم يعتمد عليهم وحدهم، إنما أوردتهم في المتابعات أو مقرونين، فمثل هؤلاء لا يكلف نفسه عناء الرد عليهم، بل يذكر المتابعات الواردة لهم في الصحيح وكفى، وكذلك فعل مع هشام بن حجير «كما في المقدمة»^(٣).

(١) ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم (٥٤/٩)، وتاريخ الثقات، أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي ص ٤٥٧، دار الباز-مكة، ط ١-١٤٠٥هـ-١٩٨٤م، وتسمية من أخرجهم البخاري ومسلم وما انفرد كل واحد منهما، الحاكم محمد بن عبد الله التيسابوري ص ٢٥٢، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، دار الجنان - بيروت، ط ١-١٤٠٧هـ.

(٢) وهو حديث سليمان بن داود عليهما السلام: «لَأَطُوفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى تِسْعِينَ امْرَأَةً...» الحديث، أورده في كفارات الأيمان، باب الاستثناء في الأيمان (١٤٦/٨) ح (٦٧٢٠) من طريق هشام، وتابعه في كتاب النكاح، باب قول الرجل: لأطوفن الليلة على نسائي (٣٩/٧) ح (٥٢٤٢) برواية عبد الله بن طاوس.

(٣) ينظر: هدي الساري، مقدمة فتح الباري (١/٤٤٧-٤٤٨).



وأما مسلم فكَذَلِكَ ليس له عنده إلا حديثان ولم يرو له إلا مقروناً..^(١)
ومن أجل هذا كله لم يوثق هشام بن حجير إلا المتساهلون كابن
حبان؛ فإنه مشهور بالتساهل في التوثيق. ومثله العجلي، قال المعلمي اليماني:
«توثيق العجلي وجدته بالاستقراء كتوثيق ابن حبان تماماً أو أوسع»^(٢).
وأجيب على هذه المناقشة: أن الجرح فيه مبهم، وقد احتج به الشيخان، وأقل
أحواله أن يكون حديثه حسناً.

ثم على فرض ضعف رواية هشام؛ فقد ثبت ذلك عنه من رواية سفيان عن
معمر عن ابن طاوس عن أبيه، وهذه لامطعن فيها لأحد؛ فقد روى ابن جرير
الطبري رحمه الله: ثنا هناد قال ثنا وكيع وحدثنا ابن وكيع قال ثنا أبي عن سفيان عن
معمر بن راشد عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس: «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ
اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» قال: هي به كفر. «وليس كفراً بالله وملائكته
وكتبه ورسله»^(٣).

وأجيب على هذه المناقشة: بأن الظاهر أن القول الأخير: «وليس كفراً بالله
وملائكته...» ليس من قول ابن عباس، وأنه مدرج من قول ابن طاوس.
والدليل على ذلك ماوراه ابن جرير الطبري، قال: ثنا الحسين بن يحيى، قال:

(١) يراجع في هذا ما قاله الشيخ محمد أمين بن عبد الله الأثيوبي الهرري في كتابه: خلاصة القول
المفهم على تراجم رجال الإمام مسلم، مكتبة جدة، ط ١-١٤٠٧ هـ-١٩٨٦ م.

(٢) ينظر: الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن
بن يحيى بن علي المعلمي اليماني ص ٦٨، المطبعة السلفية - عالم الكتب - بيروت، ط ١-١٤٠٦ هـ-
١٩٨٦ م.

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٨/ ٤٦٥).



أخبرنا عبدالرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن طاوس، عن أبيه، قال: سئل ابن عباس عن قوله: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ قال: هي به كفر. قال ابن طاوس: «وليس كمن كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله»^(١).

وأجيب على ذلك: أنه لانسلم أن قول ابن عباس في الرواية الأولى مدرج من كلام ابن طاوس؛ فهذا تحكم بغير دليل، ومما يؤكد ذلك: إطباق العلماء على الاحتجاج برواية ابن عباس والاستشهاد بها على تفسير الآية^(٢). ومن ثم؛ فإن هذا الأثر عن ابن عباس صحيح بمجموع طرقه.

وأجيب على هذه المناقشة: سلمنا بأن إسناد أثر ابن عباس هذا حسن، لكنه معارض بما ثبت عن ابن عباس نفسه؛ ومن ذلك:

ماوراه ابن جرير الطبري قال: ثنا الحسين بن يحيى، قال: أخبرنا عبدالرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن طاوس، عن أبيه، قال: سئل ابن عباس عن قوله: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ قال: هي به كفر. قال ابن طاوس: «وليس كمن كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله»^(٣)..

فلم يصح عن ابن عباس قول: «كفر دون كفر» في هذه الآية، بل الذي صح عنه قوله: «هي به كفر»؛ هكذا بإطلاق؛ بما يعني أنه الكفر الأكبر. ويدل على أنه يرى أن الكفر في هذه الآية هو الكفر الأكبر عدة أدلة:

الدليل الأول: ما رواه النسائي بإسناد صحيح عن ابن عباس، في باب تأويل

(١) ينظر: تفسير الطبري (٨/٤٦٦)، وتفسير عبد الرزاق، الصنعاني (٢/٢٠) ح (٧١٣).

(٢) ينظر الحكم بغير ما أنزل الله، د. عبد الرحمن المحمود ص ١٣٢-١٣٤ بالحاشية.

(٣) ينظر: تفسير الطبري (٨/٤٦٦)، وتفسير عبد الرزاق، الصنعاني (٢/٢٠) ح (٧١٣).



قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ - قال: «كانت ملوك بعد عيسى بن مريم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، بدّلوا التوراة والإنجيل، وكان فيهم مؤمنون يقرأون التوراة، قيل للملوكهم: مانجد شتًا أشد من شتم يشتمونا هؤلاء، إنهم يقرأون: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، وهؤلاء الآيات، مع ما يعيونا به في أعمالنا في قراءتهم، فادعهم فليقرأوا كما نقرأ، وليؤمنوا كما آمنّا، فدعاهم، فجمعهم، وعرض عليهم القتل، أو يتركوا قراءة التوراة والإنجيل، إلا ما بدّلوا منها»^(١).

ويدل هذا الحديث - وهو من رواية ابن عباس موقوفًا - على أمرين:
الأول: أن هذه الآية كانت مما أنزل بالتوراة الصحيحة قبل تبديلها فأنزل الله تصديقها في القرآن.

الثاني: أن الكفر فيها هو الأكبر، ويدل على ذلك قول المبدّلين منهم: مانجد شتًا أشد من شتم يشتمونا هؤلاء، لما قرأ المؤمنون منهم تلك الآية، ولا شتم أشد من وصفهم بالكفر الأكبر على ما بدّلوا وحرفوا، ولو لم يكن الكفر في الآية هو الأكبر لما وصفوه بأنه أشد شتم.

والدليل الثاني: ما ثبت عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِيَوْحُونَ إِلَىٰ أُولِيَائِهِمْ لِيُجِدُوا لَكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمْهُمْ إِنَّكُمْ لَشُرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١]، وفي سبب نزولها روى ابن أبي حاتم والحاكم بأسانيد صحيحة، عن ابن عباس: إن ناسًا من

(١) أخرجه النسائي في الصغرى، كتاب آداب القضاة، باب تأويل قول الله ﷻ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (٢٣١/٨) ح (٥٤٠٠)، وفي الكبرى (٤٠٤/٥) ح (٥٩٠٨)، وقال الألباني في صحيح سنن النسائي ح (٤٤٩٠): صحيح الإسناد موقوف.



المشركين كانوا يجادلون المسلمين في مسألة الذبح وتحريم الميتة، فيقولون: تأكلون مما قتلتم ولا تأكلون مما قتل الله؟، يعنون الميتة، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا قُتِلَتْ عَنْهَا الْبَهِيمَةُ لِأَنَّهَا كَانَتْ تَكَلِّمُكُمْ فَذَلِكَ جَعَلَهُ حَبِشًا﴾ [الأنعام: ١٢١] ^(١).

فهذا نص عن ابن عباس في أن من اتبع التشريع المخالف - ولو في قضية واحدة وهي تحليل الميتة هنا - أنه مشرك، وذاك - أي مارواه عنه النسائي - نص في أن تبديل الشريعة كفر أكبر.

الدليل الثالث: ما نقله القرطبي عنه أيضًا، مما يدل على أنه كان يراه كفرًا أكبر؛ حيث قال: «وَقِيلَ: فِيهِ إِضْمَارٌ، أَيْ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ رَدًّا لِلْقُرْآنِ، وَجَحْدًا لِقَوْلِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ فَهُوَ كَافِرٌ، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَمُجَاهِدٌ...» ^(٢).

وجاء في فتاوى اللجنة الدائمة: «أما نوع التكفير في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ فهو كفر أكبر، قال القرطبي في تفسيره: قال ابن عباس رضي الله عنه ومجاهد رضي الله عنه: ومن لم يحكم بما أنزل الله، ردًا للقرآن وجحدًا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم فهو كافر» ^(٣).

(١) أثر ابن عباس أخرجه أبو داود، كتاب الضحايا، باب في ذبائح أهل الكتاب (١٠١/٣) ح (٢٨١٨)، والترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة الأنعام (٢٦٣/٥) ح (٣٠٦٩)، والنسائي في الصغرى، كتاب الضحايا، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا قُتِلَتْ عَنْهَا الْبَهِيمَةُ لِأَنَّهَا كَانَتْ تَكَلِّمُكُمْ فَذَلِكَ جَعَلَهُ حَبِشًا﴾ ح (٢٣٧/٧) ح (٤٤٣٧)، وابن ماجه، كتاب الذبائح، باب التسمية عند الذبح (١٠٥٩/٢) ح (٣١٧٣)، والحاكم في المستدرک (٢٦٠/٤) ح (٧٥٧٣)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ»، ووافقه الذهبي. وصححه الألباني في صحيح أبي داود ح (٢٠٥٨ - ٢٠٥٩). وينظر: تفسير الطبري (١٣/٨)، وتفسير ابن كثير (٢/١٦٩ - ١٧١)، وتفسير ابن أبي حاتم (٤/١٢٧٦) ح (٧١٩٦).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (٦/١٩٠).

(٣) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء - المجموعة الأولى، جمع وترتيب: أحمد

الدليل الرابع: ما نقله ابن أبي حاتم في تفسيره عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَوْلُهُ: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] يَقُولُ: مَنْ جَحَدَ الْحُكْمَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَقَدْ كَفَرَ، وَمَنْ أَقْرَبَهُ وَلَمْ يَحْكَمْ بِهِ فَهُوَ ظَالِمٌ فَاسِقٌ^(١).

الوجه الثاني: أنه على فرض أن هذا هو رأي ابن عباس ومذهبه؛ فإنه معارض بما ثبت عن غيره من الصحابة؛ كعمر وعلي وابن مسعود - كما تقدم - فلا يكون قول أحدهم حجة على الآخر؛ حيث إنه كما هو مقرر لاحجة في قول الصحابي إذا خالفه صحابي آخر^(٢)؛ فكيف إذا كانت المخالفة من اثنين من الخلفاء الراشدين المهديين الذين أمرنا باتباع سنتهم؟.

الوجه الثالث: أن قول ابن عباس هذا ليس في محل النزاع؛ حيث إنه يتعلق بقضية جزئية، وليس بتشريع عام^(٣).

فيكون قول ابن عباس باعتبار أنه رأى أن سبب نزول آية المائدة إنما كان في قضية واحدة فقط، وهي تغييرهم للحكم في الزنا، الواقعة من أحد اليهود؛ فلا يكون فيه حجة للخوارج الذين أكفروا الجائرين من الحكام والقضاة؛ إذا التزموا بالجملة بأحكام الشريعة - وإنما وقع منهم الجور في مسألة معينة؛ لهوى، أو لغيره من الأسباب؛ فعندئذ يكون ذلك من كبائر الذنوب، ويكون كفراً أصغر غير مخرج من الملة.

بن عبد الرزاق الدويش (١٤١/٢) الفتوى رقم (٥٢٢٦)، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الرياض.

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (١١٤٢/٤).

(٢) ينظر: العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى (١٢١٠/٤)، تحقيق: د أحمد المبارك، د.ن، ط ٢ - ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد الجيزاني ص ٢١٨.

(٣) ينظر: تفسير الطبري بتحقيق شاکر (٣٤٨/١٠).



ويكون من حملة على العموم من السلف؛ كعمر وعلي وابن مسعود؛ باعتبار أنهم رأوا أن ذلك التغيير لم يكن في مسألة واحدة؛ بل إن هؤلاء تماثلوا على تغيير حكم الله في عقوبة الزاني؛ حيث جعلوا التحميم قانوناً عاماً، يُحكم به على كل زانٍ؛ ووقع منهم الاتفاق على تغيير حكم الشرع في ذلك، واستبدلوا به قانوناً عاماً، يطبق على الجميع ويلتزمون به؛ فكان هذا تغييراً عاماً للشرع^(١).

ومما يبين ذلك ما أخرجه مسلم عن البراء بن عازب، قال: مرَّ على النَّبيِّ ﷺ يَهُودِيٌّ مُحَمَّمًا مَجْلُودًا، فَدَعَاهُمْ ﷺ، فَقَالَ: «هَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟»، قَالُوا: نَعَمْ، فَدَعَا رَجُلًا مِنْ عُلَمَائِهِمْ، فَقَالَ: «أَتَشُدُّكَ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَةَ عَلَى مُوسَى، أَهَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟» قَالَ: لَا، وَلَوْلَا أَنَّكَ نَشَدْتَنِي بِهَذَا لَمْ أُخْبِرْكَ، نَجِدُهُ الرَّجْمَ، وَلَكِنَّهُ كَثُرَ فِي أَشْرَافِنَا، فَكُنَّا إِذَا أَخَذْنَا الشَّرِيفَ تَرْكَنَاهُ، وَإِذَا أَخَذْنَا الضَّعِيفَ أَقْمَنَّا عَلَيْهِ الْحَدَّ، قُلْنَا: تَعَالَوْا فَلَنَجْتَمِعَ عَلَى شَيْءٍ نُقِيمُهُ عَلَى الشَّرِيفِ وَالْوَضِيعِ، فَجَعَلْنَا التَّحْمِيمَ وَالْجُلْدَ مَكَانَ الرَّجْمِ.

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَكَ إِذْ أَمَاتُوهُ»، فَأَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ.

فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ: ﴿يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ لَا يَحْزَنُكَ الَّذِينَ يُسْرِعُونَ فِي الْكُفْرِ﴾ [المائدة: ٤١] إِلَى قَوْلِهِ: ﴿إِنْ أُوْتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ﴾ [المائدة: ٤١]، يَقُولُ: اتَّبُوا مُحَمَّدًا ﷺ، فَإِنْ أَمَرَكُمُ بِالْتَّحْمِيمِ وَالْجُلْدِ فَخُذُوهُ، وَإِنْ أَفْتَاكُمْ بِالرَّجْمِ فَاحْذَرُوا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

(١) ينظر: الحكم بغير ما أنزل الله؛ أحواله وأحكامه، د. عبد الرحمن المحمود ص ٣٥١ بتصرف.

الظَّالِمُونَ ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ فِي الْكُفَّارِ، كُلُّهَا^(١).

ولاشك أن قضية التشريع العام لأحكام الإسلام؛ هي من النوازل الطارئة حيث لم تعرف الأمة الإسلامية تغييراً عاماً للشرع وحكماً بالقوانين قبل مجيء التار بقانونهم، أما أن يوجد نظاماً أو قانون -مخالف للشرعة- ويكون بوسع هذه الطائفة أو تلك الدولة أن تتحاكم إليه مع انتسابها للإسلام؛ فهذا ما لم يحدث إلا في هذا العصر الذي نتحدث عنه.

وأجيب على هذه المناقشة: لانسلم أن هذه المسائل الطارئة التي لم تكن موجودة قبل عصر التار، أو أنه لا يوجد نظام أو دولة تنتسب للإسلام وتتحاكم لقانون مخالف للشرعة؛ لأن هناك حادثة سبقتها لم ينطق أهل العلم في زمانها بكفر فاعلها؛ ألا وهي تغيير بني أمية لأمر الخلافة والاستخلاف من (الشورى) إلى التوارث، وهذا أمر أظهر من أن يورد ما يشهد له.

وأجيب على هذا الاعتراض: بأنه لا وجه لإيراد هذا الاعتراض والاحتجاج به؛ حيث إن هذا الانحراف إنما هو في مسألة جزئية تتعلق بشكل اختيار الخليفة، أما الدولة ونظامها وقضاؤها وقانونها فكانت السيادة المطلقة فيها لحكم الله وشرعه، ولم يكن بوسع الدولة أن تتحاكم إلى القانون الروماني أو اليوناني أو غيره من القوانين السائدة وقتها؛ فكيف يقال: إن هذه كتلك؟!!!

٢- ماجاء عن أبي مجلز^(٢)؛ قال: أتى أبا مجلز ناسٌ من بني عمرو بن سدوس،

(١) أخرجه مسلم، كتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنا (٣/١٣٢٧) ح (١٧٠٠)، و «محمداً»: أَيُّ مُسَوِّدِ الْوَجْهِ، مِنَ الْحُمَمَةِ: الْفَحْمَةِ، وَجَمْعُهَا حُمَمٌ. ينظر: النهاية في غريب الحديث (١/٤٤٤).

(٢) أبو مجلز: لاحق بن حميد الشيباني السدوسي، تابعي ثقة، وكان يحب علياً عليه السلام. وكان قوم أبي



فقالوا: يا أبا مجلز، رأيت قول الله ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، أحق هو؟ قال: نعم! قالوا: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ أحق هو؟ قال: نعم! قالوا: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، أحق هو؟ قال: نعم! قال فقالوا: يا أبا مجلز، فيحكم هؤلاء بما أنزل الله؟ قال: هو دينهم الذي يدينون به، وبه يقولون، وإليه يدعون، فإن هم تركوا شيئاً منه عرفوا أنهم قد أصابوا ذنباً! فقالوا: لا والله، ولكنك تفرق! قال: أنتم أولى بهذا مني لا أرى وإنكم ترون هذا ولا تحرجون، ولكنها أنزلت في اليهود والنصارى وأهل الشرك أو نحواً من هذا^(١).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن أثر أبي مجلز؛ ليس في محل النزاع؛ حيث إنه يتعلق بقضية جزئية وليس بتشريع عام. وسبق نقل كلام الشيخ محمود شاكر في تعليقه على

مجلز، وهم بنو شييان، من شيعة علي يوم الجمل وصفين. فلما كان أمر الحكمين يوم صفين، واعتزلت الخوارج، كان فيمن خرج على علي عليه السلام، طائفة من بني شييان، ومن بني سدوس بن شييان بن ذهل. وهؤلاء الذين سألوا أبا مجلز، ناس من بني عمرو بن سدوس. وهم نفر من الإباضية، والإباضية من جماعة الخوارج الحرورية، هم أصحاب عبد الله بن إباح التيمي، وهم يقولون بمقالة سائر الخوارج في التحكيم، وفي تكفير علي عليه السلام؛ إذ حَكَّم الحكمين، وأن علياً لم يحكم بما أنزل الله، في أمر التحكيم. ويقولون: إن دور مخالفهم دور توحيد، إلا معسكر السلطان؛ فإنه دار كفر عندهم. ثم قالوا أيضاً: إن جميع ما افترض الله سبحانه على خلقه إيمان، وأن كل كبيرة فهي كفر نعمة، لا كفر شرك، وأن مرتكبي الكبائر في النار خالدون مخلدون فيها. ينظر: تفسير الطبري (٣٤٨/١٠) بتعليق أحمد شاكر، هامش (٢)، و (١٥٣-١٥٢/٧) هامش (١). وينظر أيضاً: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف د. مانع الجهنني (١/٥٨-٦٢)، دار الندوة العالمية، ط ٥-١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

(١) ينظر: تفسير الطبري (٨/٤٥٨)، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (٢/٢٨٧) إلى عبد بن حميد وأبي الشيخ، بنحوه.

د-المعقول: وذلك من وجهين:

الوجه الأول: قياسًا على المصوّر؛ الذي يضاهي خلق الله، ولا يكفر بذلك؛ بجامع أن في كل منهما نوعٌ مضاهاة في بعض خصائص الألوهية.

كما في حديث عائشة رضي الله عنها: قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ سَفَرٍ، وَقَدْ سَتَرَتْ بِقِرَامٍ لِي عَلَى سَهْوَةٍ لِي فِيهَا تَمَائِيلٌ، فَلَمَّا رَأَتْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَتَكَهُ وَقَالَ: «أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ يُضَاهَوْنَ بِخَلْقِ اللَّهِ»^(٢) الحديث.

فإنّ المصوّر جعل نفسه مصوّرًا و خالقًا مع الله؛ ولا يكفر بذلك؛ وإنما هو صاحب كبيرة إلا إن اعتقد أنه يضاهي الله؛ فكذلك المشرّع فإنه يرتكب كبيرة إلا إن أعلن أنه يستحق التشريع والتقنين.

وأجيب على هذا الاستدلال: بأنه قياس مع الفارق؛ فالمصوّر مهما أوتي من علم وقدرة لن يضاهي خلق الله؛ فالخلق صفة خاصة بالله ﷻ، ولا يمكن لأحد أن يصل إليها؛ فهو يضاهي بتصويره الصورة التي خلقها الله، ولا يعتقد أحد أنه عندما يصوّر صورة أنه يبلغ أن يخلق كخلق الله، فلا يصل التصوير إلى درجة دعوى المشاركة، أو الشراكة في الربوبية.

(١) ينظر: تفسير الطبري بتحقيق شاكر (١٠/٣٤٨).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب اللباس، باب ما وطئ من التصاوير (٧/١٦٨) ح (٥٩٥٤)، ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب ولا صورة (٣/١٦٦٨) ح (٢١٠٧)، والسّهوة: بيتٌ صغيرٌ منحدرٌ في الأرض قليلًا، شبيهٌ بالمخدع والخزّانة. وقيل: هو كالصفة تكون بين يدي البيت. وقيل: شبيه بالرف أو الطاق يوضع فيه الشيء. ينظر: النهاية في غريب الحديث (٢/٤٣٠).



ومن حاول كان كالمصوّر؛ فيعذب العذاب الشديد الوارد في الأحاديث.
كما أنه من المعلوم أنه لا يحرم تصوير مالاروح فيه-كما هو مذهب الجمهور^(١)- كرسوم الشجرة، والشجرة من خلق الله أيضًا! ولا يستطيع أحد أن يصنع شجرة تنمو من صنعه!

فاختلفت مضاهاة التصوير إذن عن المضاهاة في التشريع؛ فالأولى: منها الجائز، ومنها المحرم، بينما الثانية؛ لم يقل أحد أن منها صورة جائزة مطلقًا؛ بينما اختلفوا أيكفر بذلك، أم يكون مرتكبًا لكبيرة فقط؟.

كذلك فإن فعل المصوّر وسيلة للشرك بخلاف التشريع؛ فإنه شرك.
ومما يؤكد هذا الفارق أيضًا ما أخرجه أبو داود عن شُرَيْحَ عَنْ أَبِيهِ هَانِيٍّ، أَنَّهُ لَمَّا وَفَدَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَعَ قَوْمِهِ سَمِعَهُمْ يَكُونُهُ بِأَبِي الْحَكَمِ، فَدَعَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَكَمُ، وَإِلَيْهِ الْحُكْمُ، فَلِمَ تُكْنَى أَبَا الْحَكَمِ؟» فَقَالَ: إِنَّ قَوْمِي إِذَا اخْتَلَفُوا فِي شَيْءٍ أَتَوْنِي، فَحَكَمْتُ بَيْنَهُمْ فَرَضِي كِلَا الْفَرِيقَيْنِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا أَحْسَنَ هَذَا، فَمَا لَكَ مِنَ الْوَلَدِ؟» قَالَ: لِي شُرَيْحٌ، وَمُسْلِمٌ، وَعَبْدُ اللَّهِ، قَالَ: «فَمَنْ أَكْبَرُهُمْ؟» قُلْتُ: شُرَيْحٌ، قَالَ: «فَأَنْتَ أَبُو شُرَيْحٍ»^(٢).

فمنع التسمية لما فيها من إيهام منازعة الله في صفة من صفاته وهي الحكم؛

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين (٤٣٦/١)، والشرح الكبير بحاشية الدسوقي (٣٣٨/٢)، وشرح المنهاج بحاشية القليوبي (٢٩٧/٣)، وشرح الإقناع للبهوتي (٢٨٠/١)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٩٧/١٢-٩٨).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الأدب، باب في تغيير الاسم القبيح (٢٨٩/٤) ح (٤٩٥٥)، والنسائي، كتاب آداب القضاة، باب إذا حكموا رجالاً فقضى بينهم (٢٢٦/٨) ح (٥٣٨٧)، والبيهقي في الكبرى (٢٤٣/١٠) ح (٢٠٥١١)، والبخاري في الأدب المفرد (٢٨٢/١) ح (٨١١)، وصححه الألباني في الصحيحة (١٩٣٩)، وفي الإرواء (٢٣٧/٨) ح (٢٦١٥).

لأن الحكم يطلق على الحاكم بالشرع ولا غبار في ذلك.

قال العظيم آبادي: «وفي شرح السّنة: الحكم هو الحاكم الذي إذا حكم لا يُردُّ حكمه، وهذه الصّفة لا تليق بغير الله تعالى، ومن أسمائه: الحكم. (فقال: إن قومي) استتاف تعليل (ما أحسن هذا) أي الذي ذكرته، من وجه التّكنية، وأتى بصيغة التعجب مُبالغة في حسنه، لكن لما كان فيه من الإيهام ما سبق أراد تحويل كنيته إلى ما يناسبه»^(١).

فدلّ على تحفظ الشارع في مسألة المضاهاة في الحكم، ولو على سبيل المنازعة الشكلية؛ فكيف بالمنازعة الحقيقية؟! الوجه الثاني: قياساً على البدع:

قالوا: ووجه ذلك: أن المبتدع قد ضاهى الشريعة ببدعته، واستدرك عليها، وزعم أنها غير كاملة؛ فهو بهذا الاعتبار معاند للشرع مشاق له؛ وكذلك الحاكم بغير ما أنزل الله مستدرك على الشريعة، مضاهٍ لها بقانونه، زاعماً بلسان حاله ومقاله أن الشريعة غير كاملة.

بل إن المبتدع أشدّ عناداً للشرع من الحاكم بغير ما أنزل الله؛ حيث إنه ينسب بدعته إلى الشرع، بخلاف الحاكم بغير ما أنزل الله؛ فإنه لا ينسب قوانينه إلى الشرع. وكذلك فخطره أعظم؛ حيث إنه يفرق الأمة ويشتت شملها.

قالوا: فإذا كان الأئمة قد قسموا البدع إلى قسمين:

الأول: بدعة مكفرة مخرجة من الملة؛ كبدع من أنكر أمراً متواتراً من الشرع،

(١) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (٢٠٢/١٣).



معلوماً من الدين بالضرورة، أو اعتقد عكسه.

الثاني: بدعة غير مكفرة ولا مخرجة من الملة، وهي ما عدا ذلك^(١).

فكذلك الحكم بغير ما أنزل الله؛ يقسم قسمين:

الأول: ما هو كفر أكبر، وهو المستحل الجاحد.

الثاني: ما هو أصغر، وهو غير المستحل، ولو شرع أو حكم القوانين وألزم بها.

ونوقش هذا الاستدلال من ثلاثة وجوه:

الأول: أن قياس البدعة على بدعة أخرى؛ بجامع كلام العلماء في البدع، كلام غير دقيق ولا منضبط؛ فإن تحكيم القوانين المخالفة للشريعة الإسلامية هو نوع من أنواع البدع المحدثّة في الإسلام التي لم يحدث مثلها في الأمة الإسلامية - بهذا الشكل - إلا في القرون المتأخرة، بخلاف غيرها من البدع التي نشأ بعضها في زمن الصحابة.

فقياسها على غيرها من البدع فيه كثير من الخلط والغلط؛ فهو يشبه قول القائل: عبادة القبور؛ يقال فيها ما يقال في البدع من تقسيمها إلى مكفرة وغير مكفرة.

فالصواب إذن أن يقال: تحكيم غير شرع الله من البدع المحدثّة؛ ثم ينظر في نوع هذه البدعة؛ أي مكفرة أم غير مكفرة؛ من خلال الأدلة والقواعد ومقاصد الشريعة وكلام أهل العلم، ولا يقال ابتداءً إنها تنقسم إلى مكفرة وغير مكفرة^(٢).

الوجه الثاني: أن الحكم بغير ما أنزل الله - وإن كان من البدع المحدثّة - إلا أن قياسه على عموم البدع المعروفة؛ قياس مع الفارق، ومن هذه الفروق:

(١) ينظر: الحكم بغير ما أنزل الله؛ أحواله وأحكامه، د. عبد الرحمن المحمود ص ٣١٨ بتصرف.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ٣٢٠ بتصرف.

أ- أن الحاكم بغير ما أنزل الله مخالف لصريح الشريعة؛ إذ لا دليل عنده، ولا حتى شبهة دليل على قوانينه المخالفة للشريعة صراحة. بخلاف صاحب البدعة الذي يستند- في اعتقاده- إلى دليل؛ سواء من كتاب أو سنة أو قياس أو قول عالم، كما يقول الشاطبي^(١)؛ فصاحب البدعة ينسب بدعته إلى الشريعة، ويستدل لها، بينما محكم القوانين مصادم للشريعة، ليس له أي دليل على قانونه^(٢).

ب- أن المشرع العائد بزيادة على الشريعة أو نقصانها؛ فإنه يكفر بذلك؛ بينما المبتدع قد يكفر وقد لا يكفر.

ج- أنه لا فرق بين قليل البدعة وكثيرها؛ بينما يختلف حكم من يحكم بغير ما أنزل الله، بين ما إذا كان قضية جزئية، مع تسليمه بسلطان الشريعة واعترافه بخطئه، وبين التشريع العام^(٣).

الوجه الثالث: أن الأئمة لم يقسموا البدع إلى عقدية مكفرة وعملية غير مكفرة، بل كل من البدع العقدية والعملية تنقسم عندهم إلى ما هو كفر أكبر واصغر. فمثلاً من البدع العقدية المكفرة: بدعة إنكار المحرمات الظاهرة؛ كالسرقة والزنا وشرب الخمر، ومن البدع العقدية غير المكفرة: بدعة إنكار بعض أنواع الشفاعة التي وردت في أحاديث آحاد؛ فالجمهور على عدم تكفير صاحبها. ومن البدع العملية المكفرة^(٤): بدعة الذبح للقبور والطواف بها ودعاء

(١) ينظر: الاعتصام (٢/ ٦١-٦٣)، والموافقات (٥/ ٢٢٢).

(٢) ينظر: الحكم بغير ما أنزل الله؛ أحواله وأحكامه، د. عبد الرحمن المحمود ص ٣٢٢ بتصرف.

(٣) ينظر: الحكم بغير ما أنزل الله؛ أحواله وأحكامه، د. عبد الرحمن المحمود ص ٣٢٤.

(٤) يجب التفريق بين حكم الفعل وحكم فاعله؛ فقد يكون العمل كفراً، ومع ذلك يكون الذي وقع منه الفعل ليس بكافر؛ لعدم تحقق الشروط فيه، أو عدم انتفاء الموانع عنه. ينظر: المبتدعة وموقف أهل



أصحابها، ومن البدع العملية غير المكفرة: بدعة الجهر بالنية، والأذان للعديد^(١).
الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين، وماورد عليها من مناقشات وإجابات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو قول الجمهور القائلين بأن الامتناع عن التزام الحكم بشرائع الإسلام، والتحاكم ابتداء في الدماء والأموال والأعراض - إلى غير ما أنزل الله، ورد مرجعية الشريعة في علاقة الدين بالدولة، وهو ما يعرف بالعلمانية والفصل بين الدين والدولة؛ هو كفر أكبر مخرج من الملة؛ وذلك لقوة أدلتهم وظهورها وسلامتها من المناقشة والاعتراض.

وهذا يختلف عن الحكم في قضية ما أو أكثر بغير ما أنزل الله لشهوة أو هوى أو غير ذلك، مع الاعتراف بمرجعية الشريعة وأحكامها، ومع الشعور بالذنب؛ فيكون في هذه الحال كفرًا أصغر، وهو كبيرة من أعظم الكبائر.

ولكن ينبغي التنبيه إلى خطأ أهل الغلو من الذين تكلموا أو أفتوا في هذه القضية؛ فالتزموا من أجلها تكفير المجتمعات الإسلامية المحكومة بهذه القوانين، ولم يستثنوا إلا من حاربها، أو أعلن مفاصلته للمجتمع كله؛ فلا شك أن هذا غلو وانحراف في فهم النصوص وفي تطبيقها على الواقع.

السنة والجماعة منهم، د. محمد يسري ص ٣٩٣، وكلمات في المنهج وضوابط في التكفير والحكم على الناس، هشام برغش ص ٤١-٥٩، ط ١-١٤٢٦ هـ-٢٠٠٥ م.

(١) ينظر في الكلام على ما يكفر وما لا يكفر من البدع وكلام الأئمة في ذلك: حقيقة البدعة وأحكامها، سعيد الغامدي (٢/ ١٩٠-٣٠٥)، والمتدعة وموقف أهل السنة والجماعة منهم، د. محمد يسري ص ٥٣، وموقف أهل السنة من أهل الأهواء والبدع، د. إبراهيم الرحيلي (١/ ١٠٤).

الأساس الثاني: السلطان للأمة، والأمة مصدر السلطات :

إذا كانت السيادة في الإسلام لله وحده بلا شريك، فإن السلطان أو السلطة فيه للأمة؛ ويقصد بذلك أن مباشرة تنفيذ الأحكام والقواعد التنظيمية تكون للأمة، وفق ضوابط النظام الإسلامي وقواعده ومبادئه العامة.

والحاكم الذي يسوس الناس -سواء سُمي خليفة أو أمير المؤمنين أو إمامًا أو سلطانًا أو ملكًا، أو رئيسًا أو غير ذلك من الأسماء- ليس في الإسلام إلا نائبًا عن الأمة، ووكيلًا عنها، وراعياً لها، وقائماً على مصالحها.

وإذا كان الإسلام خلواً من رجال دين يحرمون العباد من أن يستظلوا بسيادة الشريعة الإلهية، ويمارسون عليهم سيادة بشرية متسرلة بلباس الدين؛ فإنه خلواً كذلك من ملوك يحكمون الناس بسلطان السماء، ويزعمون أنهم ظل الله في أرضه، ويسوسونهم بالتفويض الإلهي المزعوم، ويتزعمون حقهم الذي خولهم الله إياه^(١).

ويستدل على هذا الأساس - وهو أن السلطان للأمة - بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: عدم نصّه ﷺ على الخليفة بعده رغم اهتمامه الشديد بذلك:

فالرسول الله ﷺ قبيل وفاته كان مهموماً بأمر الخلافة من بعده، وازداد همُّه وشغله وهو في مرضه الذي مات فيه، يدل على ذلك حرصه الشديد على ائتلافهم واجتماعهم، وخوفه الشديد عليهم من فتنة الفرقة وحرقة الاختلاف والتشردم، والنصوص النبوية الدالة على هذا الحرص وهذا الخوف أكثر من أن تحصى، ويدل على ذلك أيضاً أنه ﷺ همّ - وهو في اللحظات الأخيرة - أن يكتب كتاباً لئلا

(١) ينظر: الدولة والسلطة في الإسلام، د. صابر طعيمة ص ٢٣٠-٢٣١، مكتبة مدبولي-القاهرة،

ط ١-٢٠٠٥م، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٧٧-٧٨)



يضلوا بعده، وهم كذلك أن يكتب لأبي بكر كتابًا.

وبرغم شغله ﷺ وهمه الشديد، وبرغم توفر الدواعي على الوصية: من وجوب الخلافة - كما أسلفنا - ومن تربص المنافقين وغيرهم، وبرغم عدم المانع، وبرغم ذلك كله لم يوص، وكبار الصحابة بين يديه، وهي أولى شيء بالوصية إن كان الإيصاء بها هو الصواب، لم يوص بها برغم أنه أوصى فقال: «الصَّلَاةُ الصَّلَاةُ، وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»^(١)، وأوصى ﷺ فقال: «لَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ»^(٢)، وأوصى ﷺ بإخراج المشركين من جزيرة العرب، وأوصى بأن يجازى الوفد بنحو ما كان يجزيهم؛ فأوصى عند موته: «أَخْرِجُوا الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَأَجِزُوا الْوَفْدَ بِنَحْوِ مَا كُنْتُ أُجِزُهُمْ»^(٣). واليقين الذي لا تردد فيه أنه ﷺ لم يوص، وما زعمه الشيعة من أنه نصَّ على عليٍّ أو أوصى له فهو باطل مدفوع بما ثبت عن ابن عباس: أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٤/٢) ح (٥٨٥)، وأبو داود، كتاب الأدب، باب في حق المملوك (٣٣٩/٤) ح (٥١٥٦)، وابن ماجه كتاب الوصايا، باب هل أوصى رسول الله ﷺ (٩٠١/٢) ح (٢٦٩٨)، من حديث علي رضي الله عنه، وصححه الأرنؤوط في تحريجه على المسند (٢٥-٢٤/٢)، والألباني في صحيح الترغيب والترهيب ح (٢٢٨٥)، وأخرجه أحمد في مسنده (٢٦١/٤٤) ح (٢٦٦٥٧)، وابن ماجه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في ذكر مرض رسول الله ﷺ (٥١٩/١) ح (١٦٢٥)، من حديث أم سلمة، وصححه الأرنؤوط في تحريجه على المسند (٢٦١/٤٤)، والألباني في الإرواء (٢٣٨/٧)، وفي صحيح الترغيب والترهيب (٢٧٩/٢).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب الصلاة في البيعة (٩٥/١) ح (٤٣٥)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور... (٣٧/١) ح (٥٣١)، من حديث ابن عباس.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته (٩/٦) ح (٤٤٣١)، ومسلم، كتاب الهبات، باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه (١٢٥٧/٣) ح (١٦٣٧) من حديث ابن عباس.



﴿ﷺ﴾ خَرَجَ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي وَجَعِهِ الَّذِي تُوفِّيَ فِيهِ، فَقَالَ النَّاسُ: يَا أَبَا حَسَنِ، كَيْفَ أَصْبَحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؟، فَقَالَ: أَصْبَحَ بِحَمْدِ اللَّهِ بَارِئًا.
فَأَخَذَ بِيَدِهِ عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَقَالَ لَهُ: أَنْتَ وَاللَّهِ بَعْدَ ثَلَاثِ عَبْدِ الْعَصَا، وَإِنِّي وَاللَّهِ لَأَرَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَوْفَ يَتَوَقَّى مِنْ وَجَعِهِ هَذَا؛ إِنِّي لَأَعْرِفُ وَجُوهَ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ عِنْدَ الْمَوْتِ، أَذْهَبَ بِنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَنَسْأَلُهُ فِيمَنْ هَذَا الْأَمْرُ؛ إِنْ كَانَ فِينَا عَلِمْنَا ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ فِي غَيْرِنَا عَلِمْنَاهُ فَأَوْصَى بِنَا، فَقَالَ عَلِيٌّ: إِنَّا وَاللَّهِ لَنُتَنَسَّلُنَاهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَمَنْعَنَاهَا لَا يُعْطِينَاهَا النَّاسُ بَعْدَهُ، وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أَسْأَلُهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ^(١).

وعن أبي الطفيل قال: «سُئِلَ عَلِيٌّ: أَخَصَّكُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِشَيْءٍ؟ فَقَالَ: مَا خَصَّنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِشَيْءٍ لَمْ يَعْمَمْ بِهِ النَّاسَ كَافَّةً، إِلَّا مَا كَانَ فِي قِرَابِ سَيْفِي هَذَا، قَالَ: فَأَخْرَجَ صَحِيفَةً مَكْتُوبٌ فِيهَا: «لَعَنَ اللَّهُ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللَّهِ، وَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ سَرَقَ مَنَارَ الْأَرْضِ، وَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ لَعَنَ وَالِدَهُ، وَلَعَنَ اللَّهُ مَنْ أَوَى مُخْدَتًا»^(٢).
وأما ما ذهب إليه بعض الفقهاء كابن حزم^(٣) وابن حجر الهيتمي^(٤) من أن النبي ﷺ نص على خلافة أبي بكر بالنص الجلي في قوله للمرأة: «إِنْ لَمْ تَجِدِينِي،

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ ووفاته (١٢/٦) ح (٤٤٤٧).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب حرم المدينة (٢٠/٣) ح (١٨٧٠)، ومسلم، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب تحريم الذبح لغير الله تعالى ولعن فاعله (٣/١٥٦٧) ح (١٩٧٨) واللفظ له.

(٣) قال ابن حزم: «إلا أن عليًّا والأنصار ﷺ رجعوا إلى بيعة أبي بكر ﷺ لبرهان حق صح عندهم عن النبي ﷺ». ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري (٤/١٦٣).

(٤) ينظر: الصواعق المحرقة لابن حجر الهيتمي ص ٢٦، مكتبة القاهرة، ط ٢.



فَأْتِي أَبَا بَكْرٍ^(١)، وقوله لبني المصطلق الذين سألوه: إلى من ندفع صدقاتنا بعدك فقال: «إلى أبي بكر»^(٢)، وهُمَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يكتب لأبي بكر كتابًا وهو لا يهَمُّ على باطل. وكذلك ما ذهب إليه بعضهم؛ كالحسن البصري، وبعض أهل الحديث^(٣)، ورواية عن أحمد^(٤)، من أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نصَّ على أبي بكر نصًّا خفيًّا؛ كقوله: «مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيَصِلْ بِالنَّاسِ»^(٥)، وقوله: «لَا يَبْقَيْنَ فِي الْمَسْجِدِ بَابٌ إِلَّا سُدَّ، إِلَّا بَابُ أَبِي بَكْرٍ»^(٦) - فكل هذا غير صحيح.

وما اتكأوا عليه لا يصلح متكأً على قضية كبيرة كهذه؛ فتقديم الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أبا بكر للصلاة بالناس ليس نصًّا على خلافته لا جليًّا ولا خفيًّا، وإنما هو إرشاد

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف (٨١ / ٩) ح (٧٢٢٠)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (١٨٥٦ / ٤) ح (٢٣٨٦) من حديث جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا، فَأَمَرَهَا أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ جِئْتُ فَلَمْ أَجِدْكَ؟ - كَأَنَّهَا تَعْنِي الْمَوْتَ - قَالَ: «فَإِنْ لَمْ أَجِدْ بَيْنِي فَأْتِي أَبَا بَكْرٍ».

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک (٨٢ / ٣) ح (٤٤٦٠)، وأبو نعيم في الحلية (٣٥٨ / ٨)، وفي كتاب الفتن (١٠٧ / ١) ح (٢٦٠)، من حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ. وقال الحاكم: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يَخْرُجْ. ووافقه الذهبي.

(٣) ينظر: شرح العقيدة الطحاوية لأبي العز الحنفي (٦٩٨ / ٢)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١٠ - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

(٤) ينظر: المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى الفراء ص ٢٢٦.

(٥) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب حد المريض أن يشهد الجماعة (١٣٣ / ١) ح (٦٦٤)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إِذَا عَرَضَ لَهُ عُذْرٌ مِنْ مَرَضٍ وَسَفَرٍ، وَغَيْرِ هُمَا... (٣١٣ / ١) ح (٤١٨) من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

(٦) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب الخوخة والممر في المسجد (١٠٠ / ١) ح (٤٦٦)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (١٨٥٤ / ٤) ح (٢٣٨٢) من حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

للأمة إلى أن أبا بكر أولى بأن ينوب عن الرسول ﷺ، وكذلك أحاديث سد الأبواب والخور، إلا باب أبي بكر، فيه إشارة إلى فضله وتميزه عن غيره لا أكثر^(١).
وأما إخباره للمرأة ولبنى المصطلق بأنهم سيجدون أبا بكر؛ فهو مجرد إخبار، ولعله من دلائل النبوة، وشتان ما بين الإخبار والإجبار، وأما همه بأن يكتب فلا دليل فيه البتة، لأنه ما تراجع عن همّه إلا لأن الترك أصلح، ولو كانت الكتابة خيراً لفعلها؛ إذ لا مانع منها مع توفر الدواعي على الكتابة كما أسلفنا.

وجميع مذاهب من قالوا بالنص على عليّ أو على أبي بكر مدفوعة بما وقع يوم السقيفة، فمحال أن يكون رسول الله ﷺ قد نصّ على أبي بكر أو عليّ ثم يجتمع الأخيار الأطهار من المهاجرين والأنصار - ورسول الله ﷺ مسجى لم يدفن - فيتنازعون في الأمر، ويدعيه الأنصار لأنفسهم، ويدفع المهاجرون ادعاءهم بحجج وبراهين، ليس منها نص عن رسول الله ﷺ على أحد، ثم يطلب أبو بكر منهم أن يبايعوا أحد الرجلين: عمر أو أبي عبيدة، ثم يبايع عمر أبا بكر، ويبايعه الناس، محال أن يصدر هذا من صحابة النبي ﷺ الذين كانوا يعظمون سنة رسول الله ﷺ ويقفون عند أحاديثه.

ومدفوعة كذلك بما ثبت عن عمر رضي الله عنه أنه قال: حين طلبوا منه أن يستخلف قال: «إِنْ أَسْتَخْلِفُ، فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي؛ أَبُو بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرُكُ، فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي؛ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ»^(٢).

(١) ينظر: الإمامة العظمى للدميحي ص ١٣٣.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف (٨١/٩) ح (٧٢١٨)، ومسلم، كتاب الإمامة، باب الاستخلاف وتركه (١٤٥٤/٣) ح (١٨٢٣).



وبها ثبت عن عائشة وقد سُئِلَتْ: «مَنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُسْتَخْلَفًا، لَوْ اسْتَخْلَفَهُ؟ قَالَتْ: أَبُو بَكْرٍ، ثُمَّ قِيلَ لَهَا: مَنْ بَعْدَ أَبِي بَكْرٍ؟ قَالَتْ: عُمَرُ، ثُمَّ قِيلَ لَهَا، مَنْ بَعْدَ عُمَرَ؟ قَالَتْ: أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجُرَّاحِ»^(١).

فقولهم: لو استخلف دال على أن علمهم أنه لم يستخلف، وإقرار عائشة - وهي الصق الناس برسول الله ﷺ وبخاصة في آخر أيامه - يؤكد هذا.

فإذا كان رسول الله ﷺ لم يوص ولم يستخلف، برغم توفر الدواعي واستفاضتها، وانتفاء الموانع واستحالتها، فهذا أكبر دليل وأوضح بيان على أن الأمة هي صاحبة السلطان، وأن الله ﷻ أراد لها أن تكون على هذه الدرجة من الرشد والنضج، وأن رسول الله ﷺ أراد أن يربها على ذلك، وأن يتركها لتمارس سلطانها بنفسها.

وكونه ﷺ همَّ أن يكتب، وكونه أرشد الأمة إرشاد الناصح الأمين إلى أبي بكر ولفت نظرها إليه بتقديمه للصلاة وغير ذلك؛ لا يقلل من قيمة ما ذهبنا إليه؛ بل يؤكد ويزيده استقراراً؛ لأن تركه للأمر بعد أن همَّ به دليل على أن الترك مقصود، وأنه ذو بال، ولأن إرشاده للأمة ولفته لنظرها أوضح دليل على أن الأمر أمرها والشأن شأنها.

ولعل رسول الله ﷺ عندما همَّ^(٢) بالكتابة همَّ بها بوصفه عضواً في الأمة صاحبة السلطان، ولكونه رأسها وإمامها، وأحرص المؤمنين على ما يصلحها، ولعل كتابته التي همَّ بها ولم يفعلها كانت من باب الرأي والتدبير، لا التشريع

(١) أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر ﷺ (٤/١٨٥٦) ح (٢٣٨٥).

(٢) وهو حديث: «لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَأُؤَيِّدَ فَاغْهَدَ، أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنِّونَ، ثُمَّ قُلْتُ: يَا أَيُّهَا اللَّهُ وَيَذْفَعُ الْمُؤْمِنُونَ، أَوْ يَذْفَعُ اللَّهُ وَيَأْتِي الْمُؤْمِنُونَ» أخرجه البخاري (٧٢١٧) وسيأتي بتمامه في الدليل الثاني.

الذي أمر بتبليغه، وإلا لم يكن له أن يؤخره أو يعطله^(١).

الدليل الثاني: ما جاء عن الرسول ﷺ والصحابة من التصريح بأن الأمة هي صاحبة الأمر، ومن ذلك:

١- في صحيح البخاري: عن القاسم بن محمد قال: قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «ذَلِكَ لَوْ كَانَ وَأَنَا حَيٌّ فَاسْتَغْفِرُ لَكَ وَأَدْعُو لَكَ»، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: «وَإِنْ كُنَّا نَحْنُ، وَاللَّهِ إِنِّي لَا أَظُنُّكَ تُحِبُّ مَوْتِي، وَلَوْ كَانَ ذَاكَ لَطَلَلْتَ آخِرَ يَوْمِكَ مُعَرَّسًا بِبَعْضِ أَزْوَاجِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «بَلْ أَنَا وَارَأْسَاهُ، لَقَدْ هَمَمْتُ أَوْ أَرَدْتُ أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ فَأَعْهَدَ، أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنُّونَ، ثُمَّ قُلْتُ: يَا أَبَى اللَّهِ وَيَدْفَعُ الْمُؤْمِنُونَ، أَوْ يَدْفَعُ اللَّهُ وَيَأْبَى الْمُؤْمِنُونَ»^(٢).

وفي صحيح مسلم: عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي مَرَضِهِ: «ادْعِي لِي أَبَا بَكْرٍ أَبَاكَ، وَأَخَاكَ، حَتَّى أَكْتُبَ كِتَابًا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتَمَنَّى مُتَمَنٍّ، وَيَقُولَ قَائِلٌ أَنَا أَوْلَى، وَيَأْبَى اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ»^(٣).

فقوله ﷺ: «يَأْبَى اللَّهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» أي: يأبى الله في قدره الرحيم، ويأبى المؤمنون في تصرفهم السليم، وفي هذا تصريح بأن المؤمنين هم الذين يمارسون هذا الحق، وأن هذا الأمر أمرهم^(٤).

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٨٢)، والدولة والسلطة في الإسلام، د. صابر طعيمة ص ٢١٣-٢١٧، والإمامة العظمى للدميحي ص ١٣٣، ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية (١/ ١٣٩-١٤١).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المرضى، باب قَوْلِ الْمَرِيضِ: إِنِّي وَجِعٌ، أَوْ وَارَأْسَاهُ... (٩/ ٨٠) ح (٧٢١٧).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (٤/ ١٨٥٧) ح (٢٣٨٧).

(٤) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطلال، ابن بطلال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (٨/ ٢٨٢)، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني (٢٤/ ٢٧٩)، والأحكام الشرعية



٢- قول النبي ﷺ: «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ»^(١)، فالأمر أمرهم جميعاً، فإذا ما جاء من يريد أن يستبد بالأمر ويذهب به بعد أن اجتمعوا عليه فلهم أن يقتلوه؛ لأنه يستلب ما ليس له من مالكة بالقوة، وهذا مما يدل على المكانة العظيمة والدور الكبير للأمة وأنه يترتب على اختيارها من الأحكام ما لا يترتب إذا لم تكن هي المختارة^(٢).

٣- قول علي بن أبي طالب (عليه السلام)، للعباس بن عبد المطلب: «إِنَّا وَاللَّهِ لَنَنْ سَأَلْنَاهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَمَنْعَنَا لَا يُعْطِينَاهَا النَّاسُ بَعْدَهُ، وَإِنِّي وَاللَّهِ لَا أَسْأَلُهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ»^(٣).

فقول علي (عليه السلام): «لا يعطيناها الناس»، دال على أن هذا الأمر للناس يعطونه من شاءوا.

٤- وجاء عن الحسن بن أبي الحسن (عليه السلام)، قال: «لما ثقل بأبي بكر رضوان الله تعالى عنه واستبان له من نفسه، جمع الناس فقال: إنه قد نزل بي ما ترون، ولا أظنني إلا لما تي، وقد أطلق الله أيانكم من بيعتي، وحل عنكم عقدتي، ورد عليكم أمركم، فأمروا عليكم من أحببتهم فإنكم إن أمرتم عليكم في حياة مني كان أجدر ألا تختلفوا بعدي»^(٤).

للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (٨٣/١).

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب حُكْم مَنْ فَرَّقَ أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ... (٣/١٤٨٠) ح (١٨٥٢) من حديث عَرْفَجَةَ.

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (٨٣/١).

(٣) أخرجه البخاري وتقدم تخريجه ص ١٠١٤.

(٤) ينظر: مناقب عمر بن الخطاب لأبي الفرج ابن الجوزي ص ٥٢، دار الباز - مكة، ط ١ - ١٤٠٠هـ.

٦- وعندما قال أحد الناس: «لَوْ قَدْ مَاتَ عُمَرُ، لَقَدْ بَايَعْتُ فَلَانًا، فَوَ اللَّهُ مَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ إِلَّا فَلْتَةً فَتَمَّتْ، فَعَضِبَ عُمَرُ، ثُمَّ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَقَائِمُ الْعُشْيَةِ فِي النَّاسِ فَمُحَذَّرُهُمْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَنْغَضِبُوهُمْ أُمُورُهُمْ...» وخطب خطبة طويلة ختمها بقوله: «مَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَلَا يُبَايَعُ هُوَ: وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ تَعَرَّةً أَنْ يُقْتَلَ»^(١).

فقد صرح عمر بأن أمر المبايعة والاختيار أمر المسلمين، ومن افتات عليهم فيه فقد غصبهم أمرهم، وينهى أن يبايع أحد أحدًا من غير مشورة، وإن وقع ألا يتابعهم أحد على ذلك؛ لأنه حق الأمة، ويُخشى أن يكون هذا من المتبايعين تغريراً بأنفسهما، قد يفضي إلى قتلها بما أحدثا من شقاق في الصف واستلاب للحق من أصحابه.

٧- ولما حضرته الوفاة بعد أن طعن، يقول ابنُ عباس: أَنَا أَوَّلُ مَنْ أَتَى عُمَرَ ﷺ، حِينَ طُعِنَ، فَقَالَ: اخْفِظْ عَنِّي ثَلَاثًا؛ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ لَا يُدْرِكَنِي النَّاسُ، أَمَّا أَنَا فَلَمْ أَقْضِ فِي الْكَلَالَةِ قَضَاءً، وَلَمْ أَسْتَخْلِفْ عَلَى النَّاسِ خَلِيفَةً، وَكُلُّ مَمْلُوكٍ لَهُ عَتِيقٌ، فَقَالَ لَهُ النَّاسُ: اسْتَخْلِفْ، فَقَالَ: أَيُّ ذَلِكَ أَفْعَلُ؛ فَقَدْ فَعَلَهُ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي؛ إِنْ أَدْعَ إِلَى النَّاسِ أَمْرُهُمْ؛ فَقَدْ تَرَكَهُ نَبِيُّ اللَّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَإِنْ أَسْتَخْلِفُ؛ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي؛ أَبُو بَكْرٍ ﷺ، فَقُلْتُ لَهُ: أَبْشِرْ بِالْجَنَّةِ^(٢).

(١) أخرجه البخاري، كتاب المحاريين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبلى من الزنا ... (١٦٨/٨) ح (٦٨٣٠).

(٢) تقدم تخريجه ص ١٠١٦.



فقوله ﷺ: «إن أدع للناس أمرهم»، صريح في أن الأمر في فهم عمر كما هو في فهم عليٍّ -وهم خلفاء الرسول ﷺ، ورموز النظام السياسي الإسلامي- أنه للناس، أي للأمة الرشيدة^(١).

الدليل الثالث: الأحاديث الصحيحة الواردة في التزام الجماعة، ومن تلك الأحاديث:

١- قوله ﷺ لحذيفة في الحديث الطويل عندما سأله حذيفة: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: «تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ»^(٢).

٢- قوله ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيُضِرِّ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَبْرًا فَمَاتَ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»^(٣).

فهذه الأحاديث وغيرها قرنت بين الإمام أو السلطان والجماعة، وجعلت طاعة السلطان وعدم الخروج عليه لزومًا للجماعة، وجعلت الخروج عليه مفارقة للجماعة، مما يعني أن الأمر أمر الجماعة، وأن السلطان وكيلهم ونائبهم^(٤).

الدليل الرابع: حرص الخلفاء والحكام على حصول البيعة من الأمة لعلمهم أن شرعية حكمهم مستمدة من الأمة:

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٨٤).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (١٩٩/ ٤) ح (٣٦٠٦)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر يلزوم الجماعة عند ظهور الفتن ... (١٤٧٧/ ٣) ح (١٨٤٩)، من حديث حذيفة بن اليمان.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سَتَرُونَ بَعْدِي أُمُورًا تُنْكِرُونَهَا» (٤٧/ ٩) ح (٧٠٤٥)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر يلزوم الجماعة عند ظهور الفتن ... (١٤٧٥/ ٣) ح (١٨٤٧)، من حديث ابن عباس.

(٤) ينظر: الخلافة، للشيخ محمد رشيد رضا ص ٢١، دار الزهراء للإعلام العربي - القاهرة، ط ١٤٠٨ هـ، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٨٦).

فهذا علي عليه السلام كما روى الطبري في قصة مبايعته: «فلما أصبحوا من يوم الجمعة حضر الناس المسجد، وجاء عليٌّ حتى صعد المنبر، فقال: يا أيها الناس عن ملاء وإذن؛ إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلا من أمرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمر، فإن شئتم قعدت لكم، وإلا فلا أجد على أحد»^(١)، وكلام عليّ هنا في غاية الصراحة والوضوح.

وهذا عمر بن عبد العزيز حين ولي الخلافة قال: «أيها الناس: إني لست بمبتدع ولكني متبع، وإن من حولكم من الأمصار والمدن إن أطاعوا كما أطعتم فأنا واليكم، وإن هم أبوا فلست لكم بوال»^(٢).

وكذلك الخلفاء الذين ورثوا الحكم لأبنائهم كخلفاء بني أمية وبني العباس كانوا كلما أرادوا أن يعهدوا طلبوا من الأمة أن تباع، وحملوها على ذلك، حتى إن معاوية قدم المدينة وطلب البيعة ليزيد، فقال له عبد الرحمن بن أبي بكر: أهرقية؟ كلما هلك قيصر خلفه قيصر؟! ورفض البيعة، وأراد معاوية أن يعطيه مالا فرفض وقال: أبيع ديني بدنياي؟!^(٣).

ومعاوية بن يزيد بن معاوية خلع نفسه، وخاطب الناس بقوله: «فإني ضعفت عن أمركم، فابتغيت لكم مثل عمر بن الخطاب، حين استخلفه أبو بكر فلم أجد، فابتغيت ستة مثل ستة الشورى فلم أجد، فأنتم أولى بأمركم، فاختروا له من أحببتكم»^(٤).

(١) ينظر: تاريخ الطبري (٢/ ٧٠٠)، والدولة والسلطة في الإسلام، د. صابر طعيمة ص ٢١٦-٢١٧

(٢) ينظر: البداية والنهاية (٩/ ١٨٣).

(٣) ينظر: الاستيعاب لابن عبد البر (١/ ٢٤٩)، والإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني (٤/ ٣٢٧)، دار الجيل - بيروت، ط ١ - ١٤١٢ هـ.

(٤) ينظر: الأعلام، خير الدين بن محمود، الزركلي (٧/ ٢٦٣)، دار العلم للملايين - بيروت، ط ١٥ -



فهذا يدل على أن هؤلاء الخلفاء يعلمون أن الأمر للأمة، وأن أهل العلم فيها لا يغفلون عن هذه الحقيقة، وأنهم إن لم يظفروا بالبيعة بأي طريق كانت فلن يظفروا بالشرعية لدى علماء الأمة وعامتها^(١).

وكذلك تصدى عبد الله بن الزبير والحسن بن علي عليه السلام لحكم بني أمية لمجانبتهم لهذه القاعدة؛ حينما جعلوا الحكم وراثته أو أشبه بالوراثه، وهذا دليل على وضوح هذه القاعدة في المجتمع الإسلامي، بوجوب إعمال حق الأمة في اختيار الحاكم؛ لأن الحكم للأمة أصلاً^(٢).

الدليل الخامس: أن الأمة هي المخاطبة شرعاً بإقامة واجب الإمامة:

حيث إن الإمامة عند أهل العلم معتبرة من الفروض الكفائية، وهي التي يتوجه التكليف بها إلى الأمة، والأمة شرعاً هي المخاطبة بإقامة هذا الواجب، وإذا لم تقم به على وجهه أثم الكافة، وهذا من أظهر الأدلة على أن السلطان للأمة^(٣).

الأساس الثالث: التكامل أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم:

فإذا كانت الأمة هي صاحبة السلطان، والإمام وكيلها ونائبها؛ فإن العلاقة بينهما ليست مجرد علاقة بين موكل ووكيل، وإنما هي علاقة تكامل في ظل سيادة الشرع المعظم، فعلى الإمام واجبات تجاه الرعية، وعلى الرعية واجبات تجاه الإمام.

(١) ينظر: الدولة والسلطة في الإسلام، د. صابر طعيمة ص ٢٣٣، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٨٦).

(٢) ينظر: الدولة والسلطة في الإسلام، د. صابر طعيمة ص ٢٣٣.

(٣) ينظر: جماعة المسلمين؛ مفهومها وكيفية لزومها في واقعنا المعاصر ص ٥٩، د. صالح الصاوي، دار الصفوة-القاهرة، ط ١ - ١٤١٣ هـ والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٨٦-٨٧).

والميزان الدقيق الذي يحدد الحقوق والواجبات ويفصل عند النزاع ويرد إليه عند الاختلاف هو الكتاب والسنة، ولقد أصل القرآن الكريم هذه العلاقة في آيتين من كتابه، قال تعالى في سورة النساء: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ٥٨﴾ يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿[النساء: ٥٨-٥٩].

قال العلماء: نزلت الآية الأولى في ولاية الأمور، عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم، عليهم أن يطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك، في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلا أن يأمرؤا بمعصية الله تعالى، فإذا أمرؤا بمعصية الله، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ^(١).

فالآية الأولى أجملت واجبات الحكام تجاه الرعية؛ حيث أوجبت عليهم أداء الأمانات والعدل في الحكم، وهذان «جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة»^(٢).

والآية الثانية أجملت واجبات الرعية؛ فذكرت أعظم الواجبات ونهت به على سائرها، وهو الطاعة، ثم ختمت الآيتان بتقرير المرجعية التي يرد إليها عند وقوع التنازع بين الراعي والرعية، وهي الوحي المعصوم: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ٥٩﴾. وهذا التكامل في العلاقة بين الراعي والرعية هو نتيجة طبيعة لاستقامتهما على منهج الله ﷻ، كما أن التنافر في العلاقة بينهما نتيجة طبيعية لانحرافهما عن منهج الله

(١) ينظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ص ٦.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ٧.



ﷺ؛ قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ تُوِي بِعَصَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا يَكُونُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٩].

ويقول النبي ﷺ: «خِيَارُ أَيْمَتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَشِرَارُ أَيْمَتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ»^(١).

فهذا التكامل ناتج عن كمال الشريعة الإسلامية، ويعتبر هو الضمان لتحقيق المقاصد العامة من وراء إنشاء النظام السياسي، والتي تسمى مقاصد الإمامة^(٢)، والتي تتلخص في: حراسة الدين وسياسة الدنيا به، ثم تتفرع إلى: حفظ الدين بالدعوة والجهاد وتنفيذه بإقامة الحدود وبحمل الكافة عليه بالرغبة والرغبة، وبالحكم بما أنزل الله، وإلى إقامة العدل، ورفع الظلم، وجمع الكلمة ومنع الفرقة، وعمارة الأرض، وهداية العباد إلى ربهم وسوقهم إليه.

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم (٣/ ١٤٨١) ح (١٨٥٥) من حديث عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ.

وأما الحديث المشتهر بين الناس، وهو: «كَمَا تَكُونُوا يُتَوَلَّى عَلَيْكُمْ؛ أَوْ يُؤْمَرُ عَلَيْكُمْ»؛ فهو حديث حديث منكر، أخرجه القضاعي في مسند الشهاب (١/ ٣٣٦-٣٣٧) (٥٧٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (٦/ ٢٢-٢٣) (٧٣٩١) من طريق يحيى بن هاشم، عن يُونُسَ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنِ أَبِي إِسْحَاقَ مَرْسَلًا. وقال: هذا منقطع وراويته يحيى بن هاشم وهو ضعيف.

ورواه الديلمي في مسند الفردوس (٣/ ٣٠٥) (٤٩١٨) من طريق يحيى بن هاشم، عن يُونُسَ بْنِ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنِ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ أَبِي بَكْرَةَ مَرْفُوعًا. وقال الشوكاني في الفوائد المجموعة (١٩٤/ ١) (٦٢٤): في إسناده وضاع، وفيه انقطاع. وذكره العجلوني في كشف الخفاء (٢/ ١٨٤) (١٩٧٨)، والفتني في تذكرة الموضوعات (١٨٢)، والملا علي القاري في الأسرار المرفوعة (٥٩٤) كلهم بدون إسناد.

وقال الألباني: ويحيى في عداد من يضع، وأضاف قائلًا: ثم إن الحديث معناه غير صحيح على إطلاقه عندي، فقد حدثنا التاريخ تولى رجل صالح عقب أمير غير صالح، والشعب هو هو. ينظر: السلسلة الضعيفة (١/ ٤٩٠-٤٩١) ح (٣٢٠).

(٢) ينظر: الإمامة العظمى للدميحي ص ٧٩ وما بعدها.

ولكي يتحقق هذا التكامل؛ فإن الشريعة الإسلامية حددت واجبات ومسئوليات على الإمام تجاه الرعية، وفي المقابل حددت واجبات ومسئوليات على الرعية تجاه الإمام، وكل واجب في شريعة الله يقابله حق. وكل هذا مفصل في مواضعه من كتب السياسة الشرعية وكتب الأحكام السلطانية، بأدلة وافرة من الكتاب العزيز والسنة المطهرة.

الأساس الرابع: الشورى منهج الحكم:

الشُّورَى لغة: الشورى اسم من المشورة والمشاورة، وتشاور: أي استخرج ماعنده من رأي؛ يقال: شَاوَرْتُهُ في الأمر، استشرته، وطلبت منه المشورة. والشُّورَة، والشَّارَة: الحُسن والهيئة، يقال: شَارَ الرجل، إذا حسن وجهه، وشَارَ العسل: استخرجه واجتناه من مواضعه، وشَارَ الدابة: عرضها للبيع، كأنه من الشُّور، وهو عرض الشيء وإظهاره^(١).

والشورى اصطلاحاً: عرفها ابن العربي بأنها: «الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه ويستخرج ما عنده»^(٢).

ونقل الألويسي عن الراغب الأصفهاني قوله: «المشورة استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض؛ من قولهم: شرت العسل وأشرته: استخرجته، والشورى الأمر الذي يتشاور فيه. انتهى»^(٣).

(١) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (١١/٤٠٣-٤٠٦)، ولسان العرب (٢/٤٣٤، ٤٣٥)،

و(٤/٤٣٧)، و(٦/٣١٠)، ومختار الصحاح (١/١٤٧)، والقاموس المحيط ص ٥٣٩-٥٤٠،

والنهاية في غريب الحديث والأثر (٢/٥٠٨).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/٣٨٩).

(٣) ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألويسي (١٣/٤٦).



والشورى في النظام السياسي الإسلامي:

هي: «اجتماع أهل الحل والعقد نيابة عن الأمة على أمرٍ للرأي فيه مدخل، والانتهاء إلى نتيجة ملزمة»^(١).

وقيل: هي: «استطلاع رأي الأمة، أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها»^(٢).

وقيل هي: «استطلاع رأي الأمة أو أهل الحل والعقد منها، أو ذوي الاختصاص والخبرة فيها، في الأمور العامة التي للرأي فيها مدخل؛ لاستخراج الرأي الأفضل والمعبر عن إرادة الأمة، ووضعه موضع التنفيذ»^(٣).

وقيل: هي: «الرجوع إلى أهل الرأي والاختصاص، في الأمور التي لا يوجد فيها نصٌّ شرعي واضح؛ للوصول إلى الأصلح للأمة والأمنع لها»^(٤).

وقيل: هي: «بحث جماعي من ممثلي الأمة، للنظر في مصالح المسلمين العامة؛ بغية الوصول إلى الرأي الأصلح لهم»^(٥).

والشورى من قواعد الحكم عند جميع الحكماء، يقول الطرطوشي: «هي مما تعدّه الحكماء من أساس المملكة وقواعد السلطنة، ويفتقر إليها الرئيس والمرؤوس» قال ابن الأزرق مؤكداً لكلامه: «هُوَ كَذَلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ حَرْفًا بِحَرْفٍ». ثم نقل عن ابن العربي

(١) ينظر: فقه الشورى، د. علي بن سعيد الغامدي ص ٢٩، دار طيبة-الرياض، ط ١-١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

(٢) ينظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية، د. جابر الأنصاري ص ٤٠٠.

(٣) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/٨٧).

(٤) ينظر: النظام السياسي في الإسلام، مجموعة من العلماء ص ١٣٤، مدار الوطن-الرياض، ط ٣-١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، والشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، عبد الرحمن عبد الخالق ص ١٤،

الدار السلفية-الكويت، ط ٢-١٤٠٨هـ.

(٥) ينظر: الشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، د. سيامي محمد الصلاحيات ص ٣٩، مكتبة

الفلاح-الكويت، ط ١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م.

قوله: «المشاورة أصل الدين، وسنة الله في العالمين، وهي حق على عامة الخليقة من الرسول إلى أقل خلق بعده»^(١).

وللشورى مجالات متعددة، أهمها:

- ١- اختيار الإمام أو الخليفة أو الحاكم، وتعيينه، وكذلك عزله عند الاقتضاء وتولية غيره.
- ٢- اتخاذ القرارات الهامة المتعلقة بتدبير الشأن العام.
- ٣- مجال المباحات لاختيار الأيسر والأأنفع.
- ٤- مجال الاجتهاد الجماعي في استنباط الحكم الشرعي في ضوء مقاصد التشريع ولها كذلك دوائر متنوعة، أهمها:

- ١- دائرة الأمة التي تتحقق بالسواد الأعظم منها.
- ٢- دائرة أهل الحل والعقد.
- ٣- دائرة أصحاب الشأن في الأمر المعروض.
- ٤- دائرة المجتهدين من علماء الشريعة.
- ٥- دائرة أهل الخبرة والاختصاص في المجالات المختلفة^(٢).

ولاخلاف بين الفقهاء في مشروعية الشورى، وثبوتها بالكتاب والسنة القولية والفعلية، ثم سيرة الخلفاء الراشدين المهديين^(٣)، وإنما وقع الخلاف في وجوبها على قولين:

(١) ينظر: بدائع السلك في طبائع الملك، محمد بن علي الغرناطي ابن الأزرق (١/٦٣).

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/٨٧).

(٣) ينظر: السياسة الشرعية لابن تيمية ص ١٢٦، وأحكام القرآن للجصاص (٢/٣٤٩)، والتفسير الكبير للرازي (٩/٢٢٦)، وتفسير القرطبي (٤/٢٩٤)، وتفسير الطبري (٤/١٠٠)، وفتح الباري (١٣/٣٤٠)، وصحيح مسلم بشرح النووي (٤/٧٦)، ونيل الأوطار (٧/٢٢٦)، والسياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، عبد الوهاب خلاف ص ٣١، دار القلم، ط ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.



القول الأول: أنها واجبة؛ فيجب على الإمام أن يشاور المسلمين ولا يستبد الرأي والقرار لنفسه.

وهذا قول جمهور الفقهاء المتقدمين؛ منهم الحنفية والمالكية، والقول الصحيح لدى الشافعية، واختاره النووي، وهو قول عند الحنابلة^(١)، وبه يقول أكثر الفقهاء المعاصرين؛ منهم الإمام محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، ومحمود شلتوت، ومحمد أبو زهرة، وعبد الوهاب خلاف، وعبد القادر عودة، والمودودي، وسيد قطب، والدكتور عبد الكريم زيدان، والدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور محمد سليم العوا^(٢).

القول الثاني: أنها مستحبة، ومندوب إليها.

وينسب هذا القول لقتادة والربيع وابن إسحاق^(٣) ومقاتل، والشافعي، وهو

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٢ / ٤٨)، تفسير الفخر الرازي (٩ / ٦٧)، ومواهب الجليل (٣ / ٣٩٥ - ٣٩٦)، وبدائع السلك في طبائع الملك، لابن الأزرقي (١ / ٢٩٥)، وتفسير القرطبي (٤ / ٢٤٩)، وشرح النووي على صحيح مسلم (٤ / ٧٦)، ومنهاج الطالبين (٨ / ٥٩)، والسياسة الشرعية لابن تيمية ص ١٢٦، والموسوعة الفقهية الكويتية (٢٦ / ٢٨٣)، والشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، د. سامي محمد الصلاحيات ص ١١٥.

(٢) ينظر: تفسير المنار (٤ / ٤٥)، والإسلام عقيدة وشريعة لشلتنوت ص ٣٦٨، والسياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، عبد الوهاب خلاف ص ٣١، والخلافة والملك للمودودي ٤١، تعريب أحمد إدريس، دار القلم - الكويت، ط ١ - ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م، وفي ظلال القرآن لسيد قطب (١ / ٥٠١)، وأوضاعنا القانونية، عبد القادر عودة ص ١٢٣، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١٩٨٢ م، وخصائص التشريع، الدريني ص ٤٥٢، والمفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، د. عبد الكريم زيدان (٤ / ٣٢٧)، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١ - ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، ومن فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي ص ٣٥، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، د. محمد سليم العوا ص ١٨١، دار الشروق - القاهرة، ط ٢ - ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

(٣) نسب بعض الباحثين إليهم أنهم يرون أن الشورى مندوبة في حقه ﷺ، ورأى آخرون أنهم يرون النذب في حق الولاة أيضًا ينظر: تفسير الطبري (٧ / ٣٤٣ - ٣٤٤)، والشورى في ضوء القرآن

المشهور من مذهب أحمد، وهو مذهب ابن حزم، وابن القيم، ورجحه ابن حجر^(١). ومن المعاصرين قال به الدكتور محمود الخالدي^(٢).

القول الثالث: التفصيل؛ فيكون حكمها بحسب حال الحاكم والأمر المتشاور فيه. فإذا كان الحاكم ليس من أهل الاجتهاد لزمه مشاوره العلماء وأهل الرأي، وكذلك إذا كان الأمر المتشاور فيه يمثل خطورة على الأمة؛ مثل قرار الحرب ونحو ذلك، وإلا كانت مستحبة.

وهو رأي بعض العلماء؛ منهم القاضي حسين من الشافعية، والسرخسي من الحنفية^(٣). الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول، القائلون بوجوب الشورى، بالكتاب والسنة والآثار والمعقول:
أ- الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨].

والسنة، د. حسن ضياء الدين محمد عتر ص ١٥٠، ١٤٨، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث- دبي، ط ١- ١٤٢٢ هـ- ٢٠٠١ م.
(١) ينظر: تفسير القرطبي (٤/ ٢٥٠)، وزاد المسير لابن الجوزي (١/ ٤٨٨)، والأم للشافعي (٦/ ٢٠٦)، والأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي، وشرح النووي على صحيح مسلم (٤/ ٧٦)، وفتح الباري (١٣/ ٣٤١)، والمغني لابن قدامة (١٤/ ٢٦) طبعة هجر، وزاد المعاد لابن القيم (٢/ ١٢٧).

(٢) ينظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام، د. محمود الخالدي ص ١٦٩- ١٧٠.
(٣) ينظر: فقه الشورى للغامدي ص ٥٤، والنظام السياسي في الإسلام، مجموعة من العلماء ص ١٤٣، والإمامة في الإسلام؛ أسس ومبادئ وواجبات، د. عبد الله الطريقي ص ٦٥، ٦٩، الرياض، توزيع مؤسسة الجريسي، ط ١- ١٤١٨ هـ.



وجه الدلالة:

قالوا: إن الله تعالى ذكر أمر الشورى ومدحه في آية مكية، وجعل ذلك متوسطاً بين إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وهما ركنان من أركان الإسلام، بيد أنه سبحانه ذكر أمر الصلاة والزكاة وما قبل ذلك بالجملة الفعلية، وذكر أمر الشورى بالجملة الاسمية؛ وهي تقتضي الاستمرار والدوام، والقرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم.

ثم إن العهد المكي لم تقم فيه الدولة، وإنما نشأت فيه الدعوة؛ فكان أمر الشورى من أصول الدعوة قبل أن تكون من مبادئ الحكم^(١).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأنه لا يسلم بدلالة القرآن في النظم على القرآن في الحكم؛ فقد أنكر الجمهور دلالة الاقتران؛ فقالوا: إن الاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم، وإنما تكون الشركة في المتعاطفات الناقصة المحتاجة إلى ما تتم به؛ فإذا تمت بنفسها فلا مشاركة، كما في قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ [الفتح: ٢٩]؛ فإن الجملة الثانية معطوفة على الأولى ولا تشاركها في الرسالة، ونحو ذلك كثير في الكتاب والسنة، والأصل في كل كلام تام أن ينفرد بحكمه ولا يشاركه غيره؛ فمن ادعى خلاف هذا في بعض المواضع فلدليل خارجي، ولا نزاع فيما كان كذلك.

وقد نقل الزركشي عن الجمهور قولهم: «القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم، وصورته أن يدخل حرف الواو بين جملتين تامتين، كل منهما مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، بلفظ يقتضي الوجوب في الجميع، أو المعموم في الجميع، ولا

(١) ينظر: فقه الشورى للغامدي ص ٥٠، وروح المعاني للألوسي (٤٦/٢٥).

مُشَارَكَةً بَيْنَهُمَا فِي الْعَلَّةِ، وَلَمْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى التَّسْوِيَةِ بَيْنَهُمَا، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلُّوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ، يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] وَقَوْلِهِ: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عِلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ﴾ [النور: ٣٣]^(١).

وكذلك الأمر في هذه الآية؛ فإنها تامة، وغاية ما يستفاد منها استحقاق من يفعل ذلك للمدح والثناء من الله، وليس الاشتراك في الوجوب مع الصلاة والزكاة.

وأجيب على هذه المناقشة: سلمنا أن القرآن في النظم لا يدل على القرآن في الحكم من كل وجه، لكن إيراد الشورى في هذه الآية على هذا النحو يدل على جلالة موقعها؛ لذكرها مع الإيمان وإقامة الصلاة، كما يدل أيضًا على أننا مأمورون بها^(٢).

٢- قوله تعالى لرسوله ﷺ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].
وجه الدلالة:

قالوا: أمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يشاور أصحابه، مع إمكانية استغنائه بالوحي عن ذلك، وجاءت الآية بصيغة الأمر الدالة على الوجوب؛ حيث لم يصرف عن دلالة هذه الصيغة صارف؛ بل جاءت أحواله ﷺ، وكذا أحوال خلفائه من بعده، ما يدل على الاستمرار عليها، والعمل بها، فيما يدخله الرأي^(٣).

(١) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي (١٠٩/٨)، وينظر أيضًا: كشف الأسرار شرح أصول البرزدي، علاء الدين البخاري الحنفي (٢٠٤/٤)، وأصول السرخسي، شمس الأئمة السرخسي (٢٧٣/١)، وحاشية السعد التفتازاني (التلويح) على توضيح صدر الشريعة البخاري، سعد الدين التفتازاني (٦٠/٢)، والتقرير والتحبير شرح التحرير لابن أمير الحاج (٤٣/٢)، دار الكتب العلمية، ط ٢-١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٤١/٢).

(٣) ينظر: مفاتيح الغيب للرازي (٦٩/٩)، والتحرير والتنوير لابن عاشور (١٤٨/٤)، وفقه



ونوقش هذا الاستدلال: بأن ذلك جاء منه ﷺ على سبيل تطيب قلوب أصحابه وتألفهم؛ فهذا على سبيل الندب، ويشهد له قراءة ابن عباس للآية: «وشاورهم في بعض الأمر»؛ حيث وقع الأمر الواقع عليه التشاور على بعض الأمر لا كله، وهذه قرينة صارفة عن الوجوب^(١).

وأجيب على هذه المناقشة: بما أجاب به أبو بكر الرازي الحنفي المشهور بالخصاص حيث قال: «وَعَيْرُ جَائِزٍ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ بِالْمُشَاوَرَةِ عَلَى جِهَةِ تَطْيِيبِ نَفُوسِهِمْ، وَرَفَعَ أَقْدَارِهِمْ، وَلِتَقْتَدِيَ الْأُمَّةُ بِهِ فِي مِثْلِهِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَعْلُومًا عِنْدَهُمْ أَنَّهُمْ إِذَا اسْتَفْرَغُوا مَجْهُودَهُمْ فِي اسْتِنْبَاطِ مَا شُورُوا فِيهِ، وَصَوَابِ الرَّأْيِ فِيهَا سُئِلُوا عَنْهُ، ثُمَّ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مَعْمُولًا^(٢) عَلَيْهِ، وَلَا مُتَلَقًى مِنْهُ بِالْقَبُولِ بِوَجْهِهِ، لَمْ يَكُنْ فِي ذَلِكَ تَطْيِيبُ نَفُوسِهِمْ، وَلَا رَفْعٌ لِأَقْدَارِهِمْ، بَلْ فِيهِ إِحْشَاشُهُمْ فِي إِعْلَامِهِمْ بِأَنَّ آرَاءَهُمْ غَيْرُ مَقْبُولَةٍ وَلَا مَعْمُولٍ^(٣) عَلَيْهَا.

فَهَذَا تَأْوِيلٌ سَاقِطٌ لَا مَعْنَى لَهُ، فَكَيْفَ يَسُوعُ تَأْوِيلٌ مَنْ تَأَوَّلَهُ لِيَتَقْتَدِيَ بِهِ الْأُمَّةُ، مَعَ عِلْمِ الْأُمَّةِ عِنْدَ هَذَا الْقَائِلِ بِأَنَّ هَذِهِ الْمَشُورَةَ لَمْ تُفْعَلْ شَيْئًا وَلَمْ يُعْمَلْ فِيهَا شَيْءٌ أَشَارُوا بِهِ؟!»^(٤).

الشورى للغامدي ص ٥٠، والمفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، عبد الكريم زيدان (٣٢٧/٤)، والشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، د. سامي الصلاحيات ص ١١٦.

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٤/ ٢٥٠)، وقواعد نظام الحكم في الإسلام، د. محمود الخالدي ص ١٦٨-١٦٩.

(٢) كذا بالأصل، في نسختي أحكام القرآن للخصاص المطبوعة؛ دار الكتب العلمية (٢/ ٥٠)، ودار إحياء التراث العربي بتحقيق محمد القمحاوي (٣/ ٣٣٠)، ولعل الصواب فيهما: مُعْمُولًا. والله أعلم.

(٣) كذا بالأصل، ولعلها: مُعْمُولٌ. والله أعلم. ويراجع: التعليق المتقدم.

(٤) ينظر: أحكام القرآن للخصاص (٢/ ٥٢).



وليس من المعقول أن يكون الأمر بالشورى جاء لمجرد تأليف قلوب الصحابة^(١)، لأن تأليف قلوبهم لا يستدعي أمراً كهذا، ولقد طيب الله قلوبهم بغير هذا في مثل قوله تعالى لهم: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عمران: ١٣٩]، وقوله لهم: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، وقوله: ﴿وَتِلْكَ الْآيَاتُ نُذَوِلْهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، وغير ذلك من العبارات القرآنية النديّة.

كما أنه لا تعارض بين إفادته التطيب والتألف، مع كونه واجباً، ثم على فرض كونه مندوباً في حقه ﷺ المؤيد بالوحي والعصمة^(٢)، فإنه يبقى في حق غيره على الوجوب للحاجة الماسة لذلك وسدّاً لذرائع الاستبداد والاستقلال بالرأي عن هوى أو جهل أو لغير ذلك من الأسباب^(٣).

ب- السنة:

١- كان من عادته ﷺ أن يقول لأصحابه مشاوراً لهم: «أَشِيرُوا عَلَيَّ»^(٤).

(١) ينظر: الشورى والديمقراطية فراق أو وفاق، حسن حلاوة، عضو المجلس الأوربي للإفتاء ص ٨٠ عدد ١٠-١١.

(٢) ومن ذهب إلى أن الشورى مندوبة في حقه ﷺ فتادة والربيع وابن إسحاق، والبعض نسب إليهم يرون الندب في حق الولاية أيضاً ينظر: تفسير الطبري (٧/ ٣٤٣-٣٤٤)، والشورى في ضوء القرآن والسنة، د. حسن عتر ص ١٥٠، ١٤٨.

(٣) ينظر: فقه الشورى للغامدي ص ٥٠.

(٤) كما في خبر الإفك ومشاورته لأصحابه فيما يفعل مع من خاض فيه من المنافقين، كما في البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (١٠٧/٦) ح (٤٧٥٧)، ومسلم، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك... (٢١٣٧/٤) ح (٢٧٧٠). وكما في قصة الحديدية لما قيل له: قد جَمَعُوا لَكَ الْأَحَابِيشَ وَجَمَعُوا لَكَ جُمُوعاً، وَهُمْ مُقَاتِلُوكَ وَصَادُوكَ عَنِ النَّيْتِ؛ فقال: «أَشِيرُوا عَلَيَّ» كما في المسند (٣١/ ٢٤٤) ==



- ٢- قول أبي هريرة: «مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْثَرَ مُشَاوَرَةً لِأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ»^(١)
- ٣- ماروي عَنِ ابْنِ غَنَمٍ الْأَشْعَرِيِّ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرُ: «لَوْ اجْتَمَعْتُمَا فِي مَشُورَةٍ مَا خَالَفْتُمَا»^(٢). قال السندي: يدل على أن اجتماع الأخيار له تأثير في معرفة أن ما اجتمعوا عليه هو الصواب.

وجه الدلالة:

قالوا: دلَّت هذه الأحاديث وأيدها سنته العملية على تعظيم اهتمامه ﷺ لأمر الشورى واهتمامه بها وعنايته الشديدة بتقريرها وتأصيلها، مع ملازمته لها في حلِّه وترحاله، وفي السلم والحرب، حتى أدرك ذلك أصحابه كلهم ﷺ.

ح (١٨٩٢٨)، وفي صحيح ابن حبان (٢١٦/١١) ح (٤٨٧٢)، وصححه الأرناؤوط في تعليقه على المسند (٢٥٣/٣١)، والألباني في صحيح أبي داود ح (٢٤٧). وأصله في الصحيح؛ البخاري (١٩٣/٣) ح (٢٧٣١)، وكما في قصة مشاورته الأنصار في ثمار غطفان، وقد تقدم تخريجه ص ٥٥٦.

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (٧٣/٧) ح (١٣٣٠٣)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٨٠١/٣) ح (٤٤١٣)، وابن حبان في صحيحه (٢١٧/١١)، والشافعي في مسنده (٢٧٧/١)، والخرائطي في مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها (٢٥٢/١) ح (٧٧٤)، وقد أشار إليه الترمذي في كتابه، فقال في آخر كتاب الجهاد: وَيُرْوَى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ... فَذَكَرَهُ. وأخرجه البغوي في شرح السنة من قول عائشة رضي الله عنها بنحوه (١٨٨/١٣) ح (٣٦١١).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٥١٨/٢٩) ح (١٧٩٩٥)، وقال الهيثمي في المجمع (٥٣/٩): رواه أحمد، ورجاله ثقات إلا أن ابن غنم لم يسمع من النبي ﷺ. وقال الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٥١٨/٢٩): إسناده ضعيف لضعف شهر بن حوشب، وحديث عبد الرحمن بن غنم عن النبي ﷺ مرسل. وقال أيضًا: وله شاهد لا يفرح به من حديث البراء بن عازب عند الطبراني في الأوسط (٧٢٩٥)، قال الهيثمي في المجمع (٥٢/٨): وفيه حبيب بن أبي حبيب كاتب مالك، وهو متروك. وروي هذا الحديث عن النبي ﷺ في قصة اقتداء الأسارى يوم بدر، أخرجه الطبراني في الكبير (١٢٢٤٤)، وفي الأوسط (٥٦٥٨) من حديث ابن عباس، وفي إسناده رباح بن أبي معروف المكي، وليس بذاك القوي، ورواية مسلم له متابعة.

و قد عمل ﷺ بالمشورة في أحد، برغم الرؤيا التي رآها، إذ رأي أنه يضع يده في درع حصينة، وتأولها بأنها المدينة إن أقام بها كانت له حصناً، فلم يمنعه ذلك من المضي حتى بعد اعتذار المسلمين له، وطلبهم منه أن يفعل ما يراه صواباً؛ ليعلمهم أمرين:

الأول: مكانة الشورى كأصل ثابت وأساس راسخ لا يخضع للاعتبارات ولا للظروف الطارئة.

والثاني: أن المشورة تُنهي إلى العزم، وإذا جاء العزم وجب التوكل والمضاء؛ لثلاث تنقلب المشورة إلى تردد وتلعثم وارتباك في القرارات.

وبرغم ظهور خطأ الرأي الذي أشار به من أشار بالخروج، وبرغم أن العمل به كان سبباً من أسباب الهزيمة، نزل الأمر السماوي: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وذلك لثلاث تكون نتيجة المعركة مانعة من الاستمرار في الشورى^(١).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن الفعل المجرد لا يدل على الوجوب، وغاية ما يدل عليه هو المشروعية أو الندب.

ويمكن أن يجاب على ذلك: بأن هذه الأقوال وتلك الأفعال إنما جاءت بتنفيذاً للتوجيه الرباني بالأمر بمشاورتهم؛ كما أن هذه الملازمة وتلك المداومة في مختلف الأحوال تأكيد لهذا الوجوب.

ج- الآثار:

حيث جاءت أفعال الصحابة ومواقفهم تنفيذاً وتأكيداً عملياً لما تعلموه

(١) ينظر: فقه الشورى للغامدي ص ٥١.



ومارسوه في حياة النبي ﷺ، من التزامهم بالشورى والصدور عنها في جميع شئونهم وقراراتهم؛ كما في تولية الصديق الخلافة في سقيفة بني ساعدة وتشاورهم في ذلك، وكذلك في تولية عمر وعثمان وعلي.

بل كانت الشورى فيما دون ذلك من الأمور؛ كما في مشاوره الصديق زيد بن ثابت في جمع القرآن، وكما في مشاورته عمر في العديد من مسائل القضاء والحكم^(١). وقال البخاري: «وَكَاثَتِ الْأَئِمَّةُ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ يَسْتَشِيرُونَ الْأُمَنَاءَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي الْأُمُورِ الْمُبَاحَةِ، لِيَأْخُذُوا بِأَسْهَلِهَا»^(٢).
د-المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: أن في إقامة الشورى اتقاء التفرد بالرأي والاستبداد بالحكم، كما أن التفرد بالرأي مظنة الخطأ والهوى غالبًا، والأخذ بالشورى يحقق المقاصد الشرعية في تحقيق مصالح الأمة والرعية، وهذه من واجبات الإمام بالاتفاق، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

الثاني: أن الشورى ضرورة بشرية وضرورة شرعية لا تستغني عنها جماعة أو دولة؛ وهي من قواعد الحكم عند جميع الحكماء؛ حيث إنها أصبحت ركيزة لكل دولة راقية تنشد لرعاياها الأمن والاستقرار والفلاح والنجاح، وقد اتفقت كلمة العقلاء وأهل السياسة والاجتماع على كونها ركيزة لاغنى عنها للدول وأنها قاعدة أساسية من قواعد الحكم في الإسلام^(٣).

(١) ينظر: فتح الباري (١٣/ ٣٤٢)، والبداية والنهاية لابن كثير (٧/ ١٨)، ومناقب عمر لابن الجوزي ص ٧١، وتاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٢٧-٨٨، والشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، لسامي صلاحات ص ١٥٠-١٦٧.

(٢) ينظر: صحيح البخاري (٩/ ١١٢)، وفتح الباري (١٣/ ٣٤٢).

(٣) ينظر: فقه الشورى للغامدي ص ٥٣، ٥٧.

ونقل ابن الأزرق عن الطرطوشي قوله: «هي مما تعدده الحكماء من أساس المملكة وقواعد السلطنة، ويفتقر إليها الرئيس والمرؤوس».

قال ابن الأزرق معقباً على كلامه: «هُوَ كَذَلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ حَرْفًا بِحَرْفٍ»^(١).

ثم نقل عن ابن العربي قوله: «المشاورة أصل الدين وسنة الله في العالمين وهي حق على عامة الخليقة من الرسول إلى أقل خلق بعده»^(٢).

الوجه الثالث: إذا كان الرسول ﷺ المؤيد بالوحي والمعصوم عن الخطأ والزلل والهوى والزيغ قد أمر بها؛ فكيف بغيره من الحكام، الذين مهما أوتوا من راحة عقل وسداد رأي وسعة اطلاع وكثرة تجارب؛ فلن يبلغوا شيئاً من منزلة النبوة وعصمتها؟!.

الوجه الرابع: أنه قد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن الأمة هي صاحبة السلطان، وإيجاب الشورى هو السبيل الوحيد لممارسة الأمة لسلطانها؛ فإذا لم تكن الشورى للإمام واجبة؛ فإنه يحق للإمام تركها وقتما شاء، فكيف تقول الشريعة للأمة إنك صاحبة السلطان، ثم تسحب البساط من تحت قدميها؛ فتجعل للحاكم الخيار في أن يشاور أو لا يشاور، ولا تجعل المشاورة في حقه إلا مستحبة؟! إن هذا تناقض وتنافر واختلال تنتزه عن الشريعة العصماء^(٣).

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني، القائلون إن الشورى مندوبة وليست واجبة، بالكتاب والمعقول:

أ- الكتاب:

— حيث احتجوا بقراءة ابن عباس في آية آل عمران: «وشاورهم في بعض الأمر»^(٤).

(١) ينظر: بدائع السلك في طبائع الملك (١/ ٦٣).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١/ ٦٣).

(٣) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٩١).

(٤) ورويت كذلك عن ابن مسعود؛ ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (٣/ ٨٠٢) =



وجه الدلالة:

قالوا: ففي هذه القراءة قصر الأمر الواقع عليه التشاور على بعض أفراد؛ فدل ذلك على أن الأمر في الآية للدب لا للجوب، والقرآن يفسر بعضه بعضاً والقراءات. ونوقش هذا الاستدلال: بأن هذه قراءة شاذة، وإنما الحجة فيما تواتر، وقد أجمع الأصوليون والفقهاء على أن الشاذ ليس بقرآن؛ لعدم صدق حدّ القرآن عليه أو شرطه، وهو التواتر؛ صرح بذلك الغزالي وابن الحاجب والقاضي عضد الدين والنووي والسخاوي^(١).

فالقراءة الشاذة لا ينبنى عليها حكم؛ لأنه لم يثبت لها أصل^(٢). وهي ليست حجة عند مالك والشافعي، وجمهور الأصوليين، ورواية عن الإمام أحمد^(٣). وأجيب على هذه المناقشة: إن الفقهاء قد أخذوا القراءات الشاذة على أنها أخبار أو تفسير للقراءة، وليست من القرآن الكريم، وإن لم يثبت كونها قرآناً، إلا أنها تنزل منزلة خبر الآحاد، وهو حجة عند الجمهور، ومما يؤكد ذلك ما ذكره الكوثري؛ حيث قال: «يجوز عند فقهاء الأمصار من أهل الأثر والرأي أن يستشهد بالشواذ على معاني القرآن الكريم»^(٤).

ح ٤٤٢١)، وتفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي (٣١١/١)، تحقيق: علي معوض، وآخرين، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١-١٤١٣هـ-١٩٩٣م، وتفسير القرطبي (٢٥٠/٤).

(١) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١٣١/٥)، وأثر القراءات في الفقه الإسلامي، د. صبري عبد القوي ص ٣١٤، أضواء السلف-الرياض، ط ١-١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (٧٩/١).

(٣) ينظر: الإحكام للأمدى (٢٣٠-٢٣١)، وشرح مختصر الروضة (٢/٢٦).

(٤) نقلاً عن: أثر القراءات في الفقه الإسلامي، د. صبري عبد القوي ص ٣١٦. وعزاه إلى حاشية الكوثري على الأنوار لأعمال الأبرار (٦٢/١)، ولم أقف على كتاب بهذا الاسم للكوثري، وربما

وهو مذهب الحنفية، ورأي للإمام الشافعي، ورواية عن الإمام أحمد^(١).

ونوقش هذا التوجيه: بأن القراءة الشاذة لا يحتج بها ولا يكون لها حكم الخبر عن رسول الله ﷺ؛ لأن ناقلها لم ينقلها إلا على أنها قرآن، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر بالإجماع، وإذا لم يثبت قرآنًا لا يثبت خبرًا^(٢).

ثم على فرض اعتبار هذه القراءة الشاذة في تفسير القراءة؛ فإن هذا التفسير لا يصح أن يثبت حكمًا جديدًا، وغاية ما يفيد بيان أن هذا العموم مخصوص بما لا دخل للشورى فيه؛ من الفرائض وغيرها من الأمور التي لا مدخل للشورى فيها؛ فالآية تكون من العام الذي أريد به الخاص؛ لأنه لم يؤمر بمشاورتهم في الفرائض، وعلى ذلك تحمل هذه القراءة الشاذة^(٣).

ب- المعقول: وذلك من وجهين:

الأول: أن الشورى لا تكون إلا في الأمور المباحة؛ وبيان ذلك أن ﷺ مدح المشاور في الأمور، وإنما كان ﷺ يشار أصحابه في الأمور المتعلقة بمصالح الحروب، لا في الأحكام^(٤).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الشورى إنما تكون في ما لم يرد فيه نصٌ مما للرأي مدخل فيه؛ فلا مجال لدخولها في الأحكام، وأما ما يتعلق بموارد الاجتهاد مما لم يرد

يشير إلى كتاب: الأنوار لأعمال الأبرار في فقه الإمام الشافعي لعز الدين الأردبيلي، وهو مختصر للروضة وغيرها، ومعه حاشية الكمثرى، والله أعلم.

(١) ينظر: فواتح الرحموت (٢/ ١٦)، ونهاية السؤل (٢/ ٣٣٣)، والقواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ١٥٥.

(٢) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (٥/ ١٣١).

(٣) ينظر: إعراب القرآن العظيم، زكريا بن محمد الأنصاري السنيكي، تحقيق: د. موسى مسعود، د. ن، ط ١- ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

(٤) ينظر: قواعد نظام الحكم في الإسلام، د. محمود الخالدي ص ١٦٨.



فيه نصّ فهي واجبة عندئذ؛ ولا شك أن الواجب أعم من كونه قاصرًا على الأحكام والفرائض التي ثبتت بالنصّ.

الوجه الثاني: أن ما وصفت به الشورى من أوصاف وما مدح به أهلها؛ فإنه يعد قرينة على النذب؛ حيث إنها في جملتها تطيب للنفوس وتألّف للقلوب، وكى لا يندم من طلب المشورة ونحو ذلك من المحاسن؛ فدل ذلك على كونها مندوبة^(١).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأنه ما من أمر من أمور الشرع التي أمر الله بها إلا وفيها الخير والبركة وجمع القلوب والكلمة؛ ومن ذلك العدل بين الأبناء في العطايا، والعدل بين الزوجات، ومثل بر الوالدين وصلة الأرحام، ومثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك مما أمر الله به؛ فهل يعد ذلك قرينة على عدم وجوبها وكونها مندوبة؟!

وأما أصحاب القول الثالث:

فلم يذكروا دليلًا لما ذهبوا إليه؛ غير أنه يمكن أن يستدل لهم بأنهم سلكوا طريق الجمع بين أدلة كل فريق؛ فحملوا ما جاء من أمر بالشورى وما ثبت من فعله ﷺ وخلفائه من بعده على أنه ما كان في الأمور ذات الشأن التي يتعلق بها مصير الأمة، وقد يلحق بها ضرر بالغ؛ فاحتج لأخذ مشورتهم.

وما كان من غير ذلك فيكون على سبيل الاستحباب والنذب.

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة كل فريق وما ورد عليها من مناقشات وإجابات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو أن الشورى واجبة على الأمة كأساس للحكم، فيجب على الأمة - حكامًا ومحكومين - أن يقيموا نظام الحكم على أساس الشورى.

(١) ينظر: المرجع السابق ص ١٦٩.

ويجب على الحاكم وجوباً عينياً أن يشاور، ويجب على الرعية وبخاصة أهل الحل والعقد وأهل الخبرة والاختصاص وجوباً كفائياً^(١) أن تشير على الحاكم بما هو صواب، وذلك لقوة أدلة هذا القول، ولما يترتب على عدم الأخذ به من فساد كبير وخلل عظيم وتغول للاستبداد، ويتأكد هذا مع اتساع المهام وتشعبها، مع ضعف الاجتهاد وربما انعدام آفته لدى كثير من الحكام.

وفي سورة الشورى، وبعد أن قرر الله ﷻ سيادة الشرع في قوله: ﴿وَمَا أَخْلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وبعد أن أوصى بالائتلاف والجماعة في ظل سيادة الشرع في قوله: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَفْرَقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، وبعد أن أمر بالاستقامة على هذه الشريعة ومجانبة الهوى - أخذ يقرر الركائز الأساسية للمجتمع الفاضل، الذي يُحْكَمُ الشريعة، ويستقيم على هدايتها، ويجتمع ويأتلف تحت سيادتها.

وكانت الركيزة التي توسطت تلك الركائز هي الشورى، التي سميت بها السورة؛ ربما لأن الشورى هي عمود فسطاط الجماعة، مثلما أن الصلاة عمود فسطاط الدين، وجاءت هذه الركيزة معبراً عنها بأسلوب يوحى بأنها أمر ملازم لهم وملتصق بهم لا ينفك عنهم: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وهذه العبارة العظيمة «تدل على جلاله موقع الشورى؛ لذكره لها مع الإيثار وإقامة الصلاة، وتدل على أنهم مأمورون بها»^(٢).

ولقد استمر النبي ﷺ في العمل بالشورى، واستمر على ذلك صحابته من بعده، وخلفاؤه الراشدون المهديون على دربه، فكانت أمة الإسلام على خير في

(١) قال الخطابي: «لا تجب الإشارة على الأعيان بل على الكفاية»، ينظر: بدائع السلك (١/ ٦٣).

(٢) ينظر: أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الجصاص (٥/ ٢٦٣).



دينها وديناها، ثم لما بدأ هذا المبدأ يتقلص، وبدأ هذا الواجب يأفل؛ أخذ الظلام يدب في الأمة، فاستبد فيها ملوك، ورثوا الملك لأبنائهم، وجعلوا أمر الحكم دولة في ذرايعهم، وانحسر مد الإسلام في البلاد وفي قلوب العباد؛ حتى آل الأمر إلى ما آل إليه؛ من محن على أيدي التتار والصليبيين، ثم على أيدي الاستعمار الأوربي، ثم على أيدي الصهاينة والأمريكان، فهل يكون الأمر الذي قامت الأمة بقيامه، وسقطت بسقوطه؛ مجرد أمر مستحب ومندوب؟!

إذا فالشورى واجبة كأساس للحكم، ووجوبها على الحاكم وجوب عيني، وعلى الأمة وجوب كفائي، ولا نستطيع أن نخالف الشرع والعقل والواقع والحكمة فنقول بأقل من هذا.

وقد وقع الخلاف في مسألة أخرى وهي: الشورى ملزمة أم معلمة؟ وقد استدل كل فريق بأحاديث لا تصلح للاستدلال، وبآيات لا تدل من قريب أو بعيد على ما ذهب إليه^(١).

والذي أراه أن الاستدلال يكون بالآثار والسوابق التاريخية وبالمعقول والأصول: فأما من جهة الاستدلال بالآثار والسوابق التاريخية - وهو أهم الأدلة وأخطرها - فإن الملاحظ فيه أن كفة إحدى الطائفتين راجحة، والأخرى طائشة. فالذين ذهبوا إلى أن الشورى معلمة لا ملزمة: قالوا: إن الرسول ﷺ وخلفاءه الراشدين عليهم السلام خالفوا الشورى في مسائل عديدة، ولم يلتزموا بما أشارت به الأمة في مواقف كثيرة.

(١) ومن ذلك ما تقدم من أدلة القائلين بوجوب الشورى، وكذا أدلة القائلين باستحبابها؛ فهذه وتلك ليس فيها ما يدل صراحة على ما يستدل له كل فريق.



وهؤلاء قد أبعدوا النجعة وركبوا الصعب، فأما ما حصل في صلح الحديبية فهو أن رسول الله ﷺ سار بالمسلمين يقصدون العمرة، فلما كانوا ببعض الطريق جاءهم من يخبرهم أن قريشاً أعدت العدة لقتالهم، فقال رسول الله ﷺ: «أَشِيرُوا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيَّ، أَتَرُونَ أَنْ أَمِيلَ إِلَى عِيَالِهِمْ وَذُرَارِيٍّ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَصُدُّونَا عَنِ الْبَيْتِ؛ فَإِنْ يَأْتُونَا كَانَ اللَّهُ قَدْ قَطَعَ عَيْنًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَإِلَّا تَرَكْنَاهُمْ مَحْرُوبِينَ؟».

قَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، خَرَجْتَ عَامِدًا هَذَا الْبَيْتِ لَا تُرِيدُ قَتْلَ أَحَدٍ وَلَا حَرْبَ أَحَدٍ، فَتَوَجَّهَ لَهُ، فَمَنْ صَدَّنَا عَنْهُ قَاتِلْنَاهُ، قَالَ: «امْضُوا عَلَى اسْمِ اللَّهِ»^(١).

فمضى رسول الله ﷺ بمشورة أبي بكر - الذي فيما يبدو مثل رأي الجماعة يومها؛ لأنه قال ما قال وأقره الناس عليه بسكوتهم وعدم معارضتهم - ولم يخالف رسول الله ﷺ ما انتهت إليه المشورة.

«غير أن الذي حدث بعد ذلك قلب الأوضاع والنيات، فبينما النبي ﷺ على ناقته القصواء.... إذا بالناقعة تبرك... فقالوا: خلأت القصواء، فقال رسول الله ﷺ: «مَا خَلَّاتِ الْقَصَوَاءُ وَمَا ذَاكَ لَهَا بِخُلُقٍ، وَلَكِنْ حَبَسَهَا حَابِسُ الْفِيلِ، ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَسْأَلُونِي خُطَّةً يُعْظَمُونَ فِيهَا حُرْمَاتِ اللَّهِ إِلَّا أَعْطَيْتُهُمْ إِيَّاهَا»^(٢).

هذه الحالة كانت بداية التحول، وبها خرج الأمر من حدود الشورى العامة ورأي الناس.. فإذا كُلِّمَ في ذلك: قال: «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ، وَلَسْتُ أَغْصِيهِ، وَهُوَ

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية (١٢٦/٥) ح (٤١٧٨)، وتقدم بنحوه ص ١٠٣٤، ١٠٣٥.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب... (١٩٣/٣) ح (٢٧٣١)، من حديث المشور بن محرمة، ومروان.



نَاصِرِي»^(١) ^(٢).

فسياق الحادثة يدل على أن النبي ﷺ لم يعتمد إلى مخالفة الشورى، وإنما عمل بما أمره الله، وأمر الله مقدّم على أمر العباد، ويؤكد هذا جواب النبي ﷺ على عمر، حين راجعه في مسألة إبرام عقد الحديبية مع قريش، حيث قال: «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ، وَلَسْتُ أَغْصِيهِ»، ومن ثمّ؛ فإن الاستدلال بهذه الحادثة على عدم إلزامية الشورى باطل من أساسه.

يقول الإمام البدر العيني معلقاً على هذه العبارة النبوية: «تَنْبِيه لِعَمْرٍ وَرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَي: إِنَّا أَفْعَلُ هَذَا مِنْ أَجْلِ مَا أَطْلَعَنِي اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ حَبْسِ النَّاقَةِ، وَإِنِّي لَسْتُ أَفْعَلُ ذَلِكَ بِرَأْيِي، وَإِنَّمَا هُوَ بِوَحْيِي»^(٣).

وأما ما وقع من أبي بكر فيما يتعلق بإنفاذ بعث أسامة، وقتال مانعي الزكاة؛ فلم يكن مخالفةً للشورى، وإنما كان اتباعاً للدليل الظاهر، وتنفيذاً لأمر رسول الله ﷺ الذي أوصى في مرضه الذي مات فيه بإنفاذ بعث أسامة، والذي قال: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ، وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ»^(٤).

والزكاة حق المال، ولا يصح لأحد أن يفرق بين الصلاة والزكاة، «فمسألة إنفاذ

(١) جزء من الحديث السابق.

(٢) ينظر: الإسلام والاستبداد السياسي، الشيخ محمد الغزالي ص ٥٢-٥٣، دار الكتب الحديثة - مصر، ط ١٩٦١ م.

(٣) ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين العيني (١٤ / ١٤)، وينظر أيضاً: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٨ / ١٣١).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (٢ / ١٠٥) ح (١٣٩٩)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ (١ / ٥١) ح (٢٠) من حديث أبي هريرة.

بعث أسامة بن زيد إلى الشام كان أبو بكر ينقذ فيها أمر رسول الله ﷺ... وما يصدق عليها يصدق على تأمير أسامة على الجيش، فما كان لأحد من المسلمين مجتمعين أن يخالف أمر رسول الله ﷺ»^(١).

فمسألة قتال مانعي الزكاة مسألة ظهر فيها الدليل الشرعي، الذي اقتنع به عمر بعد ذلك وقال: «فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ ﷺ، فَعَرَفْتُ، أَنَّهُ الْحَقُّ»^(٢).

ولا يبعد أن يكون الأمر قد انتشر بين الناس وتأيّد بعد هذا الحوار الذي دار بين عمر وأبي بكر بحديث ابن عمر مرفوعاً: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»^(٣).

بل إن من المؤكد أن الصحابة الذين أجمعوا على قتال مانعي الزكاة وعلى قتال الطائفة الممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة - حال كونها ذات شوكة ومنعة - لم يجمعوا على ذلك إلا عن قناعة بالدليل الشرعي الذي أقامه أبو بكر في عبارته الموجزة: «والله لأقاتلن من فرق بين الزكاة والصلاة فإن الزكاة حق المال» وبحديث ابن عمر، وبغيره من الأدلة، فالمسألة إذاً خارجة عن نطاق الشورى.

وأما مسألة سواد العراق فإن عمر ﷺ، رأى أن أرض العراق وما شابهها من الأرض المغنومة عنوةً تترك تحت يد أهلها، على أن يوضع عليهم الخراج الذي

(١) ينظر: الشورى د. أحمد رسلان ص ٣٠٧-٣٠٨، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون بالأزهر-القاهرة، نقلاً عن الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٩٤).

(٢) ينظر الحديث السابق.

(٣) أخرجه البخاري (١٤/ ١) ح (٢٥)، ومسلم (١/ ٥٣) ح (٢٢) من حديث ابن عمر، وتقدم تخريجه ص ٣٥٧.



يطبقونه؛ وذلك لأن مصلحة الأمة في مستقبلها تستدعي ألا تكون الأرض دولة بين الغانمين، وتأول فيها آية الحشر التي نزلت في الفبيء، ووافقه على ذلك جماعة من الصحابة، منهم عثمان وعليّ ومعاذ وطلحة^(١)، وخالفه آخرون منهم بلال وعمار وابن عوف وغيرهم، وتأولوا فيها آية الأنفال التي نزلت في الغنائم، وظل الأمر مطروحاً يومين أو ثلاثة^(٢).

وقد أقام عمر حجته على المخالفين، ووافقه بعد ذلك جمهور الصحابة، والذي يؤكد خضوع عمر للشورى وعدم استبداده بالرأي، قوله المشهورة عن جبهة المعارضة التي تزعمها بلال رضي الله عنه: «اللهم اكفني بلالاً وأصحابه»^(٣).

وقد نقل أبو عبيد القاسم بن سلام رأياً آخر، وهو أن عمر رضي الله عنه، قد استطاب نفوس الفاتحين، فتنازلوا عن حقهم برضى^(٤).

إذا فليس مع المستدلين بالسوابق التاريخية على عدم إلزامية الشورى أدنى متمسك، بينما نجد المستدلين بها على إلزامية الشورى يتمسكون بسبب متين، وهو أن رسول الله ﷺ كان دائماً ينزل على رأي الصحابة، حتى ولو خالف ما يحبه ويميل إليه، برغم كونه - بما أنعم الله عليه من الوحي وما تكفل له من الهداية - غنياً عن مشورتهم، وبرغم أنه رسول الله إليهم.

فلو أنه لم يشاورهم ولم يلتزم بما أشاروا عليه به لم يكن متعدياً على

(١) ينظر: تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان ص ١٣٩.

(٢) ينظر: كتاب الخراج للقاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم ص ٣٥.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص ٣٧.

(٤) ينظر: الأموال أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي (٧٤/١) (١٥٣)، و (٧٨/١).

(١٥٥)، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر - بيروت.

سلطان الأمة، ولم يكن عليهم إلا اتباعه في كل وادٍ يسلكه، غير مسائلين ولا معترضين؛ لأنه الرسول، وليست الأمة أمةً إلا برسولها، وليس لها رشاؤ ولا سلطانٌ إلا به، وسلطانها لا يُقدَّم على طاعته.

برغم ذلك كله شاور الرسول ﷺ أمته في كل موقف، والتزم بما أشاروا عليه به في كل موضع، ولم يخالفهم مرة قط إلا إلى ما هو أولى بالاتباع من كل قول ومشورة، وهو الوحي المعصوم، وما ذلك إلا ليُعلم من وراءه من الخلفاء والحكام أن ليس لهم أن يستبدوا بالرأي، وليُعلم الأمة كلها أنها صاحبة السلطان، وأن لها أن تمارس هذا السلطان من خلال الشورى، وعليها أن تحافظ عليه وألا تفرط فيه^(١).

وأما من جهة المعقول: فإن القول بعدم إلزامية الشورى قول يفضي إلى إفراغ الشورى من معناها، وعدم تحقيقها للحكمة التي من أجلها شرعت، ويؤدي كذلك إلى الاستبداد والعسف، والدفعُ بأن الشورى إنما شرعت لمعاني أهمها معرفةُ الرأي الصواب لا يُغني إلا كما يُغني من الجوع الاستيائكُ بعود الأراك؛ لأن معرفة الرأي الصواب لا جدوى لها إذا كان الحاكم سيفعل ما بدا له خطأً كان أم صواباً، وباقي هذه المعاني من نتائج الشورى الملزمة.

أما الشورى غير الملزمة فلا تحقق هذه المعاني^(٢)، ومحاولة الهروب من شبح الاستبداد بالاتكال على أن «الشرعية الإسلامية من خلال نصوصها قد

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/٩٦).

(٢) ينظر: الديمقراطية وأثر الشورى في تحقيقها، د. عبد الحميد إسماعيل ص ٢٨٠، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر - القاهرة.



وضعت يدها على مفتاح الدكتاتورية والاستبداد وأغلقتة بما شرطت من شروط في الحاكم...»^(١)، فهذه المحاولة هي عين التكريس للاستبداد؛ لأن الإمام مهما توافرت فيه الشروط ليس معصوماً، وشهوة السلطان تستبدُّ بولي الأمر إذا استبدَّ بالأمر دون الرعية.

والشعوبُ إذا استسلمت لحكامها استسلامَ العباد لربهم، وسلّمت لهم الزمامَ كتسليمها لله، حركت فيهم شهوة التألّه، التي لا تتحرك إلا على عروش السلطنة، والتي لا يعصم منها إلا الذي عصم يوسف من أن يقع على امرأة العزيز، والرعية إذا (تنعجت) فلا تلومَنَّ إلا نفسها إذا وجدت حكامها وبطانتهم ذئاباً ضارية ذات أنياب ومخالب^(٢).

وأما من جهة الأصول: فإن بحث المسألة بمعزل عن أصلها الذي بنيت عليه هو الذي أدى إلى هذا التخبط، فالأصل الذي تبنى عليه هذه المسألة هو أساس: سلطان الأمة، فهي صاحبة السلطان ولها أن تلزم الحكام بما أشارت عليهم به.

الأساس الخامس: إقامة العدل وحراسة الحريات ورعاية المبادئ وحقوق الإنسان:

تتميز الدولة الإسلامية تتميز عن غيرها بأنها دولة مبادئ، فهي تقوم عليها، وترعاها وتظلها بعنايتها، وتسعى بالدعوة والبلاغ ثم بالجهاد الشريف الكريم إلى تقرير المبادئ وإسعاد البشرية بها.

ويستمد نظام الحكم في الإسلام شرعيته من مصدرين :

الأول: سيادة الشرع الذي سنَّ بأحكامه وتشريعاته وتوجيهاته المبادئ

(١) ينظر: الشورى كيفيتها ومدى إلزامها، أحمد عبد الحفيظ ص ١٢٢.

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/٩٦-٩٧) بتصرف.

والحريات وحقوق الإنسان.

الثاني: سلطان الأمة التي يربّيها الشرع المطهر على إقرار المبادئ وصيانة الحريات ورعاية حقوق الإنسان.

والقرآن والسنة شاهدان صادقان على تقرر هذه المبادئ وهذه الحريات وهذه الحقوق، وعلى أنها من أهم وأعظم ما يناط بالنظام السياسي الإسلامي، والتاريخ الإسلامي شاهد صادق على التطبيق العملي لها في عصر النبوة وصدر الإسلام. وليس من المبالغة ولا التهويل أن نقول: إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم يكن إلا ترديدًا عاديًا لبعض ما جاء به القرآن الكريم وقرره دين الإسلام، وطبقته الأمة الإسلامية في أزهى عصورها، وإن ما تتيه به أوروبا وأمريكا اليوم وتزعم أنه وليد حضارتها وربيب مدنيّتها قد جاء به الإسلام بأوسع وأعمق منه منذ خمسة عشر قرنًا من الزمان^(١).

(١) ينظر في ذلك: حوار عن بعد حول حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الله بن بيه ص ٣٥-٤٨، و ص ٢٢٧-٢٤٧، العبيكان-الرياض، ط ١-١٤٢٨ هـ-٢٠٠٧ م، والأخلاق السياسية للدولة الإسلامية في القرآن والسنة، محمد زكريا النداف ص ٢١٤-٢٣٠، وموسوعة حقوق الإنسان في الإسلام، خديجة النبراوي ص ٢٨٧-٣٣٢، و ص ٣٧٩-٤٠٤، والحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، د. رحيل محمد غرايبة ص ٣٣٢-٣٥٣، دار المنار-الأردن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١-١٤٢١ هـ-٢٠٠٠ م، وحرية الاعتقاد في ظل الإسلام، د. تيسير خميس العمر ص ٤٦-٥٥، دار الفكر-دمشق، دار الفكر المعاصر-بيروت، ط ١-١٤١٩ هـ-١٩٩٨ م.



المبحث الثاني

مؤسسات النظام السياسي الإسلامي

تمهيد:

تحدثنا في المبحث الأول عن أسس وقواعد النظام السياسي الإسلامي، والتي تمثل الإطار النظري لنظام الحكم في الإسلام؛ والتي من خلالها يمكننا أن نحكم على نظام ما من أنظمة الحكم بكونه إسلاميًا أم غير إسلامي، وبقي الحديث عن الإطار العملي لذلك النظام، والذي يتمثل في مؤسساته وهيئاته وأجهزته، التي من خلالها تنفذ هذه الأسس وتلك القواعد في أرض الواقع، وتنطلق منها لتمارس العمل السياسي وفق أحكام الشرع، والتي تضمن عدم الانحراف عن الشرعية.

وإذا كان الإسلام قد أوجد مؤسسات لم تكن موجودة من قبل، وتميز بها مثلما تميز بجملة كبيرة من الأسس والقواعد، الأمر الذي جعله نظامًا فريدًا لا مثيل له، ووحيدًا لا نظير له، ولم يكن تابعًا أو مقلدًا لأي نظام من النظم في الأرض كلها - فيبقى الحديث عن طبيعة هذه المؤسسات، ومدى قربها أو بعدها من أنظمة الحكم الحديث ومؤسساته، ومدى قبولها لوجود مؤسسات وكيانات آخر أفرزتها هذه النظم، واقتضتها طبيعة الواقع المعاصر وتحولاته، وكيف يتعاطى مع هذه الكيانات والمؤسسات؛ رفضًا أو قبولًا، وتعاونًا وتعاملًا معها.

أهم مؤسسات النظام السياسي الإسلامي:

١- مؤسسة أهل الحل والعقد.

٢- مؤسسات السلطة الحاكمة:

أ- السلطة التشريعية.

ب- السلطة القضائية.

ج- السلطة التنفيذية.

أولاً : مؤسسة أهل الحل والعقد :

تعريف أهل الحل والعقد ووجودها :

يمثل مفهوم أهل الحل والعقد مفهوماً مترابطاً، يكاد يشكل نظرية بحد ذاته، ولا يكفي استعراض جهود العلماء لتعريفه للتوصل إلى تعريف دقيق بهذا المفهوم، بل لابد من دراسة جميع متعلقات هذا المفهوم من عناصره المكونة له ووظائفهم وآلية عملهم ونحو ذلك؛ حتى يمكن الوصول إلى تعريف دقيق ومعبر عن هذا المصطلح.

وقد درج الفقهاء على بيان المعاني اللغوية للمصطلحات قبل بيان معانيها الشرعية، وذلك للارتباط الوثيق واللصيق بين الدلالة اللغوية والمعاني الشرعية.

أ- أهل الحل والعقد لغة:

- المعنى اللغوي لكلمة (أهل):

جاء في القاموس المحيط: «أَهْلُ الرَّجُل: عَشِيرَتُهُ، وَذَوُو قُرْبَاهُ، ج: أَهْلُونَ وَأَهَالٍ وَأَهَالٌ وَأَهْلَاتٌ، وَيُحْرَكُ. وَأَهْلٌ يَأْهَلُ وَيَأْهَلُ أَهْولاً، وتَأْهَلُ وتَاهَلُ: اتَّخَذَ أَهْلاً. وَأَهْلُ الأَمْرِ: وُلاَتُهُ، وَ- للبيتِ: سُكَّانُهُ، وَ- للمَذْهَبِ: من يَدِينُ بِهِ، وَ- للرجُل: زَوْجَتُهُ، كَأَهْلَتِهِ»^(١).

- الحل لغة:

جاء في تاج العروس: «وَقَالَ الرَّاعِبُ: أَصْلُ الحَلِّ: حَلُّ العُقْدَةِ، وَمِنْهُ: ﴿

(١) ينظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي ص ٩٦٣، وينظر أيضاً: العين (٤/ ٨٩)، ومعجم مقاييس اللغة (١/ ٥٠)، ومعجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عمر (١/ ٣٥)، عالم الكتب- الرياض، ط ١- ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.



وَأَحْلَلَ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي ﴿ وَحَلَلْتُ: نَزَلْتُ، مِنْ حَلِّ الْأَحْمَالِ عِنْدَ النَّزُولِ، ثُمَّ جُرِدَ اسْتِعْمَالُهُ لِلنَّزُولِ، فَقِيلَ: حَلَّ حُلُولًا: نَزَلَ. ^(١)

و«حَلَّ الْعُقْدَةَ يَحْلُهَا حَلًّا: نَقَضَهَا وَفَتَحَهَا، هَذَا هُوَ الْأَصْلُ فِي مَعْنَى الْحَلِّ، كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ الرَّاعِبُ وَغَيْرُهُ. فَانْحَلَّتْ: انْفَتَحَتْ وَانْفَكَّتْ» ^(٢).

فَتَحَصَّلَ فِي مَعْنَى الْحَلِّ -مِمَّا يَعْنِينَا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ الَّذِي هُوَ مُقَابِلُ الْعَقْدِ-:
النَّقْضُ أَوْ الْفَكُّ.

-العقد لغة:

جاء في تاج العروس: «أَصْلُ الْعَقْدِ نَقِيزُ الْحَلِّ، عَقْدَهُ يَعْقِدُهُ عَقْدًا وَتَعْقَادًا، وَعَقْدَهُ، وَقَدْ انْعَقَدَ، وَتَعَقَّدَ، ثُمَّ اسْتَعْمِلَ فِي أَنْوَاعِ الْعُقُودِ مِنَ الْبُيُوعَاتِ، وَالْعُقُودِ وَغَيْرِهَا، ثُمَّ اسْتَعْمِلَ فِي أَنْوَاعِ الْعُقُودِ مِنَ الْبُيُوعَاتِ، وَالْعُقُودِ وَغَيْرِهَا، ثُمَّ اسْتَعْمِلَ فِي التَّصْمِيمِ وَالْإِعْتِقَادِ الْجَازِمِ. وَفِي اللِّسَانِ: وَيُقَالُ عَقَدْتُ الْحَبْلَ فَهُوَ مَعْقُودٌ، وَكَذَلِكَ الْعَهْدُ، وَمِنْهُ عُقْدَةُ النِّكَاحِ، وَانْعَقَدَ الْحَبْلُ انْعِقَادًا. وَمَوْضِعُ اعْقَدَهُ مِنَ الْحَبْلِ: مَعْقَدٌ، وَجَمْعُهُ: الْمَعَاقِدُ. وَعَقْدَ الْعَهْدَ، وَالْيَمِينَ، يَعْقِدُهُمَا عَقْدًا وَعَقْدَهُمَا: أَكَّدَهُمَا» ^(٣).

وجاء في لسان العرب: «الْعَقْدُ: نَقِيزُ الْحَلِّ؛ عَقْدَهُ يَعْقِدُهُ عَقْدًا وَتَعْقَادًا وَعَقْدَهُ... وَقَالُوا لِلرَّجُلِ إِذَا لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ غَنَاءٌ: فَلَانٌ لَا يَعْقِدُ الْحَبْلَ؛ أَيُّ أَنَّهُ يَعْجِزُ عَنْ هَذَا عَلَى هَوَانِهِ وَخَفَّتِهِ» ^(٤).

(١) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، لمرتضى الزبيدي (٢٨٣/١٨).

(٢) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس (٣٣١/٢٨)، وينظر أيضًا: معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عمر (٥٥٠/١)، ولسان العرب (٢٩٦/٣).

(٣) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس (٣٩٤/٨).

(٤) ينظر: لسان العرب لابن منظور (٢٩٦/٣)، وينظر أيضًا: معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد عمر (١٥٢٧/٢).

وتحصّل في معنى العقد-كمصدر-: أنه نقيض الحلّ.

وقد شاع في استعمال كلمتي الحلّ والعقد، وما قاربهما من تعبيرات بين الناس في كلامهم قديماً وحديثاً هذان المعنيان المتحصلان؛ ومن ذلك ما روي عن أبي بكر لما قيل له بعد استخلافه في الحكم بن أبي العاصي-قال: «ما كنت لأحل عقدة عقدها رسول الله ﷺ»^(١). أي: ما كنت لأنقض أمراً أبرمه.

والحاصل: أن هذا اللفظ قد جمع بين أمرين: العقد والحل.

والمراد: عقد نظام جماعة المسلمين في شئونهم العامة؛ السياسية، والإدارية، والتشريعية، والقضائية، ونحوها، ثم حلّ هذا النظام لأسباب معينة؛ ليعاد ترتيب هذا النظام وعقده من جديد^(٢).

ب- أهل الحل والعقد في الاصطلاح:

تحدثت كتب الفقه والتفاسير والشروح وكتب السياسة الشرعية وغيرها عن جماعة أهل الحل والعقد، وسلم علماء الأمة كافة بوجود هذه الجماعة، وبدورها الفعال في قيادة الأمة، وفي صناعة قراراتها، وتحديد وجهتها.

هذه الجماعة الكبيرة التي استقرت عملياً في واقع الأمة الإسلامية من لدن الصحابة، واستقرت نظرياً في الفقه الإسلامي من لدن الفقهاء الأوائل، واستمرت على هذا الوضع المستقر قروناً عديدة، تعد أكبر وأوسع مؤسسات النظام السياسي الإسلامي، وأعماقها أثراً في الحياة السياسية في الأمة الإسلامية،

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (٣/٢١٤) ح (٣١٦٨)، وأورده الهيثمي في المجمع (٥/٢٤٣) ح (٩٢٤٥)، وقال: وفيه حماد بن عيسى العسبي؛ قال الذهبي: فيه جهالة، وبقية رجاله ثقات.

(٢) ينظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي ص ١٥، دار الفضيلة-الرياض، ط ٢-١٤٢٥ هـ-٢٠٠٤ م.



بل إنها تعتبر مستودع جميع المؤسسات ومصدر جميع السلطات.

وقد تناول كثير من علماء الكلام أهل الحل والعقد بالإشارة إلى صفاتهم، عند حديثهم عن طرق انعقاد الإمامة، وكذا جاء ذكرهم في كتب السياسة:

وقال الباقلاني: «إنما يصير الإمام إمامًا بعقد من يعقد له الإمامة، من أفاضل المسلمين، الذين هم أهل الحل والعقد، والمؤمنين على هذا الشأن»^(١).

وقال عبد القاهر البغدادي: «أهل الاختيار [هم] الذين تقوم بهم الحجة، وبيعتهم تنعقد الخلافة»^(٢).

كما ذكر الجويني في صفة أهل الاختيار الذين هم أهل الحل والعقد، وأنهم: «الْأَفَاضِلُ الْمُسْتَقِلُّونَ، الَّذِينَ حَنَكْتَهُمُ التَّجَارِبُ، وَهَدَّبَتْهُمْ الْمَذَاهِبُ، وَعَرَفُوا الصِّفَاتِ الْمَرْعِيَّةَ فِيمَنْ يُنَاطُ بِهِ أَمْرُ الرَّعِيَّةِ»^(٣).

وفي مآثر الإنافة ذكر القلقشندي في بيان أهل الحل والعقد: «فجمع أهل الحل والعقد الْمُعْتَزِينَ للاعتبار، والعارفين بِالتَّقْدِيرِ مِنَ الْقُضَاةِ وَالْعُلَمَاءِ وَالْأُمَرَاءِ وَوُجُوهِ النَّاسِ وَأَعْيَانِ الدَّوْلَةِ وَالْوُزَرَاءِ وَأَهْلِ الْحَيْثُورِ وَالصِّلَحَاءِ وَأَرْبَابِ الرَّأْيِ وَالنَّصَحَاءِ فَاسْتَشَارَهُمْ»^(٤).

كما تناولهم فقهاء المذاهب أيضًا في مسائل انعقاد الإمامة واختيار الإمام - وإن

(١) ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (١/ ٤٦٧)، تحقيق: عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١- ١٩٧٨ م.

(٢) ينظر: أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر البغدادي ص ٢٨١، مطبعة الدولة - إستانبول، ط ١- ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م. وجاء مثل ذلك التعريف أيضًا عن الفتازاني، كما في شرح المقاصد لسعد الدين الفتازاني (٢/ ٢٧٢)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب - بيروت، ط ١- ١٩٨٩ م.

(٣) ينظر: الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك بن عبد الله الجويني، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين ص ٦٤.

(٤) ينظر: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، أحمد بن علي القلقشندي (٢/ ٣٠٠).

لم يصرح كثير منهم بهذا المصطلح -:

أ- فعند الحنفية:

- قال الحصكفي: «وَالْإِمَامُ يَصِيرُ إِمَامًا بِأَمْرَيْنِ: بِالْمُبَايَعَةِ مِنَ الْأَشْرَافِ وَالْأَعْيَانِ، وَبِأَنْ يَنْقُدَ حُكْمُهُ فِي رَعِيَّتِهِ خَوْفًا مِنْ قَهْرِهِ وَجَبْرُوتِهِ»^(١).

- وقال ابن نجيم: «وَتَتَعَقَّدُ بَيْعَةُ أَهْلِ الْحُلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْمُجْتَهِدِينَ وَالرُّؤَسَاءِ»^(٢).

وعند المالكية:

- قال الخطاب في الإشارة إلى كون أهل الحل والعقد من المشهورين ووجوه الناس: «غَيْرَ أَنَّهُ مَنْ كَانَ [أي الفرد من الرعية] مِنْ أَهْلِ الْحُلِّ وَالْعَقْدِ وَالشُّهْرَةِ؛ فَبَيْعَتُهُ بِالْقَوْلِ وَالْمُبَاشَرَةِ بِالْيَدِ إِنْ كَانَ حَاضِرًا، وَبِالْقَوْلِ وَالْإِشْهَادِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ غَائِبًا»^(٣).

- وقال الخرشي: «لِأَنَّ الْعُلَمَاءَ، وَهُمْ أَهْلُ الْحُلِّ وَالْعَقْدِ يُنْكَرُونَ عَلَيْهِ ذَلِكَ، وَيَأْخُذُونَ عَلَيْهِ»^(٤).

- وقال الدسوقي: «وَأَمَّا بَيْعَةُ أَهْلِ الْحُلِّ، وَالْعَقْدِ، وَهُمْ مَنْ اجْتَمَعَ فِيهِمْ ثَلَاثَةُ أُمُورٍ: الْعِلْمُ بِشُرُوطِ الْإِمَامِ، وَالْعَدَالَةُ، وَالرَّأْيُ»^(٥).

وعند الشافعية:

- جاء في تامة المجموع للنووي: «أهل الحل والعقد وهم الطليعة الواعية، والفئة المستنيرة من أهل الاجتهاد من الأمة، هم الجديرون باختيار الإمام»^(٦).

(١) ينظر: الدر المختار للحصكفي شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي (٤/٢٦٣)، مطبوع مع حاشية ابن عابدين (رد المختار على الدر المختار)، دار الفكر - بيروت، ط ٢ - ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

(٢) ينظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم (٦/٢٩٩).

(٣) ينظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد بن محمد الطرابلسي، المعروف بالخطاب (٦/٢٧٩).

(٤) ينظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٨/١٠٤).

(٥) ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (٤/٢٩٨).

(٦) ينظر: المجموع شرح المذهب (مع تكملة السبكي والمطيعي) (١٩/١٩٣).



- وقال النووي: «في العدد الذي تنعقد الإمامة يبيعهم ستة أوجه... والسادس وهو الأصح: أن المعتبر بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء وسائر وجوه الناس، الذين يتيسر حضورهم...»^(١).

وعند الحنابلة:

- جاء عن الإمام أحمد: «الإمامة لا تجوز إلا بشروطها... فإن شهد بذلك أهل الحل والعقد من علماء المسلمين وتقاتهم، أو أخذ هو ذلك... جاز له»^(٢).

- وقال ابن مفلح: «ولا بد من بيعة أهل الحل والعقد من العلماء ووجوه الناس»^(٣).

وقد تناول مجموعة من الباحثين والعلماء المعاصرين تعريف أهل الحل والعقد بعبارات قريبة مما سبق، ومن ذلك:

عرفهم الشيخ محمد رشيد رضا بقوله: «الأصل الثالث [أي من أصول الدين وشريعته والحكومة الإسلامية]: إجماع أولي الأمر، وهم أهل الحل والعقد الذين تثق بهم الأمة من العلماء، والرؤساء في الجيش، والمصالح العامة كالتيجارة والصناعة والزراعة، وكذا رؤساء العمال، والأحزاب، ومديرو الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها، وطاعتهم حيثئذ هي طاعة أولي الأمر»^(٤).

وقال في موضع آخر: «هم سراة الأمة وزعماءها ورؤساؤها، الذين تثق بهم في العلوم

(١) ينظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي (٤٣/١٠)، ونهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرملي (٤١٠/٧).

(٢) ينظر: اعتقاد الإمام المجل ابن حنبل، عبد الواحد التميمي ص ٣٠٥، دار المعرفة-بيروت، د.ت.

(٣) ينظر: المبدع في شرح المقنع، لابن مفلح (١٤٦/٨)، وينظر أيضًا: الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موسى بن أحمد الحجاوي (٢٩٢/٤)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد السيوطي شهرة (٢٦٣/٦).

(٤) ينظر: تفسير المنار (١٥٢/٥)، وقد نقله أيضًا عن الشيخ محمد عبده (١٤٨/٥).

والأعمال والمصالح التي بها قيام حياتها، وتتبعهم فيما يقررونه بشأن الدين والدنيا منها»^(١). وعرفهم المودودي بأنهم: «الحائزون لثقة العامة، الذين يطمئن إليهم الناس لإخلاصهم ونصحهم وأمانتهم وأهليتهم»^(٢).

وعرفهم الدكتور صلاح الصاوي بأنهم: «العلماء والرؤساء الذين يرجع الناس إليهم في الحاجات والمصالح العامة»^(٣).

وعرفهم الدكتور عطية عدلان بأنهم: «الصفوة الذين تضع الأمة فيهم ثقتها، وتنيط بهم أمرها، وتسلم لهم زمامها، من العلماء والصلحاء والأمراء والخبراء، وغيرهم من كبار المسلمين، الذين يتمتعون بالهبة بما لهم من منة وشوكة، وابتون في أمر الأمة بما لهم من ولاية وتقدم»^(٤).

وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية في تعريف أهل الحل والعقد أنهم: «أهل الشوكة من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، الذين يحصل بهم مقصود الولاية، وهو القدرة والتمكين»^(٥).

وقد تعددت تعريفاتهم لدى فقهاء السياسة الشرعية وتنوعت عبارات الفقهاء في ذلك، لكن الجميع اتفق على مضمونها، وهي أنهم فضلاء الأمة وموضع ثقتها، وعن رأيهم تصدر في شئونها المختلفة، وأنهم ذوو الرأي والوجاهة، وأهل الفهم والاستنباط، ورجال الفكر والسياسة، وأنهم أصحاب الكفاءات والتأثير والتوجيه من رؤساء

(١) ينظر: الخلافة، الشيخ محمد رشيد رضا ص ٦٦.

(٢) ينظر: تدوين الدستور الإسلامي لأبي الأعلى المودودي ص ٥٨، الدار السعودية - جدة، ط ١٩٨٧ م.

(٣) ينظر: الوجيز في فقه الإمامة العظمى د. صلاح الصاوي ص ٧٠، دار الهجرة للطباعة والنشر، د. ت.

(٤) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ١١٤).

(٥) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٧/ ١١٥).



التجمعات والأحزاب السياسية والاجتماعية وأمرء ويطون القبائل، ورجال القضاء والإعلام، ونحو ذلك من أهل التأثير والشهرة والوجاهة وأصحاب الكلمة^(١). ومن خلال استقراء كلام أهل العلم وآرائهم السابقة يمكن أن نستنبط اتجاهين في تعريفهم:

الاتجاه الأول: أنهم العلماء من أهل الاجتهاد. وهذا يتفق مع مفهوم المصطلح عند علماء الأصول.

الاتجاه الثاني: أنهم العلماء والرؤساء ووجوه الناس؛ أي إنهم ثلاث فئات:

- الأول: أولو العلم.
 - الثانية: الرؤساء؛ أي أصحاب السلطة الاجتماعية والسياسية، بغض النظر عن اتصاف أصحابها بعلم أو عدالة أو غير ذلك من الشروط والصفات التي اشترطها كثير من العلماء في صفات أهل الحل والعقد.
 - الثالثة: وجوه الناس؛ أي سادتهم، وهؤلاء يدخل فيهم أصحاب المال والجاه والشرف، ويدخل فيهم ضمناً أصحاب السلطة والعلماء.
- ويلاحظ أن هذه الاتجاهات ليس بينها تباين ولا تباعد شاسع، وبينها تداخل وتلازم، وإن كان بعض الفقهاء منها نحا منحى الاختصار؛ عندما قصرهم على العلماء

(١) ينظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص ٥٨، والنظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الرئيس ص ٢٢٢، والإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة ص ٣١٩، ورياسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان ص ٢٥٦، دار الكتاب الجامعي - القاهرة، د. ت، وخصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني ص ٤٣٧، ٤٣١، والخلافة بين التنظير والتطبيق، محمود المرادوي ص ١٩٠، د. ن، ط ١ - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، وأهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د. بلال صفى الدين ص ٦٣ - ٧٩، دار النوادر - سوريا، ط ١ - ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.



وحدهم - مع التسليم بفضلهم وأثرهم ودورهم - إلا أنه ربما كان هناك فئات أخرى تشاركهم في التأثير، إن لم تفقهم، خاصة في زمان انتشار الجهل وغياب العلم وضعف الوازع الديني وكثرة الفتن.

كما أن حصرهم في الأشراف والأعيان يكرس لمفهوم الطبقة واستبدادها بالأمر؛ كما في الحكومات الأرستقراطية.

والفريق الآخر من الفقهاء نحا منحى التعميم، الذي يحتمل فئات عديدة؛ ربما لا تنطبق عليها شروط جماعة أهل الحل والعقد.

وربما يكون الاتجاه الثاني، وهو الاتجاه الشائع لدى أكثر الباحثين المعاصرين؛ أنهم العلماء والرؤساء ووجوه الناس، - وإليه ذهب الإمام النووي - أقربها للصواب؛ حيث يجمع بين طياته أكثر الأقوال، مع اختلاف يسير في العبارة زيادة أو نقصاً، وفيه تحقيق لحقيقة المصطلح ومفهومه ومراعاة لمصلحة الأمة^(١).

ويمكن من خلال ما سبق تعريفهم بأنهم:

«موضع ثقة الأمة وتوجيهها من العلماء والأمراء والوجهاء، ذوي الهبة والشوكة والتأثير».

مصطلحات ذات صلة بمصطلح أهل الحل والعقد:

إذا كان مصطلح (أهل الحل والعقد) هو الغالب في استعمال الفقهاء والأصوليين والعلماء والباحثين؛ فإن هناك مصطلحات أخرى تشابكت مع هذه المصطلح، وذكرت ولكن بنسبة أقل وهي:

(١) ينظر: أهل الحل والعقد وصفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي ص ١٦-١٨.



- ١- أولو الأمر.
- ٢- أهل الشورى.
- ٣- أهل الرأي والتدبير.
- ٤- أهل الاجتهاد.
- ٥- أهل الشوكة.
- ٦- أهل الاختيار.
- ٧- أهل الإمامة.

ولكل مصطلح من هذه المصطلحات علاقة بالمصطلح الأم «أهل الحل والعقد»، فسميتهم بأهل الشورى تسمية أضيق، روعي فيها وظيفة من الوظائف التي تناط بهم أو بفئة منهم وهي وظيفة الشورى، وسميتهم بأهل الاختيار جاءت نظرًا لأنهم يقومون بأجل وأهم عمل لهم وهو اختيار الخليفة، وسميتهم بأولي الأمر جاءت باعتبار مكانتهم في الأمة، وسميتهم بأهل الاجتهاد تسمية لا تتسع لهم لكنها استعملت نظرًا لأن أهم طائفة فيهم هي طائفة العلماء المجتهدين، وسميتهم أهل الشوكة تعكس صفة من صفاتهم وهي القوة السياسية^(١).

الأصل الشرعي لأهل الحل والعقد:

من خلال استعراض مفهوم أهل الحل والعقد لدى علماء المسلمين وفقهاء المذاهب الفقهية؛ فإننا نلمس رسوخ هذا المفهوم وتجذره، وأنه يعبر عن كيان أصيل مستقر، فلسنا بحاجة إلى التماس دليل على وجود جماعة أهل الحل والعقد في الأمة الإسلامية في صدرها الأول. والتاريخ خير شاهد، فالذين اجتمعوا في السقيفة ليبرموا أمر الأمة لم يكونوا كل الأمة الإسلامية ولا جمهورها، ولم يكونوا كذلك دخلاء عليها ولا مفتاتين على إرادتها،

(١) ينظر: أهل الحل والعقد وصفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي ص ١١-١٤، ط ٢ دار الفضيلة الرياض ٢٠٠٤ هـ، ودور أهل الحل والعقد، د. فوزي خليل ص ٦٦، وما بعدها، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ١١٤-١١٥)، وأهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د. بلال صفى الدين ص ٧٩-١٣٢.

فمن يكونون - إذا - إن لم يكونوا كبارها وأولياء أمرها وأهل الحل والعقد فيها؟! والذين دخلوا على أبي بكر وهو يودع الحياة، فشاروهم وأشاروا عليه، وأشرفوا على تولية عمر بن الخطاب، وعقدوا البيعة له من الخاصة ثم العامة، من يكونون إن لم يكونوا أهل الشورى وأهل الاختيار؟!

والذين ترك عمر الأمر شورى فيهم؛ فسلمت لهم الأمة قيادها؛ فقادوها إلى بر الأمان، بتسليم زمام الإمامة إلى عثمان، من يكونون إن لم يكونوا الصفوة والنخبة، التي تضع الأمة فيهم ثقتها، وتنيط بهم أمرها؟!

والذين يوم أن غابوا خلف ضباب الفتنة يوم مقتل عثمان رضي الله عنه التمسهم الثوار الخارجون وضربوا عليهم الأبواب، واقتحموا عليهم الحيطان وصاحوا فيهم - برغم أنهم كانوا مستغنين عنهم بالسيف القاهر - : «أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الإمامة، وأمركم عابر على الأمة، فانظروا رجلاً تنصبونه»^(١)، فبايعوا لعلي، فبايع الناس بمبايعتهم، ولولا بيعتهم لعلي لما استقر أمر الأمة كلها على أحد. فمن يكون هؤلاء إن لم يكونوا - كما اعترف بذلك الخارجون - أصحاب الأمر العابر على الأمة؟!

والذي شهد به التاريخ للأمة الإسلامية هو الوضع الطبيعي لها دون تكلف، بل هو الوضع الذي يجب أن تكون عليه كل الأمم، وإلا حلَّ الاستبداد وعمَّ الفساد؛ لأن هذا الأمر من ضروريات الاجتماع في جميع شعوب البشر، تتوقف عليه حياتهم الاجتماعية المنظمة كما قال الشاعر العربي:

لا يصلح الناس فَوْضَى لا سَرَاةَ لَهُم ولا سَرَاةَ إِذَا جُهَا لَهُم سَادُوا^(٢)

(١) ينظر: تاريخ الطبري (٢/ ٧٠٠).

(٢) ينظر: الخلافة لمحمد رشيد رضا ص ٦٦ بتصريف يسير، والبيت للأفوه الأودي. ينظر: العقد الفريد، لابن عبد ربه الأندلسي (١/ ١١)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٠٤ هـ.



وهو الوضع الذي يعكس استقلال الأمة، ويترجم سلطانها، ويتحقق به العدل والحكمة، يقول الإمام محمد عبده: «والحكمة والعدل في أن تكون الأمة في مجموعها مستقلة في شؤونها، كالأفراد في خاصة أنفسهم، فلا يتصرف في شؤونها العامة إلا من تثق بهم، من أهل الحل والعقد، المعبر عنهم في كتاب الله بأولى الأمر؛ لأن تصرفهم - وقد وثقت بهم - هو عين تصرفها، وذلك منتهى ما يمكن أن تكون به سلطتها»^(١).

وشهادة التاريخ المدعمة بضرورة الاجتماع، وعبارات العلماء والفقهاء في تعريفها - كافية في إثبات وجود هذه الجماعة في صدر الأمة الإسلامية، وهي كذلك كافية في إثبات مشروعيتها، وكونها من مؤسسات النظام السياسي الإسلامي؛ لأن وجودها في عهد الأخيار وممارستها لأدوارها على عين الأبرار الأطنار، دون نكير من العلماء العاملين في مختلف الأعصار والأمصار أبين دليل، وأوضح برهان على المشروعية؛ لأن أمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة أبداً، ولا تخلو في أي عصر من عصورها من الطائفة الناجية المنصورة الناطقة بالحق والقائلة بالصدق، وبخاصة في العصر الأول عصر الخلفاء الراشدين المهديين، الذي يعتبر الصورة المثالية للأمة الإسلامية، قال ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي»^(٢).

هـ

(١) ينظر: الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده (٢٤٨/٥)، تحقيق: د. محمد عمارة، دار الشروق - بيروت، القاهرة، ط ١ - ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٣٦٧/٢٨) ح (١٧١٤٢)، وأبو داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة (٢٠٠/٤) ح (٤٦٠٧)، والترمذي، كتاب العلم، ما جاء في الأخذ بالسنة... (٤٤/٥)

ومع ذلك فلهذه الجماعة أصل لمشروعيتها في كتاب الله وفي سنة رسول الله ﷺ. فمن الأدلة الشرعية ما يلي:

١ - قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]. فهذه الآية الكريمة تأمر المسلمين بطاعة أولي الأمر، وهذا يعني أن لهم نفوذاً وسلطاناً، وأولوا الأمر: «أصحاب الأمر وذووه، وهم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام؛ فلهذا كان أولوا الأمر صنفين: العلماء والأمراء»^(١).

يقول الإمام أبو بكر بن العربي: «والصحيح عندي أنهم الأمراء والعلماء جميعاً، أما الأمراء فلأن أصل الأمر منهم والحكم إليهم. وأما العلماء فلأن سؤلهم واجب متعين على الخلق، وجوابهم لازم، وامثال فتواهم واجب، لا سيما وقد قدمنا أن كل هؤلاء حاكم، وقد سماهم الله تعالى بذلك فقال: ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّيِّنُونَ وَالْأَحْبَارُ﴾ [المائدة: ٤٤].

فأخبر تعالى أن النبي ﷺ حاكم، والرباني حاكم، والخبر حاكم، والأمر كله يرجع إلى العلماء؛ لأن الأمر قد أفضى إلى الجهال، وتعين عليهم سؤل العلماء؛ ولذلك نظر مالك إلى خالد بن نزار نظرة منكرة، كأنه يشير بها إلى أن الأمر قد وقف في ذلك على العلماء، وزال عن الأمراء لجهلهم واعتدائهم، والعاقل منهم مفتقر إلى

ح(٢٦٧٦)، وابن ماجه في الإيمان وفصائل الصحابة والعلم، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين (١٥/١) ح(٤٢)، والحاكم في المستدرک (١٧٤/١) ح(٣٢٩)، من حديث العرباض بن سارية، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وصححه الأرناؤوط في تخريجه على المسند (٢٨/٣٦٧-٣٧٧)، والألباني في الصحيحة (٢/٦١٠) ح(٩٣٧).

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٨/١٧٠)، والاستقامة لابن تيمية (٢/٢٩٥).



العالم كافتقار الجاهل»^(١).

ويقول الإمام الجصاص - بعد أن ذكر خلاف العلماء حول أولي الأمر: أهم العلماء أم الأمراء -: «ليس بممنوع أن يكون هذا الأمر للفريقين... إذ ليس في تقديم الحكم بالعدل ما يوجب الاختصار بطاعة أولي الأمر على الأمراء دون غيرهم»^(٢).

بل إن قوله تعالى بعد ذلك: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ يدل على أنهم العلماء؛ لأنهم الذين يعرفون كيفية الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ويقول ابن عاشور - مبيناً طريق ثبوت صفة ولاية الأمر: «وطريق ثبوت هذه الصفة لهم: إما الولاية المسندة إليهم من الخليفة ونحوه، أو من جماعات المسلمين، إذا لم يكن لهم سلطان، وإما صفات الكمال التي تجعلهم محل اقتداء الأمة بهم، وهي الإسلام والعلم والعدالة. فأهل العلم العدو من أولي الأمر بذاتهم لأن صفة العلم لا تحتاج إلى ولاية، بل هي صفة قائمة بأربابها الذين اشتهروا بين الأمة بها، لما جرب من علمهم وإتقانهم في الفتوى والتعليم»^(٣).

٢- قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنَيطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وأولو الأمر هنا هم الأمراء والعلماء، يقول الإمام الجصاص: «قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنَيطُونَهُ مِنْهُمْ﴾، قال الحسن وقتادة وابن أبي ليلى: «هم أهل العلم والفقه»، وقال السدي: «الأمراء والولاة»،

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/ ٥٣٤).

(٢) ينظر: أحكام القرآن للجصاص، أبو بكر أحمد الرازي الجصاص (٢/ ٢٩٨).

(٣) ينظر: التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور (٥/ ٩٨).



قال أبو بكر: يجوز أن يريد به الفريقين من أهل الفقه والولادة لوقوع الاسم عليهم جميعاً، فإن قيل: أولوا الأمر من يملك الأمر بالولاية على الناس، وليست هذه صفة أهل العلم؟

قيل له: إن الله تعالى لم يقل: «من يملك الأمر بالولاية على الناس» وجائز أن يسمى الفقهاء أولي الأمر؛ لأنهم يعرفون أوامر الله ونواهيه، ويلزم غيرهم قبول قولهم فيها، فجائز أن يسموا أولي الأمر من هذا الوجه.

كما قال في آية أخرى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، فأوجب الحذر بإنذارهم، وألزم المنذرين قبول قولهم، فجاز من أجل ذلك إطلاق اسم أولي الأمر عليهم؛ والأمراء أيضاً يسمون بذلك لنفاذ أمورهم على من يلون عليه^(١).

٣- قول الله تعالى من سورة المائدة: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ [المائدة: ١٢].

قال القرطبي: «النقيب: كبير القوم القائم بأمورهم الذي ينقب عنها وعن مصالحهم فيها»^(٢).

وقال ابن كثير في معنى قوله تعالى: ﴿اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾. قال: «عرفاء على قبائلهم بالمبايعة والسمع والطاعة»^(٣)، ثم قال بعدها: «وهكذا لما بايع رسول الله ﷺ الأنصار ليلة العقبة كان فيهم اثنا عشر نقيباً؛ ثلاثة من الأوس وتسعة من الخزرج»^(٤).

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٣٠٤).

(٢) ينظر: تفسير القرطبي (٦/ ١١٢).

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٠).

(٤) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/ ٣٠).



والشاهد من الآية قوله تعالى: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾. فهو لاء النقباء كانوا يمثلون اثني عشرة قبيلة، هي مجموع قبائل بني إسرائيل، ولا يعتبر هذا من شرع من قبلنا المختلف في حجيته؛ لأن شرعنا قد ورد فيه ما يؤيده، وهو أن رسول الله ﷺ قال للأَنْصار في بيعة العقبة: «أَخْرِجُوا إِلَيَّ مِنْكُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا يَكُونُونَ عَلَى قَوْمِهِمْ»^(١).

٤- في صحيح البخاري: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَامَ حِينَ جَاءَهُ وَفْدٌ هَوَازَنَ مُسْلِمِينَ، فَسَأَلُوهُ أَنْ يَرُدَّ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَسَبْيَهُمْ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَحَبُّ الْحَدِيثِ إِلَيَّ أَصْدَقُهُ، فَاخْتَارُوا إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ: إِمَّا السَّبْيَ، وَإِمَّا الْمَالَ، وَقَدْ كُنْتُ اسْتَأْنَيْتُ بِهِمْ».

وَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ انْتَظَرَهُمْ بِضِعِّ عَشْرَةِ لَيْلَةٍ حِينَ قَفَلَ مِنَ الطَّائِفِ، فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ غَيْرُ رَادٍّ إِلَيْهِمْ إِلَّا إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ، قَالُوا: فَإِنَّا نَخْتَارُ سَبْيَنَا.

فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْمُسْلِمِينَ فَأَنْتَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ إِخْوَانَكُمْ هَؤُلَاءِ قَدْ جَاءُونَا تَائِبِينَ، وَإِنِّي قَدْ رَأَيْتُ أَنْ أَرُدَّ إِلَيْهِمْ سَبْيَهُمْ، فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيبَ بِذَلِكَ فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يَكُونَ عَلَى حَظِّهِ حَتَّى نَعْطِيَهُ إِيَّاهُ مِنْ أَوَّلِ مَا يُفِيءُ اللَّهُ عَلَيْنَا فَلْيَفْعَلْ».

فَقَالَ النَّاسُ: قَدْ طَيَّبْنَا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّا لَا

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٥/٨٩-٩٥) ح (١٥٧٩٨)، من حديث كعب بن مالك، وحسن الأرنؤوط إسناده في تخريجه على المسند (٢٥/٩٥)، وقال: حديث قوي. وينظر أيضًا: سيرة ابن هشام (١/٤٤٣)، تحقيق: مصطفى السقا، وآخرين، مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط ٢- ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م، وإسناده حسن، كما ذكر د. أكرم العمري في السيرة النبوية الصحيحة (١/٢٠١). وصححه ابن حبان كما في فتح الباري (٧/٢٢١).

نَذِرِي مَنْ أَذِنَ مِنْكُمْ فِي ذَلِكَ مَنْ لَمْ يَأْذَنْ، فَارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعُوا إِلَيْنَا عُرْفَاؤَكُمْ أَمْرَكُمْ».

فَرَجَعَ النَّاسُ فَكَلَّمَهُمْ عُرْفَاؤُهُمْ، ثُمَّ رَجَعُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّهُمْ قَدْ طَيَّبُوا وَأَذِنُوا^(١).

تنظيم مؤسسة أهل الحل والعقد:

اختلف الباحثون في مسألة تنظيم مؤسسة أهل الحل والعقد، وكيفية تكونها^(٢):

- فذهب فريق إلى أن صفاتهم تفصح عنهم تلقائياً، واحتجوا باستقراء التاريخ في القرون المفضلة الأولى.

ويشترك في القول بهذه الطريقة من نحا من العلماء والباحثين إلى أن أهل الحل والعقد هم المجتهدون، الذين توافرت فيهم صفات المجتهد، بالمعنى المراد عند علماء أصول الفقه^(٣)، ومن نحا منهم إلى أن هذه المؤسسة تتكون تلقائياً عن طريق ظاهرة التدرج الاجتماعي^(٤).

- وذهب آخرون إلى أن الإمام هو الذي يعينهم، واحتجوا بفعل عمر، حين عين الستة أهل الشورى^(٥).

(١) أخرجه البخاري، كتاب الوكالة، باب إذا وهب شيئاً لوكيل أو شفيع قوم جاز (٩٩/٣) ح (٢٣٦٧)، من حديث المسور بن مخرمة.

(٢) ينظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي ص ٥٩ وما بعدها.

(٣) ينظر: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د. بلال صفي الدين ص ٣٠٣.

(٤) ينظر: النظام الدستوري في الإسلام مقارناً بالنظم العصرية، د. مصطفى كمال وصفي ص ٢٠١، ١٨٠-٢٠٣، مكتبة وهبة-القاهرة، ط ٢-١٤١٤ هـ-١٩٩٤ م.

(٥) ومن ذهب إلى هذا الرأي الدكتور محمد رأفت عثمان. ينظر: رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي ص ٣٦١.



وهذه الطريقة تنطوي على خطر كبير؛ حيث إن إناطة تمييز هذه الجماعة لفرد - ولو كان رئيس الدولة - لا يضمن معها عدم المحاباة، أو عدم الغفلة عن الكفاءات الأنسب والأصلح، إضافة على أن هذه الجماعة منوطة بها الرقابة على الحاكم نفسه وتقويمه وتجديد اختياره وبيعته؛ وهذا كله يحتم استقلالية هذه الجماعة عنه في تشكيلها وتكوينها.

- وذهب آخرون إلى أن الانتخاب هو الوسيلة المثلى لاختيار أهل الحل والعقد؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] ^(١).

وذلك أن المعنى المتقدم لمصطلح أهل الحل والعقد لا يتنظم معه القول بأن اختيارهم يتم بالتعيين من الإمام، كما أن التدرج الاجتماعي منطوي على كون من يدل عليه التدرج الاجتماعي وجيهاً بين الناس متبوعاً بينهم.

ثم إن هذا التدرج الاجتماعي يحتاج إلى فعل إيجابي من الناس يظهر صدق هذا التدرج، وربما كان الانتخاب هو أنسب طريقة لذلك؛ إذا تم على وجه شرعي بمراعاة ضوابط الانتخاب من الحرية وعدم التلبيس وغير ذلك من الضوابط التي قد تختلف من زمن لآخر ومن مكان لآخر.

ولعل في سؤال النبي ﷺ الأنصار يوم العقبة الثانية ليختاروا نقباءهم بأنفسهم،

(١) وإلى هذا القول ذهب مجموعة من العلماء والباحثين المعاصرين؛ منهم: الشيخ محمد عبده كما في تفسير المنار (٣٧/٤)، وعبد الوهاب خلاف كما في السياسة الشرعية ص ٢٩، والمودودي كما في نظرية الإسلام السياسية ص ٣٠، والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق كما في الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي ص ٩٣، والدكتور عبد الكريم زيدان كما في أصول الدعوة ص ٢١٠. وربما عبر بعض هؤلاء عن مصطلح أهل الحل والعقد بمصطلح أهل الشورى ونحوه. ينظر: أهل الحل والعقد، د. عبد الله الطريقي ص ٨٧، وأهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د. بلال صفي الدين ص ٣٠٥-٣٠٦ الحاشية.

ما يستدل به لاعتبار الانتخاب أفضل وسيلة إلى اختيار أهل الحل والعقد.

ومثيل الجماعة للعامة إما أن يكون ضمنيًا وإما أن يكون صريحًا:

فالضمني يُمثّل له بتقديم القبيلة سيدها أو وجوها- كما كان الحال في عهده ﷺ - وهو يغني عن الانتخاب الصريح؛ لأن الانتخاب ليس غاية بل وسيلة مؤدية إلى انتظام أمر الناس، وطاعتهم، وعدم شق عصا الطاعة.

والصريح من التمثيل هو الانتخاب، ويلزم المصير إليه عند عدم وجود وسيلة ضمنية تبين وجوه الناس وتدل عليهم.

- وذهب آخرون إلى الجمع بين الانتخاب والتعيين؛ جمعًا بين الأدلة، ومحاولة لتلافي السلبيات و الانتقادات الموجهة إلى كل من طريقتي الانتخاب والتعيين.

ومما لاشك فيه أن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة لم تتعرض بشكل تفصيلي لكيفية اختيار أهل الحل والعقد، فهذه المسألة غاية ما يشترط لمشروعيتها ألا تكون مخالفة لأصول الشرع وقواعده وأحكامه من العدل والشورى، وأن تكون محققة للمصلحة، ومحققة لرضا الناس بهم، وانتظام الأمر بإقامتهم، مع عدم إغفال ذوي الاختصاصات، من ذوي الخبرة والعلماء وأرباب الفنون، ممن قد لا ينتبه إليهم آحاد الناس وعوامهم، عند اختيار أهل الحل والعقد.

وعليه؛ فإن عملية تحديد أهل الحل والعقد وتكوين مؤسساتهم وتنظيمها، تُعدّ مما تركه الإسلام لاجتهاد أهل كل عصر؛ لكونه مما يختلف فيه وجوه المصلحة، باختلاف العصور^(١). وقد تكونت جماعة أهل الحل والعقد في العهد النبوي بصورة تلقائية فطرية، وإن شئت فقل: بعقد ضمني غير منطوق، وقد يصح أن يقال: إنهم كانوا من

(١) ينظر: الوجيز د. صلاح الصاوي ص ٧١، والسياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف ص ٢١-٢٢.



المهاجرين العشرة المبشرين بالجنة، ومن الأنصار النقباء الاثني عشر^(١).

ثم مضى الأمر على ذلك؛ إذ لم يكن المجتمع المسلم آنذاك يحتاج إلى إجراء انتخاب بصورته المعروفة في الواقع المعاصر، الأكثر تعقيداً وتشابكاً، وكان هذا كافياً ومناسباً لذلك العصر.

يقول الأستاذ محمد أسد: «لقد كان المجتمع الإسلامي في ذاك الحين ما يزال محتفظاً بطابعه القبلي إلى حد كبير... لذلك فإن رؤساء القبائل والبطون كان لهم في الواقع حق تمثيل الجماعات التي يتزعمونها، ولو فرضنا جدلاً أن الخليفة أصر على إجراء انتخاب عام لجاء هؤلاء الزعماء أنفسهم؛ فلم تكن هناك حاجة إلى إجراء انتخاب عام»^(٢).

ويقول الشيخ أبو الأعلى المودودي: «فكان من الطبيعي أن ينتشر الإسلام في المدينة المنورة، وكان منهم الذين نالوا منزلة الزعماء المحليين، في هذا المجتمع والنظام السياسي الجديد، وكانوا هم الأجدر بأن يشتركوا في مجلس شورى النبي ﷺ.... فكان انتخابهم قد تم بطريق فطري، وكانوا حائزين على ثقة القبائل المسلمة كلها... ويبرز في هذا المجتمع المدني عنصران جديداً... عنصر من الذين قاموا بأعمال جليلة، وعنصر علماء وفقهاء... فأصبح هذان العنصران في مجلس شورى النبي ﷺ بانتخاب فطري، ولم يشعر المسلمون أنهم بحاجة قط إلى انتخاب بالأصوات»^(٣).

(١) ينظر: دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، د. فوزي خليل ص ١١٩،

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١-١٩٩٦ م.

(٢) ينظر: منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، نقله للعربية منصور محمد ماضي ص ١٠٥، دار

العلم للملادين - بيروت، ط ١-١٩٥٧ م.

(٣) ينظر: نظرية الإسلام وهدية، أبو الأعلى المودودي ص ٢٨٥، دار الفكر، ط ١٣٨٩ هـ.

وإذا كان هذا الانتخاب الفطري لم يعد مناسباً لاختيار هذه الجماعة؛ فهل يجمد المسلمون عليه، ويتركون الأمر للتوكيل الضمني والانتخاب الفطري؟! إن عاقلاً لا يقول بهذا، وإن شريعتنا بما فيها من سعة ومرونة أرقى من أن تدع الناس جامدين على ما لا يصلحهم وهم يرفعون شعارها ويتكلمون بلسانها، وإن الفقه الصحيح ليدعو إلى مراعاة تبدل الأوضاع وتباعداتها؛ خاصة وأن الأمر داخل في الإطار المؤسسي الفني.

يقول الدكتور سعيد عبد العظيم: «ولكن هل يكفي التوكيل الضمني الذي حدث في عصر الخلفاء الراشدين لاختيار أهل الحل والعقد في عصرنا الحاضر؟ والإجابة على ذلك بأن الصورة التي حدثت لا يستبعد تكررها إذا تشابهت الظروف والملابسات، مع الأوضاع التي عاشها الصحابة، رضوان الله عليهم، والتي تباعد عنها حاضرننا تباعداً كبيراً، فيما يتعلق بالعلم النافع والعمل الصالح. وبالتالي فلا مانع من سن النظم الإدارية اللازمة لإجراء انتخاب وضمان سلامته من التزييف والتضليل، وأن نضع في هذه النظم الشروط الواجب توافرها فيمن تنتخبهم الأمة لتكوين جماعة أهل الحل والعقد، في ضوء ما ذكره الفقهاء من شروط فيهم ولإثبات نيابتهم بالتوكيل الصريح، ولأن التوكيل الضمني يتعذر حصوله في الوقت الحاضر»^(١).

صفات أهل الحل والعقد وشروطهم:

وتمثل هذه الصفات وتلك الشروط أهمية خاصة؛ لكونها الفيصل ما بين الشرعية

(١) ينظر: الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، د. سعيد عبد العظيم ص ٨٦-٧٨، مكتبة الإبان- الإسكندرية، ط ٢٠٠٤م.



المعتبرة للواقعية، وبين الواقعية التي لاتستند إلى شرعية؛ والتي قد تتصور عند التمييز بين أهل الحل والعقد، وبين ذوي الشوكة، ممن لم يتوفر فيهم شرط العدالة أو غيره من الصفات-كما سيأتي-.

ولأهمية هذه الصفات وتلك الشروط فقد قُرنت لدى العلماء بذكر أهل الحل والعقد؛ فلا يكاد يذكرهم فقيه إلا مشفوعاً بإيراد صفاتهم والشروط المحققة لغايتهم، بل ربما أوردتها كثيرون في تعريفهم بهم.

وقد أورد الفقهاء مجموعة من الشروط والصفات الجامعة لأهل الحل والعقد- على اختلاف في بعض تفاصيلها وجزئياتها- من أهمها:

- (أ) العدالة الجامعة لشروطها الواجبة في الشهادات: من الإسلام^(١) والعقل والبلوغ وعدم الفسق واكتمال المروءة... إلخ
- (ب) العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، على الشروط المعتبرة فيها.
- (ج) الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصح.
- (د) أن يكونوا من ذوي الشوكة^(٢) الذين يتبعهم الناس، ويصدرون عن رأيهم؛ ليحصل بهم مقصود الولاية.
- (هـ) الإخلاص والنصيحة للمسلمين^(٣).

(١) يقول الإمام الجويني: «ولامدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة؛ فخرج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خفاء». ينظر: غياث الأمم ص ٦٢.

(٢) ليس معنى الشوكة المشتركة هنا مجرد القوة والنفوذ العاريتين عن رضا الناس وتبعيةهم؛ لأن النفوذ المتوصل إليه عن طريق الظلم والبطش وترك التقيد بأوامر الشرع لا يعتبر شرعاً ولا تناط به الأحكام، إلا في حالة الضرورة. ينظر: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د. بلال صفدي الدين ص ٢٧٤.

(٣) ينظر: الأحكام السلطانية للهاوردي ص ٣١، والمغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبيد

هذه هي أهم صفاتهم، ولكن هناك نقطة نلفت النظر إليها، وهي أنه لا يصح الوقوع في أسر المثالية؛ لأن الزمان إذا فسد فسد بفساده المجتمع، وأهل الحل والعقد يولدون من رحم هذه المجتمع، فبقدر صلاحه يكون صلاحهم، وعلي قدر فساده يكون فسادهم، وإن هم من الله عليهم فازدادوا صلاحًا أزداد معهم المجتمع صلاحًا، والعكس بالعكس.

دور أهل الحل والعقد ومسئوليتهم وأعمالهم:

إن الغاية من إقامة أهل الحل والعقد هو أداؤهم للوظيفة المنوطة بهم، والتي لا تؤدي إلا بهم، والتي لأجلها اشترط العلماء فيهم ما تقدم من الصفات. وتعدُّ وظيفة أهل الحل والعقد جزءًا وقسمًا من مجموع الوظائف التي ينهض بها جهاز الحكم بعامه؛ إذ تتكامل هذه الوظائف لتؤدي المقصود من إقامة جهاز الحكم في الدولة الإسلامية؛ من إقامة حكم الله ﷻ وتطبيق شرعه، وسياسة البلاد والعباد بالدين وفق ما يحقق مصالحهم ويدرك عنهم المفساد، سواء فيما يتعلق بأمور الدين أم الدنيا.

وإذا كانت كتب الأحكام السلطانية عند حديثها عن أهل الحل والعقد تقتصر على ذكر دور واحد من الأدوار السياسية المنوطة بهم، وهو دور التولية والعزل؛ فإن هذا ليس عيبًا ولا قصورًا ولا إخلالًا؛ لأن حديثها عن أهل الحل والعقد في أغلب الأحوال جاء عرضًا في أثناء الحديث عن طريقة من طرق انعقاد الإمامة وهي طريقة

الجبار (٢٠/٢٦٧) (نقلًا عن رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان ص ٢٦٠)، ومآثر الإنافة للقلقشندي (١/٤٢)، وبداية المجتهد لابن رشد (٢/٣٤٦)، ومغني المحتاج، للشربيني (٤/١٣٠)، وروضة الطالبين للنووي (١٠/٤٢)، وكشاف القناع للبهوتي (٦/١٥٩)، والأحكام السلطانية للفراء، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين ابن الفراء ص ١٩، والموسوعة الفقهية الكويتية (٧/١١٦)، والخلافة، الشيخ محمد رشيد رضا ص ٢٣-٢٥.



الاختيار من أهل الحل والعقد، وما قصد الأئمة الكبار -رحمهم الله- حصر مسؤوليات أهل الحل والعقد في هذا الدور، وليس هناك دليل -البته- على أن دورهم منحصر في هذا الدور، بل إن طبيعة هذه الهيئة العظيمة تتنافى مع هذا الحصر المفتعل.

ولقد تأثر بعض الذين كتبوا في الفقه السياسي الإسلامي من المعاصرين بهذا المسلك، فاقصروا على ما اقتضت عليه الكتب التي تأثروا بها، وعندما أرادوا أن يعددوا الأعمال والأدوار فتتوا العمل الواحد والدور الواحد (وهو التولية والعزل) إلى أعمال وأدوار، فقالوا: اختيار الخليفة، والتمييز بين المتقدمين للخلافة، ومبايعة الأنفع، والعزل، واستقدام المعهود له الغائب^(١)..

ولاشك أن التولية والعزل، وما يلحق بهما، يعتبران الدور الأكبر والوظيفة الأعظم لأهل الحل والعقد؛ لذلك اهتمت بذكرها كتب الأحكام السلطانية.

لكن: إذ كانت وظيفة هذه الجماعة على ما هو مسطور في كتب الأحكام السلطانية هي اختيار الإمام؛ فإنه من الممكن أن يضاف لها وظيفة أخرى تناسب ذلك أيضاً، لاسيما أن حدود الولايات وصلاحياتها يؤخذ من لفظ التولية والعرف والأحوال، وهذه الوظيفة المضافة لها تعلق بالإمامة، وقد دللت عليها النصوص الشرعية، وهي وظيفة المتابعة والمراقبة لأعمال الخليفة والجهاز التابع له؛ بغرض الحفاظ على التزام النظام السياسي بالشرع وعدم الخروج عليه.

وهذه الوظيفة لها أسانيدُها الشرعية في الكثرة الكاثرة من أدلة القرآن والسنة، التي تطلب من المسلمين القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا شك

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١١٦/٧-١١٧)، والإمامة العظمى للدميحي ص ١٦٩، وما بعدها.

أن الحفاظ على شرعية النظام والتزامه من الأمور البالغة الأهمية، ولما كان أهل الاختيار بالوصف الذي ذكرناه عن أهل العلم؛ كان إضافة وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الجانب السياسي إليهم من أنسب الأشياء^(١).

وأهل الحد والعقد، بصفاتهم التي تقدم ذكرها، هم أليق فئة تناط بها مهام الحسبة في الجانب السياسي، ويمكن لأهل الحل والعقد أن يتابعوا ويراقبوا مؤسسة الخلافة وما ارتبط بها من معاونين، كالوزراء وأمرء الأقاليم ونحوهم، لضمان تقيدهم بالشرعية وعدم الخروج عليها، فمن ذلك مثلاً:

١- متابعة التشريعات واللوائح والتنظيمات التي يصدرها الخليفة أو من يعاونه.

٢- متابعة قيام الخليفة وأعوانه بواجباتهم الملقاة على عواتقهم.

٣- متابعة علاقة الدولة بالعالم الخارجي، من حيث حالة الحرب أو العهد أو الذمة، وغير ذلك من الأمور التي يتابع فيها أهل الحل والعقد انتظام الأمور في الدولة الإسلامية والتزامها بأحكام الشريعة.

فأهل الحل والعقد - إذا - تقع على عاتقهم مسئولية الرقابة على أعمال الحكومة^(٢).

هذا بالإضافة إلى دورهم الشوري، فهم أهل الشورى الذين يجب على الإمام مشاورتهم، ويجب عليهم أن يشيروا عليه، وألا يتنازلوا عن حق الأمة في إقامة الحكم على منهاج الشورى، وقد تقع الشورى منهم جميعاً، وقد يشاركهم فيها

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/١٢٥)، وأهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د. بلال صفى الدين ص ٣٤٥-٣٤٩، وص ٤٣٢-٤٣٧.

(٢) ينظر: فقه الخلافة وتطورها للسنهوري ص ١١٠.



جمهور العامة وسواها الأعظم، وقد تنحصر في أهل تخصص معين منهم، أو في مجلس شورى متولد عنهم، وذلك بحسب الحال.

كما أن الهيئة التشريعية التي تمثل السلطة التشريعية نابتة في تربة مؤسسة أهل الحل والعقد، ومولودة من رحمها، ومحتمية بأحضانها.

وظيفة أهل الحل والعقد عند عدم وجود إمام أو خليفة:

فقد يحدث أن يموت رئيس الدولة أو يستقيل أو يعزل، وقد تحدث انقلابات سياسية أو عسكرية، وقد تقوم معها حروب طاحنة ينشأ عنها فوضى عارمة، لا يكون معها للرئيس أي نفوذ ولا سلطان، أو ربما تهاون الإمام بأمر الرعية وأحكام الشريعة حتى يفشو الظلم وتنتهك الحرمات والأعراض، ويتسلط القوي على الضعيف؛ ففي مثل هذه الحالات التي يخلو فيها الزمان من إمام للمسلمين يقوم بأمرهم - لا يكون أمام الأمة إلا علماءها يلوذون بهم ويصدرون عن أمرهم - إن أرادوا النجاة من هذه الفتن العاتية -^(١).

فيناط بأهل الحل والعقد هذه المهمة العظيمة والخطيرة، كما يقرر ذلك الإمام الجويني حيث يقول: «فَإِذَا شَغَرَ الزَّمَانُ عَنِ الْإِمَامِ، وَخَلَا عَنْ سُلْطَانٍ ذِي نَجْدَةٍ وَكِفَايَةٍ وَدِرَايَةٍ، فَالْأُمُورُ مَوْكُولَةٌ إِلَى الْعُلَمَاءِ، وَحَقٌّ عَلَى الْخَلَائِقِ عَلَى اخْتِلَافِ طَبَقَاتِهِمْ أَنْ يَرْجِعُوا إِلَى عُلَمَائِهِمْ، وَيُصْدِرُوا فِي جَمِيعِ قَضَايَا الْوَلَايَاتِ عَنْ رَأْيِهِمْ، فَإِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ، فَقَدْ هُدُوا إِلَى سَوَاءِ السَّبِيلِ، وَصَارَ عُلَمَاءُ الْبِلَادِ وَلَاةَ الْعِبَادِ، فَإِنْ عَسَرَ جَمْعُهُمْ عَلَى وَاحِدٍ اسْتَبَدَّ أَهْلُ كُلِّ صُقْعٍ وَنَاحِيَةٍ بِاتِّبَاعِ عَالِمِهِمْ»^(٢).

(١) ينظر: أهل الحل والعقد وصفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي ص ١٠٧ بتصرف.

(٢) ينظر: الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، للجويني ص ٣٩١.

فالجويني يقرر هنا أن القسط الأكبر من المسؤولية في مثل هذه الأحوال يقع على عاتق العلماء، وهذا لا يعني إلغاء أو تهميش أدوار البقية من أهل الحل والعقد؛ كأصحاب الزعامة والوجاهة والشوكة؛ الذين يناط بهم مهام أخرى لاتقل أهمية للوصول بالأمة إلى بر الأمان، وتوفير مظلة الحماية للعلماء، وردع من يحاول إشاعة الفساد في البلاد.

وقد اتفق العلماء على أن لأهل الحل والعقد القيام بمجموعة من المهام والوظائف في مثل هذه الحال؛ ومن ذلك:

الوظائف العلمية؛ خاصة مايلزم منه توجيه وإرشاد الناس في مثل هذه النوازل، إضافة إلى ماكانوا يقومون به في ذلك في الأحوال الطبيعية.

ومن ذلك: الوظائف الاجتماعية والسياسية؛ ويتأكد في مثل ذلك القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وإذا كان العلماء من أهل الحل والعقد مطالبين بالقيام به في وجود الإمام حال تقصيره؛ فكيف عند غيابه؟!

يقول الشوكاني: «فإذا قام بذلك [يعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر] الإمام فهو رأس الأمة وصاحب الولاية العامة، وكان قيامه مسقطاً للوجوب على غيره، وإن لم يقوم فالخطاب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باقٍ على كل مكلف يقدر على ذلك، والعلماء والرؤساء لهم مزيد خصوصيته في هذا؛ لأنهم رءوس الناس والمميزون بينهم بعلو القدر ورفعة الشأن»^(١).

وهذا أمر في غاية الوضوح؛ فإن النصوص في هذه المسألة عامة، وتتوجه بالدرجة

(١) ينظر: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، للشوكاني ص ٩٤٤، طبعة ابن حزم - بيروت، ط ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.



الأولى إلى أهل العلم والقدرة؛ قال الله ﷻ: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١].
وأهل الحل والعقد من أهل التمكين إما بالقوة وإما بالفعل^(١).

ومن ذلك: الإصلاح بين الفئات المتنازعة؛ وهذا يتأكد في مثل هذه الحال التي تغلب فيها الأهواء، وتكثر فيها النزاعات، وتنوع المؤامرات التي تستهدف وحدة الأمة واستقرارها.

ومن ذلك: المحافظة على كيان الأمة وأمنها؛ بحراسة حدودها وثغورها من العدو الخارجي، وحراسة الداخل من أهل الزيف والفساد.
ومن ذلك: تسيير إدارة شؤون الدولة؛ المتعلقة بمصالح الأمة؛ من الوزارات والإدارات المختلفة.

إضافة إلى غير ذلك من المهام والأعمال التي لا خلاف عليها؛ من الدعوة والوعظ والخطابة والتصدر للإفتاء وغير ذلك.

وأما ما يتعلق بإقامة الحدود؛ فقد اختلف العلماء في جواز تولي أهل الحل والعقد إقامتها عند عدم وجود إمام وذلك على قولين:

القول الأول: أن الحدود لا يقيمها إلا الإمام أو من ينبيه، وليس لأحد الأمة بما فيهم أهل الحل والعقد أن يقيموها عند عدم وجود إمام.
وهذا قول جمهور العلماء؛ الحنفية^(٢)، والمالكية^(٣)، والراجح عند الشافعية،

(١) ينظر: أهل الحل والعقد وصفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي ص ١٠٩ بتصرف. وينظر أيضًا: تفسير القرطبي (٤/ ١٦٥)، (١٢/ ٧٣).

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين (٣/ ١٤٥، ١٨٧)، وبدائع الصنائع (٧/ ٥٧).

(٣) ينظر: الفروق للقرافي (٤/ ١٧٩)، وتبصرة الحكام (٢/ ٢٦٠) ط الحلبي، وبداية المجتهد (٢/ ٤٤٤)، والتاج والإكليل ومواهب الجليل (٦/ ٢٩٦).

واختاره النووي^(١)، والراجح عند الحنابلة^(٢).

القول الثاني: جواز إقامة الحدود واستيفائها من أهل الحل والعقد إذا خلا الزمان من الإمام، كما لا تسقط الحدود بتضييع الإمام.

وهذا قول بعض الشافعية؛ منهم: الجويني^(٣)، والماوردي^(٤)، وابن حجر الهيتمي^(٥)، وقول لدى الحنابلة، وهو اختيار ابن تيمية^(٦)، وهو قول ابن حزم^(٧)، والشوكاني^(٨)، ومن المعاصرين الدكتور عبدالله الطريقي^(٩).

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: احتج أصحاب القول الأول القائلون: إن الحدود لا يقيمها إلا الإمام أو من ينوبه، بالسنة والآثار والمعقول:
أ- السنة:

قالوا: دلت السنة العملية على أن النبي ﷺ هو الذي كان يقيم الحدود في

(١) ينظر: روضة الطالبين (٣١٦/٧)، ومغني المحتاج (١٥١/٤)، البجيرمي على ابن قاسم (٢/

٣٧) ط الحلبي ١٣٤٣ هـ، ومغني المحتاج (٦١/٤) ط الحلبي ١٩٥٨ م.

(٢) ينظر: المغني (٣٢٦/٨)، وكشاف القناع (٧٨/٦)، والإنصاف (١٥٠/١٠).

(٣) ينظر: الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، للجويني ص ٣٨٦، ٣٩١.

(٤) ينظر: الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي ص ٩٥، ومغني المحتاج

(٤١، ٤٦١)، و(٢٧٧/٥)، وحاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج (٣٣٣/٨)، وحاشية

القليوبي على شرح المحلي (١٨٥/٤)، والأشباه والنظائر للسيوطي ص ٤٧٦.

(٥) ينظر: الفتاوى الفقهية الكبرى، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (٢٨٩/٤).

(٦) ينظر: الإنصاف (١٥٠/١٠)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (١٧٥-١٧٦).

(٧) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (١٧٨/٤).

(٨) ينظر: السيل الجرار للشوكاني (٣١١/٤).

(٩) ينظر: أهل العقد صفاتهم ووظائفهم، د. عبدالله الطريقي ص ١١٥.



حياته، ولم يكن يقيمها غيره^(١).

ب- الآثار:

حيث كان الخلفاء الراشدون هم من يتولى إقامة الحدود بأنفسهم، ولم يعهد أن أحداً أُقِرَّ على استيفائه الحد بنفسه^(٢).

وكذلك جرى العمل لدى الخلفاء على مر الأزمان.

ج- المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: أنه لو جعل للناس استيفاء ما لهم من حدود أو تعزيرات؛ لأدى إلى تعدي الناس بعضهم على بعض وادعائهم استيفاءهم حقوقهم، وهذا باب فتنة كبير^(٣).

الثاني: أن الحدود يراد منها الزجر، ولا يتم هذا إلا إذا كان من قبل الإمام^(٤).

الثالث: أنه حكم لم يلزم الناس، ولم يجوز فعله منهم مع وجود الإمام؛ فكذلك لا يلزمهم فعله ولا يجوز لهم ذلك مع غيابه.

قال أبو القاسم السمناني: «وإذا خلا الزمان من الإمام والمتغلبين على سبيل الفرض والتقدير؛ فكل حكم يلزم العامة والإمام بين أظهرهم؛ فهو لازم لهم مع عدمه، وكل حكم لا يلزمهم ولا يجوز لهم فعله مع وجوده؛ فهم فيه أيضاً مع عدمه غير مخاطبين بفعله.

والأول: كالصلاة والزكاة وسائر العبادات التي يتفردون بها، والعقود التي يعقدونها.

(١) كما في قصة ماعز والغامدية؛ حيث أمر ﷺ برجمهما، ينظر: صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى (٣/ ١٣٢٣) ح (١٦٩٥)، من حديث بُرَيْدَةَ.

(٢) ينظر: كشف القناع (٦/ ٧٨)، وشرح منتهى الإرادات (٣/ ٣٣٦).

(٣) ينظر: تبصرة الأحكام (٢/ ٢٦٠)، وقواعد الأحكام ص ٣٣٣، والفروق (٤/ ٧٧).

(٤) ينظر: قواعد الأحكام ص ٣٣٣، والفروق (٤/ ٧٧).



والثاني: كالحدود، والقطع في السرقة، وضرب الجزية، والإحياء، وما هو مفوض إلى الإمام؛ فإنه لا يُستوفى، ولا يأخذه بعضهم من بعض، وكذلك الأحكام وتوليها»^(١).

أدلة القول الثاني: احتج أصحاب القول الثاني القائلون بجواز إقامة الحدود واستيفائها من أهل الحل والعقد إذا خلا الزمان من الإمام بالكتاب والمعقول:

أ- الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

٢- قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢].

٣- قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ﴾ [النور: ٤]

وجه الدلالة:

قالوا: الخطاب في هذه الآيات للمسلمين، ومسئولية إقامة الدين ليست محصورة في شخص، بل هي على المسلمين أجمعين، وإن تفاوتت هذه المسؤوليات من شخص لآخر^(٢).

قال ابن تيمية: «خاطب الله المؤمنين بالحدود والحقوق خطاباً مطلقاً كقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ [النور: ٢] وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ﴾ [النور: ٤]... لكن قد علم أن المخاطب بالفعل لا بد أن يكون قادراً عليه، والعاجزون لا يجب عليهم، وقد

(١) ينظر: روضة القضاة وطريق النجاة، أبو القاسم علي بن محمد الرجبى المعروف بالسمناني ص ٧٨، تحقيق: د. صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ٢- ١٤٠٤ هـ.

(٢) ينظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي ص ١١٥.



علم أن هذا فرض على الكفاية وهو مثل الجهاد؛ بل هو نوع من الجهاد... و القدرة هي السلطان؛ فلهذا: وجب إقامة الحدود على ذي السلطان ونوابه...^(١). ثم يقول: «وكذلك لو فرض عجز بعض الأمراء عن إقامة الحدود والحقوق أو إضاعته لذلك: لكان ذلك الفرض على القادر عليه. وقول من قال: لا يقيم الحدود إلا السلطان ونوابه. إذا كانوا قادرين فاعلين بالعدل. كما يقول الفقهاء: الأمر إلى الحاكم؛ إنما هو العادل القادر، فإذا كان مضيعاً لأموال اليتامى؛ أو عاجزاً عنها: لم يجب تسليمها إليه مع إمكان حفظها بدونه. وكذلك الأمير إذا كان مضيعاً للحدود أو عاجزاً عنها؛ لم يجب تفويضها إليه مع إمكان إقامتها بدونه.

والأصل أن هذه الواجبات تقام على أحسن الوجوه. فمتى أمكن إقامتها من أمير لم يحتج إلى اثنين، ومتى لم يقدِر إلا بعدد ومن غير سلطان أقيمت، إذا لم يكن في إقامتها فساد يزيد على إضاعتها؛ فإنها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(٢). فابن تيمية يرى أن الإمام أو الأمير إذا عجز عن إقامة الحدود؛ فإن المسؤولية تنتقل إلى القادر على ذلك من الناس^(٣).

ب- المعقول: وذلك من وجهين:

الأول: أن القول أنه لا يقيم الحدود إلا الأئمة وأنها ساقطة إذا وقعت في غير زمن إمام أو في غير مكان يليه قول باطل وإسقاط لما أوجبه الله من الحدود في كتابه،

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (١٧٥ / ٣٤).

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (١٧٦ / ٣٤)..

(٣) ينظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي ص ١١٣.

والإسلام موجود والكتاب والسنة موجودان وأهل الصلاح والعلم موجودون؛ فكيف تهمل حدود الشرع بمجرد عدم وجود واحد من المسلمين؟!^(١).

الثاني: أن مقصد الشريعة من تشريع الحدود والقصاص والتعزير ثلاثة أمور: تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي به؛ وهذه كلها تتحقق باستيفاء الحد سواء كان من الإمام أو غيره عند قيامه، إذا كانت بالعدل وعلى وجه لا يترتب عليه مفسدة ولا فوضى؛ كما إذا قام بذلك أهل الحل والعقد^(٢).

الثالث: أنه يترتب على القول بعدم جواز إقامة الحدود عند غياب الإمام أن تعم الفوضى ويعبث المفسدون بدماء وأعراض الناس وقد أمنوا من العقوبة. مناقشة الأدلة:

ناقش أصحاب القول الثاني أدلة أصحاب القول الأول على الوجه التالي؛ فقالوا: أ- أما الاحتجاج بالسنة العملية وبالأثار عن الخلفاء؛ فغاية ماتفيده أن استيفاء الحدود هو من مهام الإمام أو من ينبيه، وأنه أولى بذلك من غيره من آحاد الرعية أو غيرهم، مادام مقيماً للحدود مستوفياً لها، وليس فيها ما يمنع من استيفائها من غيره عند غيابه إذا كان يملك القدرة على ذلك؛ كما في حالة أهل الحل والعقد.

قال ابن حزم -بعد أن ذكر أن الزكاة لا تدفع لغير الإمام- قال: «وَهَكَذَا الْقَوْلُ فِي الْأَحْكَامِ كُلِّهَا مِنَ الْحُدُودِ وَغَيْرِهَا، إِنْ أَقَامَهَا الْإِمَامُ الْوَاجِبَةَ طَاعَتَهُ، وَالَّذِي لَا بُدَّ مِنْهُ؛ فَإِنْ وَافَقَتِ الْقُرْآنَ وَالسَّنةَ نَفَذْتَ، وَإِلَّا فَهِيَ مَرْدُودَةٌ؛ لَمَا ذَكَرْنَا^(٣)، وَإِنْ

(١) ينظر: تفسير القرطبي (١٢/ ١٦١)، ومقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور ص ٢١١، وأهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي ص ١١٥.

(٢) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور ص ٢٣٢.

(٣) يعني قوله ﷺ: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»، أخرجه البخاري (٣/ ١٨٤) ح



أَقَامَهَا غَيْرَ الْإِمَامِ أَوْ وَالِيهِ فَهِيَ كُلُّهَا مَرْدُودَةٌ، وَلَا يَحْتَسِبُ بِهَا؛ لِأَنَّهُ أَقَامَهَا مِنْ لَمْ يَوْمَرِ بِإِقَامَتِهَا.

فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَيْهَا الْإِمَامُ فَكُلٌّ مِنْ قَامَ بِشَيْءٍ مِنْ لِحَقِّ حَيْثُ نَفَذَ؛ لِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى لَنَا بِأَنْ نَكُونَ قَوَامِينَ بِالْقِسْطِ، وَلَا خِلَافَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنَ الْأُمَمِ؛ إِذَا كَانَ الْإِمَامُ حَاضِرًا مُتَمَكِّنًا أَوْ أَمِيرَهُ أَوْ وَالِيَهُ؛ فَإِنْ مِنْ بَادِرٍ إِلَى تَنْفِيزِ حُكْمٍ هُوَ إِلَى الْإِمَامِ فَإِنَّهُ إِمَامٌ مُظْلَمَةٌ تَرُدُّ، وَإِمَامًا عَزَلَ لَا يَنْفَذُ، عَلَى هَذَا جَرَى عَمَلُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ جَمِيعَ عَمَالِهِ فِي الْبِلَادِ، يَنْقُلُ جَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ عَصْرًا بَعْدَ عَصْرٍ، ثُمَّ عَمَلُ جَمِيعِ الصَّحَابَةِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) ^(١).

ب- وَأَمَّا الْاِحْتِجَاجُ بِالْمَعْقُولِ؛ فَقَدْ أَجَابَ عَنْهُ أَصْحَابُ الْقَوْلِ الثَّانِي عَلَى النُّحُو التَّالِي:

-قَالُوا: أَمَّا قَوْلُكُمْ: إِنَّهُ لَوْ جَعَلَ لِلنَّاسِ اسْتِيفَاءَ مَا لَهُمْ مِنْ حُدُودٍ أَوْ تَعْزِيرَاتٍ لَأَدَّى إِلَى تَعْدِي النَّاسِ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، وَادْعَائِهِمْ اسْتِيفَاءَهُمْ حَقُوقَهُمْ، وَهَذَا بَابُ فِتْنَةٍ كَبِيرٍ؛ فَهَذَا إِنَّمَا يَكُونُ إِذَا تَرَكَ إِقَامَةَ الْحُدُودِ لِأَحَادِ الرِّعْيَةِ، وَحَالِ وَجُودِ الْإِمَامِ الَّذِي يَقُومُ بِاسْتِيفَائِهَا؛ أَمَّا عِنْدَ غِيَابِ الْإِمَامِ، وَعِنْدَ إِسْنَادِ ذَلِكَ لِأَهْلِ الْحُلِّ وَالْعَقْدِ دُونَ غَيْرِهِمْ؛ فَلَا وَجْهَ لِهَذَا الْاِعْتِرَاضِ وَذَلِكَ التَّخَوُّفُ.

-وَأَمَّا قَوْلُكُمْ: إِنَّ الْحُدُودَ يَرَادُ مِنْهَا الزَّجْرُ، وَلَا يَتِمُّ هَذَا إِلَّا إِذَا كَانَ مِنْ قَبْلِ الْإِمَامِ؛ فَلَا يَسْلَمُ بِذَلِكَ؛ بَلْ إِنَّ الزَّجْرَ يَتَحَقَّقُ إِذَا عَلِمَ الْجَانِي أَنَّهُ لَنْ يَنْجُو مِنَ الْعِقَابِ، وَأَنَّهُ سَيَسْتَوْفِي مِنْهُ الْحُدُودَ، فَهَذَا الْوَجْهُ هُوَ حُجَّةٌ لَنَا لَا حُجَّةَ عَلَيْنَا؛ وَيَنْظُرُ مَقَاصِدَ إِقَامَةِ

(٢٦٩٧)، ومسلم، (٣/١٣٤٣) ح (١٧١٨) من حديث عائشة. وتقدم تخريجه ص ٤٤٧.

(١) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٤/١٣٦).

الحد في الشريعة كما ذكرها الطاهر ابن عاشور^(١).

مناقشة أدلة القول الثاني:

ناقش أصحاب القول الأول أدلة أصحاب القول الثاني على النحو التالي:

أ- قالوا: أما احتجاجكم بما ذكرتم من الآيات على أن مسئولية إقامة الحدود ليست محصورة في شخص بل هي على المسلمين أجمعين؛ فهذا قول لا دليل عليه، بل الوارد عن الصحابة وغيرهم يدل على أن هذا الظاهر غير مقصود؛ فإن أحدهم كان إذا أصاب حداً؛ فكان يفرع إلى الإمام الذي هو الرسول ﷺ ليظهره، ولم يكن يتوجه بذلك لأحد المسلمين؛ ليظهره ويقيم عليه الحد.

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه لاخلاف أنه عند وجود الإمام الذي يقيم الحدود؛ فإنه لايلجأ إلى غيره لإقامة هذه الحدود واستيفائها، أما عند غيابه؛ فإنه يتوجه الخطاب لمن يحل محله من المسلمين عملاً بظاهر هذه الآيات، وهم هنا أهل الحل والعقد.

ب- كما ناقشوا احتجاجهم بالمعقول؛ فقالوا:

إن مهمة أهل الحل والعقد بالأساس هي نصب إمام للناس ليضبط أمورهم؛ فإذا عجزوا عن ذلك؛ فكيف يتصور والحال كذلك أن يتمكنوا من إقامة الحدود على وجه يؤمن فيه من الجور والظلم، ودون تفريق بين شريف ووضيع؟!.

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه إشكال في غير محله؛ وهذا متصور في بعض الحالات؛ مثل أن تكون بعض المناطق أو القرى ذات تميز وانفصال عن المناطق

(١) كما في الوجه الثاني من أدلة أصحاب القول الثاني من المعقول.



الأخرى، وبإمكان ذوي الأمر والرأي فيها أن يسطوا أيديهم فيها؛ فيأخذوا على يد الظالم وينتصفوا للمظلوم.

وكذلك يمكن تصويره في بعض الدول التي تأخذ بنظام الانتخابات؛ حيث قد يستغرق تعيين الرئيس مدة طويلة؛ فيبقى الناس في حال شبه مستقرة، وإن كانوا من غير رئيس؛ ولا يعقل أن يقال بتأجيل تنفيذ الأحكام والحدود حتى يتولى الرئيس؛ لما في ذلك من ضياع للحقوق، و كونه فسحة سانحة لأهل الفساد والإجرام أن يسعوا في الأرض فسادًا، وقد أمنوا من العقاب^(١)!

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة كل فريق وما ورد عليها من مناقشات وإجابات؛ فإن الذي يترجح للباحث هو القول الثاني، الذي يرى جواز إقامة الحدود واستيفائها من أهل الحل والعقد، إذا خلا الزمان من الإمام، وذلك لقوة أدلتهم وإجابتهم على ماورد عليها من مناقشة واعتراض، ولانسجامها مع مقاصد الشريعة، ولأنه لا تعارض بينها وبين ما ذكره أصحاب القول الأول من أدلة؛ إذ إنها معتبرة عند وجود إمام قائم باستيفاء الحدود.

إلا أن هذا القول لا يعني إطلاق الأمر على عواهنه لكل أحد؛ بدعوى غياب الإمام، وإنما هو منوط بأهل الحل والعقد وحدهم، الذين ارتضاهم الناس وخضعوا لهم، ووفق مقاصد الشريعة وقواعد المصلحة والمفسدة المعتبرة، فإذا لم تتحقق هذه الضوابط والشروط؛ كان على أهل الحل والعقد حينئذ أن يعملوا

(١) ينظر: أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د. عبد الله الطريقي ص ١١٥-١١٦ بتصرف.

ما في وسعهم من التوجيه والإصلاح والنصح للعامة والخاصة. والله أعلم.

ثانياً: مؤسسات السلطة الحاكمة:

تُعتبر السلطة الحاكمة للدولة هي الأصل الذي ينبثق عنه سائر السلطات، والتي من خلالها تمارس الدولة سلطتها في جميع نواحي النشاط البشري في الدولة، ومن خلالها تحقق رسالتها وأهدافها وتنظم أعمالها، وهذه السلطات العامة التي تنبثق عن السلطة الأم هي:

أ- السلطة التشريعية.

ب- السلطة التنفيذية.

ج- السلطة القضائية.

ولكل واحدة من هذه السلطات خصائص ووظائف واختصاصات وأهداف.

أ- السلطة التشريعية:

السلطة التشريعية في التعريف الدستوري هي: «السلطة المختصة بعمل القوانين، وتقوم مع ذلك بالإشراف على أعمال السلطة التنفيذية»^(١)، فهي السلطة المسؤولة - إلى جانب مراقبتها للحكومة - عن وضع القوانين الملزمة التي لا يسع أحد تجاوزها.

أما السلطة التشريعية في المفهوم الإسلامي فهي: «السلطة المؤلفة من صفوة علماء الشريعة المجتهدين، والمكلفة باستخلاص الأحكام الشرعية من مصادرها، والتعريف بها ووضعها لدى الدولة موضع التنفيذ، والمنوط بها الإشراف على السلطات الأخرى فيما يتعلق بتنفيذ الشريعة وتطبيق أحكامها، والمعهود إليها مع بقية أهل الشورى

(١) ينظر: السياسة الدستورية للدولة الإسلامية، د. إبراهيم النجار ص ٣٩٨، رسالة دكتوراه سنة ١٩٦٣م، كلية الشريعة والقانون - القاهرة.



ومع سائر أهل الحل والعقد، بالرقابة على الحكومة والمحاسبة لها»^(١).
وتعتبر السلطة التشريعية في النظم الوضعية من أهم وأخطر السلطات العامة في الدولة؛ لما تقوم به من سنّ القوانين والتشريعات المتنوعة المنظمة لشئون الدولة^(٢).

وتختلف الجهة التي تضطلع بهذه السلطة في النظم الوضعية الديمقراطية؛ فقد يتولاها الشعب بنفسه كما هو الشأن في الديمقراطية المباشرة، وقد يباشرها نواب الشعب المنتخبون مثلما هو الوضع في الديمقراطية النيابية، وقد يشترك الشعب مع نوابه وممثليه في ممارستها كما هو الحال في الديمقراطية شبه المباشرة^(٣).

وأما السلطة التشريعية في الإسلام؛ فإنها تنطلق من منطلقين:
الأول: يربط تحديد هذه السلطة بتحديد المعنى المراد بالتشريع.
الثاني: يربطها بمعنى السيادة.

فباستبار المنطلق الأول: فإن التشريع يراد به أحد معنيين:
أحدهما: إيجاد شرع مبتدأ، وهو بهذا المعنى لا يكون في الإسلام إلا الله سبحانه؛ بما أنزله من قرآن، وما أقرّ عليه رسوله ﷺ، وما نصبه من دلائل^(٤).
ثانيهما: بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، وهو بهذا المعنى ماتولاه بعد رسول الله ﷺ خلفاؤه من علماء الصحابة، ثم خلفاؤهم من فقهاء التابعين وتابعيهم من

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ١٢٧-١٢٨).

(٢) ينظر: نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، دراسة مقارنة، د. سمير عالية قاض ص ٤١.

(٣) ينظر: نظرية الدولة في الإسلام، د. عبد الغني عبد الله ص ٢٠١، الدار الجامعية - بيروت، ط ١ - ١٩٨٦ م، ونظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د. سمير عالية قاض ص ٤١.

(٤) ينظر: نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د. سمير عالية قاض ص ٤١.

الأئمة المجتهدين؛ فهو لاء لم يشرعوا أحكاماً مبتدأة، وإنما استدوا الأحكام من نصوص القرآن أو السنة، وما نصبه الشارع من الأدلة، وما قدره من القواعد العامة^(١).

وأما باعتبار المنطلق الثاني: فترتبط سلطة التشريع في الدولة الإسلامية بوضع السيادة فيها؛ حيث إن الله ﷻ هو المشرع الأعلى في الدولة الإسلامية، وما جاء به القرآن الكريم وما بينته السنة الشريفة من مبادئ وقواعد وأحكام تمثل صلب وجوهر الشريعة الإسلامية، هي واجبة الاحترام والتطبيق في الدولة الإسلامية، ولا يملك أحد سلطة تغيير أو تعديل شيء منها.

أما وضع القوانين والتشريعات التفصيلية لمبادئ وأحكام الشرع الإسلامي، أو لترجيح الأحكام في المسائل التي تعالجها نصوص شرعية ظنية، أو لوضع الحلول الملائمة للأمور المستحدثة؛ فكل ذلك تختص به السلطة التي يحددها الشعب المسلم، والتي يراها أهلاً للتعبير عن إرادته العامة.

فقد يرى الشعب أن يفوض القيام بهذه المهمة إلى مجلس للشورى، أو إلى مجلس نيابي يتولى انتخابه، ويترك له ممارسة سلطة التشريع، وقد يشترك معه في عملية التشريع خاصة بالنسبة إلى التشريعات الهامة^(٢).

وجواز هذا التشريع ووجوب اتباعه من قبل الرعية أو الشعب يستند إلى

(١) ينظر: السلطات الثلاث في الإسلام، الشيخ عبد الوهاب خلاف ص ٣٨، دار القلم - الكويت، ط ٢-١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، و رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان ص ٣٦٩، دار الكتاب العربي - القاهرة، ط ١٩٧٥م.

(٢) ينظر: نظرية الدولة في الإسلام، د. عبد الغني عبد الله ص ٢١٨-٢١٩، ونظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د. سمير عاليه قاض ص ٤٢.



الكتاب والسنة والإجماع^(١).

ومما سبق يتضح لنا الآتي:

- ١- أن السلطة التشريعية في الإسلام وفي الدولة الإسلامية لا تخرج عن دائرة علماء الشريعة المجتهدين، وهم علماء الشريعة الذين استجمعوا شروط الاجتهاد.
- ٢- أن هذه السلطة هي المكلفة شرعاً والمختصة دستورياً، بالقيام بعملية التشريع، وعملها التشريعي «لا يعدو أمرين: أما بالنسبة إلى ما فيه نص فعملهم تفهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه، وأما بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد»^(٢)، مراعين القواعد والمقاصد الشرعية.

ويلاحظ أن عمل السلطة التشريعية في الإسلام لا يقف عند حد التشريع - كما هو الشأن في النظم الوضعية - وإنما يتعداه إلى الإشراف والمباشرة لضمان الالتزام بهذا التشريع من قبل السلطتين التنفيذية والقضائية، وبخاصة السلطة التنفيذية، كما أنها تشترك مع سائر أهل الشورى وأهل الحل والعقد في القيام بدور الرقابة على باقي السلطات، والمحاسبة للحكومة، وإبداء المشورة للحاكم ومعاونيه في كل مُشْكِل يعرض للأمة من الأمور العامة.

وقد كانت السلطة التشريعية في عصر النبوة محصورة في يد رسول الله ﷺ وحده، لا يشاركه فيها أحد من الأمة، ما دام الأمر متعلقاً بالتشريع والأحكام

(١) ينظر: نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د. سمير عاليه قاض ص ٤٣، وفلسفة التشريع في الإسلام، د. صبحي محمضاني ص ٢٥٥، دار العلم للملايين - بيروت، ط ١ - ١٩٨٠ م.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، عبد الوهاب خلاف ص ٤٩.

ومسائل الحلال والحرام؛ لأنه كان يتلقى الوحي من الله ﷻ ويقوم بتبليغه والإعلام به وتطبيق أحكامه، ومع كون السلطة التشريعية، في عهده ﷺ متمركزة من الناحيتين العضوية والموضوعية في يده وحده، إلا أنه فيما لا يتصل بالتشريع وبالحل والحرمة كان يستشير فيه طوائف من أصحابه من ذوي الرأي.

وعندما توفي رسول الله ﷺ: «انتقلت السلطة التشريعية بعد وفاته إلى المجتهدين من الصحابة، وسلطانهم في التشريع لم يعد أمرين، الأول: فهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه، والثاني: قياس ما لا نص فيه على ما فيه نص بواسطة الاجتهاد وتخريج العلة... وبذلك تخالف السلطة التشريعية في عهد الصحابة السلطة التشريعية التي تضع القوانين في الأمم الأخرى؛ إذ الثانية في منتهى الحرية في وضع القوانين أو تفسيرها أو إلغائها أو تعديلها»^(١)، أما الأولى فهي مقيدة بالنصوص الشرعية والقواعد والمقاصد الشرعية، ودائرة في عملها تحت سيادة الشرع.

ومع اختصاصهم بالتشريع كانوا يشيرون على الخليفة مثلما يشير عليه سائر الكبار من أهل الحل والعقد، وذلك فيما لا يدخل في الحل والحرمة من أمور الرأي والحرب والمكيدة والمسائل المتعلقة بتدبير الشأن العام.

وقد كان الخليفة يشارك السلطة التشريعية في استخلاص الأحكام، لأنه كان من جملة المجتهدين، وكان أحياناً يعمل بما أداه إليه اجتهاده ما لم يحل بينه وبين العمل به ظهور رأي جماعة المجتهدين عليه، «وإذا كان من حق الخليفة أن يجتهد

(١) ينظر: السياسة الدستورية للدولة الإسلامية، د. إبراهيم النجار ص ٤٢٨.



برأيه فيما يعرض من مسائل، فإنه يجتهد بوصفه من المجتهدين لا بوصفه رئيساً للسلطة التنفيذية، كذلك القاضي الذي تتوفر فيه صفات الاجتهاد فهو إن حكم برأيه؛ فإنما يجتهد بوصفه من المجتهدين، لا بوصفه من أعضاء السلطة القضائية^(١).

روى أبو عبيدة في كتاب القضاء عن ميمون بن مهران قال: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا أو بكذا، فإن لم يجد سنة سنّها النبي ﷺ جمع رؤوس الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيه على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك...»^(٢).

فرجع الخليفة إلى المجتهدين لسؤالهم عن علم علموه من رسول الله ﷺ في المسألة المعروضة، ثم لاستشارتهم فيما لم يرد فيه نص، يعتبر ردًا على السلطة المختصة، أما اجتهاده وقضاؤه بما ظهر من كتاب الله فلا يعد تجاوزًا للسلطة التشريعية ولا تعديًا عليها؛ لأنه من المجتهدين، ولأن الحكم الشرعي إذا ظهر في الكتاب أو السنة فالسلطان له، وعلى الجميع - سواء السلطة التشريعية أو التنفيذية - أن يخضعوا لسلطانه، ولأن رجال السلطة التشريعية لن يسكتوا إذا

(١) ينظر: نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بالنظم المعاصرة د. محمود حلمي ص ٣٩٢، دار الفكر العربي - مصر، ط ١ - ١٩٧٠ م.

(٢) أخرجه الدارمي، كتاب العلم، باب الفتيا وما فيه من الشدة (١/ ٢٦٢) ح (١٦٣)، والبيهقي في الكبرى (١٠/ ١٩٦) ح (٢٠٣٤١)، وقال حسين أسد في تخرجه على سنن الدارمي: رجاله ثقات، غير أن ميمون بن مهران لم يدرك أبا بكر؛ فالإسناد منقطع.

خالف الخليفة - من وجهة نظرهم - دستور الأمة (الكتاب والسنة)؛ لذلك عندما رأى عمر رأيه في سواد العراق، وأراد ألا يقسم الأرض المغنومة على المقاتلين، وأن يتركها فيئاً للمسلمين وقف الصحابة واعترضوا، وناقشه المجتهدون من الأمة، وراجعوه وراجعهم، وجادلوه وجادلهم، حتى اقتنع سوادهم الأكبر برأيه فمضى فيه^(١).

«وقد كان في استشارة الخلفاء وأهل الفتيا بعضهم بعضاً ما يجعل من جماعتهم المحدودة شبه مجلس نيابي صغير ينقصه النظام، ولكن يعوضهم عنه ما كان منهم من تقليب المسائل على وجوهها وبحثها من جميع نواحيها»^(٢).

وإن تعويل الخلفاء على إجماع المجتهدين، برغم أنه لا يعكس سيادة الأمة بالمعنى الغربي الوضعي، إلا أنه يعد «هو نواة المبدأ الحديث الذي يجعل الأمة مصدر السلطات، والذي يعبر عنه بمبدأ سيادة الأمة في النظم العصرية، هذا المبدأ الذي يقوم عليه التشريع الإسلامي هو نفس المبدأ الذي يقوم عليه النظام النيابي الحديث، لكن الذي يميز النظام الإسلامي أن ممثلي الأمة في القيام بوظيفة التشريع هم المجتهدون؛ أي العلماء الذين يعترف لهم بالوصول إلى مرتبة الاجتهاد»^(٣)، وأن سلطانهم التشريعي لا يتعدى على سيادة الشرع؛ لأنهم لا يصنعون القوانين، وإنما يستمدونها من الشرع.

وقد اتفقت الأمة - برغم اختلافها في بعض الفروع المتعلقة بالدلالات - على أن الكتاب والسنة هما مصدر التشريع، واتفق أهل السنة والجماعة على أن

(١) ينظر: تاريخ التشريع الإسلامي للقطان ص ١٤٠، وما بعدها.

(٢) ينظر: السياسة الدستورية للدولة الإسلامية للنجار ص ٤٣٠.

(٣) ينظر: فقه الخلافة وتطورها للسنيهوري ص ٥٣.



الإجماع هو المصدر الثالث بعد الكتاب والسنة، وعلى أن الإجماع لا ينشئ الحكم وإنما هو علامة على حكم الله في المسألة، واتفق جمهور أهل السنة - عدا الظاهرية - على أن القياس دليل شرعي معتبر، وعلى أنه آلية الاجتهاد الأولى لاستنباط الأحكام غير المنصوصة^(١).

وهناك أصول أخرى للاستدلال كالاستصلاح والاستحسان الاستصحاب وغيرها^(٢)، قد اختلف العلماء في تقريرها واعتمادها، لكن الذي لم يختلفوا فيه هو أن كل ما سوى الوحيين من أدلة الأحكام راجع إليهما وصادر عنهما، ولا يمكن أن يحظى بالاستقلال التام، وهذا ما يؤكد سيادة الشرع، ويؤكد كذلك استقلال التشريع عن الحكومة.

وبعد عصر الصحابة جاء عصر التابعين لتظهر نواة المدارس الفقهية التي تعتبر مؤسسات تشريعية قائمة على أصليين: الأول: سيادة الشرع، الثاني: أن السلطان التشريعي في يد المجتهدين من الأمة، فظهرت مدرسة الرأي في العراق والتي وضع حجر الأساس لها الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود، وفي مقابلها مدرسة السنة التي وضع لبناتها الأولى علماء الصحابة في المدينة، من أمثال عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وعائشة وغيرهم.

وإذا كان عهد الصحابة قد شهد شهرة واسعة للمجتهدين من الصحابة

(١) ينظر: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، الشهير بابن قدامة (١/٣٤)، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢-١٤٢٣ هـ-٢٠٠٢ م، وشرح التلويح على التوضيح، التفازاني (٢/١٠٤-١٠٨)، والتقريب والتحبير، ابن أمير حاج (٢/٢١٢).

(٢) ينظر: المذهب في علم أصول الفقه، د. عبد الكريم النملة (٣/٩٥٩-٩٦٦، ٩٩١-١٠٠٠، ١٠٠٣-١٠١٥)، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد الجيزاني ص ٢١٠-٢٣٠، ٢٣٢-٢٤٢.



أمثال: عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر ومعاذ وزيد بن ثابت وغيرهم، فإن عصر التابعين شهد شهرة واسعة لمجتهدين كبار، كان على رأسهم الفقهاء السبعة في المدينة، وهم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وهم الذين اعتد مالك بإجماعهم^(١).

ثم ظهرت المذاهب الفقهية الكبرى التي شهدت طفرة عظيمة في الاجتهاد الفقهي القائم على أصول ودعائم علمية راقية، وكان أشهر هذه المذاهب هي المذاهب الفقهية الأربعة: مذهب أبي حنيفة، ومذهب مالك، ومذهب الشافعي، ومذهب أحمد بن حنبل، فكانت هذه المذاهب هي المؤسسات التشريعية العظمى التي تمثل السلطة التشريعية في العصور التي تلت عصر الخلفاء الراشدين.

وظل باب الاجتهاد مفتوحاً، وظلت هذه المذاهب هي المرجعية التشريعية للأمة الإسلامية حكاماً ومحكومين في جميع المجالات؛ حتى جاء في عصور متأخرة علماء أغلقوا باب الاجتهاد، فنتج عن ذلك أن استجدت مسائل ونوازل في حياة الأمة لم يف تراث هذه المذاهب بمعالجتها: «فكان من ذلك الحرج قصور التشريع الإسلامي عن مسايرة الزمن وتحقيق مصالح الناس، والتجاء بعض الحكومات الإسلامية إلى العمل بقوانين أمم غير إسلامية»^(٢).

مما أدى بعد ذلك إلى وقوع الدول الإسلامية فريسة العلمانية، ودخلتها نظرية

(١) ينظر: المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ص ٤١١، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر - دمشق، ط ٣ - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص ٥١.



السيادة الغربية، وغزتها قوانين غير شرعية، وصارت السلطة التشريعية فيها أبعد ما تكون عن الشريعة الإسلامية؛ وما كان هذا ليحدث لو أن باب الاجتهاد ظل مفتوحاً؛ ليلبي حاجات الأمة في كل ما ينزل بها.

وهذا هو الذي دفع بعض المعاصرين من أمثال الأستاذ محمد عبده وغيره إلى الدعوة إلى الاجتهاد، ولقد تجاوب بهذه الصيحة الصادقة علماء وأساتذة جامعات وشيوخ كبار ونهضوا لهذا الواجب الكبير؛ فبدأت من جديد حركة الاجتهاد والتجديد، وصارت الأمة بفضل هذه الجهود مؤهلة للعودة إلى سيادة الشريعة، عن طريق جعل السلطة التشريعية في يد المجتهدين من الأمة خاصة.

ولقد أوجدت الأمة الإسلامية مؤسسات كبرى تقوم بالاجتهاد الجماعي، الذي كان يقوم به المجتهدون من الصحابة، ولكن بآليات معاصرة، وقد تمثلت هذه المؤسسات في المجامع الفقهية الكبرى مثل: مجمع البحوث والإسلامية بالقاهرة، ومجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، ومجمع رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، وغيرها من المجامع التي جاءت بعدها وحذت حذوها، إلى جانب مشاريع الاجتهاد الجماعي الأخرى كمشاريع الموسوعات الفقهية الكبرى مثل مشروع الموسوعة الفقهية الكويتية.

كما ناقش العلماء المعاصرون إمكانية تجزئة الاجتهاد، بمعنى أن يوجد في كل فرع من فروع الشريعة متخصصون وخبراء يملكون أدوات الاجتهاد فيه وإن لم يستكملوا آلات الاجتهاد المطلق؛ وذلك لتوسيع دائرة الاجتهاد وتيسير أمره.

وهذا الجهد المبارك يعتبر أرضاً خصبة لنمو واختيار السلطة التشريعية، التي يتمثل فيها بصدق سيادة الشرع وسلطان الأمة.

أما عن كيفية الاختيار وطريقة التكوين: فهي من الآليات التي تختلف من عصر لآخر، فإذا نظرنا إلى السلطة التشريعية في عصر الخلفاء الراشدين ومن تلاهم، نجد أنهم لم يكتسبوا هذه السلطة بتعيين الخليفة ولا بانتخاب الأمة لهم، وإنما اكتسبوها بتميزاتهم الشخصية التي امتازوا بها^(١)، فجاء التكوين بطريقة فطرية تلقائية بسيطة كبساطة الحياة آنذاك^(٢).

وأما في الواقع المعاصر فيمكن أن تشكل السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية من المجتهدين في العلم الشرعي؛ وذلك باتباع آليات معاصرة لا يتنافى العمل بها مع القواعد والأصول الشرعية، فيرى بعض الباحثين^(٣) - على سبيل المثال - أنه بالإمكان أن تشكل هيئة بمعرفة الحكومة من حملة الشهادات العلمية الشرعية العالية، هذه الهيئة تعرض عليها القوانين قبل تطبيقها فما أقرته طبق، وما لم تقره يلغى. وقد اعترض بعضهم على هذا الطرح^(٤).

ولاشك أن هذا من نوع الآليات الفنية الذي لا إشكال فيه، وهو خاضع للدراسة، ولكن ما يهم في هذا الشأن هو وضع ضوابط شرعية تضمن عدم تعدي هذه الآليات على الأسس والثوابت.

ب- السلطة التنفيذية:

(١) ينظر: العلاقة بين السلطات، د. بكر راغب الشافعي ص ١٦٢، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون - القاهرة.

(٢) ينظر: نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي بين الشريعة الإسلامية والفقه الدستوري، د. التابعي محب ص ٣٠٨، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون - القاهرة.

(٣) ينظر: السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، د. سليمان الطماوي ص ٢٤٢، والسياسة الشرعية مصدر للتقنين للقاضي ص ٥٧٢ - ٥٧٣.

(٤) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/١٣٦).



يقصد بالسلطة التنفيذية في الدولة المعاصرة: الهيئة الحاكمة التي تقوم بتنفيذ القوانين وتسيير الإدارة والمرافق العامة. وهي تتكون من جميع المسؤولين في الدولة من رئيس الدولة والوزراء والموظفين^(١).

وتعتبر السلطة التنفيذية أكبر مؤسسات السلطة الحاكمة في الأمة الإسلامية، وهي في الحقيقة تتكون من مؤسستين غير منفصلتين، الأولى: مؤسسة الخلافة، والثانية: الجهاز الإداري. والثانية منها منضوية تحت لواء الأولى، وداخله تحت سلطانها، بل ومنبثقة عنها.

ويطلق الفقهاء المسلمون عبارة (الولاية العامة) على جميع سلطات الدولة التي يمارسها الخلفاء والوزراء والولاة والقضاة والأعوان، وقد استعملوا هذه العبارة للدلالة على السلطة التنفيذية أو الحكومة بوجه خاص.

وقد كان الخلفاء الراشدون، لاسيما الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ÷، من واضعي أسس ومبادئ السلطة التنفيذية في الإسلام^(٢).

ولم يضع الإسلام شكلاً محدداً للسلطة التنفيذية؛ فالحكومة في الدولة الإسلامية تشكل وفق رغبات الشعب ومقتضيات العصر، وقد تكون حكومة دستورية برلمانية، أو دستورية غير برلمانية، أو نظاماً رئاسياً، أو غير ذلك من الأشكال، بشرط أن تكون حكومة شورية غير دكتاتورية أو متسلطة طاغية باغية، ونحو ذلك من الأشكال القائمة على الظلم والاستبداد والتعسف، مما يرفضه الإسلام.

(١) ينظر: النظم السياسية، د. ثروت بدوي (١/١٥٣)، دار النهضة العربية - القاهرة، ط ١ - ١٩٧٠م، ونظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د. سمير عالية قاض ص ٤٥.

(٢) ينظر: نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د. سمير عالية قاض ص ٤٥، وتراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء، د. صبحي محمدي ص ١٣٤.

وسلطات الحكومة الشورية في الدولة الإسلامية الحديثة هي تلك السلطات المعترف بها في كافة الدول المعاصرة، ولكن ثمة ضوابط تحكم هذه السلطات في الدولة الإسلامية، تستلزم أن تمارس الدولة سلطاتها المختلفة على مستوى أخلاقي سام؛ بما يحقق مصلحة المواطنين، وفي إطار العدل الإسلامي الذي لا يفرق بين مواطني الدولة بسبب أصل أو لون أو جنس أو عقيدة^(١).

ولا تختلف السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية عن مثيلتها في النظم الوضعية المعاصرة؛ حيث تتكون من جميع المسؤولين والعاملين في الدولة، وفي مقدمة هؤلاء: رئيس الدولة سواء سمي خليفة أم إمامًا أم أميرًا للمؤمنين أم سلطانًا أم ملكًا، أم سمي بأي اسم آخر، مثل ما أطلق عليه بعد ذلك، ومن أعضاء السلطة التنفيذية: الوزراء، والولاة على الأقاليم، وقواد الجيوش، والعمال والمحتسبون ورجال الشرطة، وسائر الموظفين في الدولة الإسلامية^(٢).

الحكومة في النظام الإسلامي:

إذا كانت السلطة التنفيذية هي السلطة التي تقوم بإدارة شئون الدولة في حدود الإسلام، كإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، وتعيين الموظفين، وعزلهم، وتوجيههم ومراقبة أفعالهم، وقيادة الجيش وإعلان الحرب، وعقد الصلح والهدنة وإبرام المعاهدات، ونحو ذلك؛ فإن الخليفة هو رأس هذه السلطة ومحورها وقطبها، وهو المسئول أمام الأمة عن قيامها بدورها.

(١) ينظر: نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د. سمير عالية قاض ص ٤٥، وأحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د. حامد سلطان ص ١٤٠-١٤١، دار النهضة العربية-القاهرة، ط ١- ١٩٧٠ م.

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ١٤٤-١٤٥)، ونظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د. سمير عالية قاض ص ٤٦.



ولأن الخليفة لا يستطيع وحده أن يقوم بأعباء السلطة التنفيذية؛ وجد في الإسلام ما يسمى بالجهاز الوزاري والإداري، وهو ما يمكن أن يسمى الآن بالحكومة، «والحكومة أخص من الدولة، ويراد بها الهيئة الحاكمة.. وهي الأداة التي تتولى بها الدولة مهمتها، وهي حماية مصالح الرعية في الداخل والخارج»^(١).

ولقد ظهر هذا الجهاز الحكومي مع بداية نشوء الدولة في المدينة المنورة في عهد النبي ﷺ؛ إذ كان يرسل إلى القبائل والقرى والأمصار من يصلي بالناس ويقوم على أمر الزكاة، ومن يقضي بين الناس بكتاب الله، ومن يقود الجيوش، وغير ذلك، فلقد أرسل ﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن قاضياً^(٢)، وكان أول نائب له على مكة عتاب بن أسيد، وأعطاه على عمله مرتباً قدره درهم واحد في اليوم^(٣).

وكان الأمر يمضي على هذه التلقائية وعدم التعقيد، «ولكن سرعان ما فرضت احتياجات الدولة، التي نمت واتسعت بسرعة خارقة على القائمين بالأمر - أن يضعوها النظم الإدارية التي تكفل لها المنعة والقوة، وتحقق للحاكم والمحكوم الخير والمصلحة، فلقد اتسعت الدولة الإسلامية في عهد أبي بكر وعمر اتساعاً عظيماً، بعد الفتوح الكثيرة في العراق وفارس والشام ومصر وغيرها؛ فلم

(١) ينظر: السياسة الدستورية للدورة الإسلامية، د. إبراهيم النجار، ص ٣٦.

(٢) تقدم تخريجه ص ٥١٣.

(٣) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام (٢/ ٥٠٠)، وفقه السيرة للغزالي ص ٣٩٩، وقال الألباني بعد قول الغزالي: «وجعل (عتاب بن أسيد) أميراً على مكة» - قال: «إلى هنا حديث حسن ذكره ابن هشام وابن جرير، عن ابن إسحاق بدون سند؛ ورواه الحاكم عن مصعب بن عبد الله الزبيري معضلاً أيضاً، وعمر بن شبة في كتاب مكة عن عمر مولى غفرة معضلاً أيضاً، والمحامي في الجزء الخامس من (الأمالي) عن أنس بن مالك بسند ضعيف، ولكنه يتقوى بما قبله إن شاء الله، وأما باقي الحديث، فلم أجد له سنداً وإن كان مشهوراً..». ينظر: فقه السيرة للغزالي بتعليق الألباني ص ٣٩٩.



يكن بداً من وضع تقسيم إدرای منظم، وهو ما تحقق بالفعل بصورة واضحة منذ عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الذي يعتبر بلا جدال من أفذاذ التاريخ المشهود لهم بالكفاية الإدارية والسياسية^(١).

ولم يقتصر ظهور الجهاز الوزاري والإداري (الحكومة) على عهد الخلفاء الراشدين - وإن كان ذلك كافياً في الدلالة على اشتغال النظام السياسي الإسلامي على هذا الجهاز الهام - حيث إن النبي صلى الله عليه وآله دلنا على سنة الخلفاء الراشدين فقال: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي»^(٢)، ولأنهم صحابة النبي صلى الله عليه وآله، وأقرب الناس إلى الوحي؛ فإذا أجمعوا على أمر كان إجماعهم حجة على الناس. غير أنه قد وُجد من فعل الرسول صلى الله عليه وآله بالمدينة ما يؤكد ظهور هذا الجهاز ووجوده وتشكله داخل النظام السياسي عليه.

بل إن فكرة الوزارة لها أصل في كتاب الله تعالى، فقد قال جل وعلا: ﴿وَجَعَلْنَا لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي﴾^(٣) هَرُونَ أَخِي ﴿أَشُدِّدْ بِهِ أَرْزِي﴾ [طه: ٢٩-٣١].

فإذا كانت الوزارة جائزة في النبوة؛ فهي في الإمامة أولى بالجواز^(٤). غير أن هذا الجهاز الذي اشتمل عليه النظام الإسلامي، تدرج من الصورة الأولية التي تناسب واقع النظم السياسية وطبيعة الدولة آنذاك، إلى صورة أكثر تعقيداً وتداخلاً بعد ذلك، بحسب التطور والمستجدات الحادثة.

(١) ينظر: مذكرات في نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، دراسة مقارنة، المستشار عمر الشريف، ص ٢٠٥، معهد الدراسات الإسلامية، مطبعة السعادة - مصر، ط ١ - ١٩٧٩ م.

(٢) تقدم ترجمته ص ١٠٦٣، ١٠٦٤.

(٣) ينظر: الأحكام السلطانية للهاوردي ص ٢٥، والموسوعة الفقهية الكويتية (١٤/ ١٩٧)، ومذكرات في نظام الحكم والإدارة ص ٦٢.



وهذا التطور محصور في الجانب المؤسسي الفني، ففي عهد رسول الله ﷺ تكونت نواة الإدارة، ثم «سار أبو بكر بسيرة الرسول ﷺ في الإدارة الإسلامية، واحتفظ بالعمال الذين استعملهم صاحب الشريعة والأمراء الذين أمرهم، وقام أبو عبيدة بشئون المال وعمر بأمر القضاء.. وقسمت الجزيرة العربية إلى ولايات أو عمالات، كمكة والمدينة والطائف وصنعاء.. وقسمت الحجاز إلى ثلاث ولايات، واليمن إلى ثمان، والبحرين وتوابعها ولاية.. ووضحت صورة التنظيم الإداري في عهد عمر لاتساع رقعة الدولة الإسلامية.. ودون الدواوين التي تشبه الوزارات اليوم.. ونحو ذلك من التقسيمات الإدارية السديدة»^(١).

وظل نظام الإدارة في الدولة الإسلامية يتطور في جانبه المؤسسي الفني حتى وصل إلى هذه الصورة الكاملة التي دونها الفقه السياسي الإسلامي.

يقول الإمام الماوردي: «وإذا تمهد ما وصفناه من أحكام الإمامة وعموم نظرها في مصالح الملة وتدبير الأمة، فإذا استقر عقدها للإمام انقسم ما صدر عنه من ولايات خلفائه أربعة أقسام:

فالقسم الأول: مَنْ تكون ولايته عامة في الأعمال العامة، وهم الوزراء؛ لأنهم يُستتابون في جميع الأمور من غير تخصيص.

والقسم الثاني: مَنْ تكون ولايته عامة في أعمال خاصة، وهم أمراء الأقاليم والبلدان؛ لأن النظر فيما خصوا به من الأعمال عام في جميع الأمور.

والقسم الثالث: مَنْ تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة، وهم كقاضي

(١) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحلي (١٢١٧/٨).

القضاة، ونقيب الجيوش، وحامي الثغور، ومستوفي الخراج، وجابي الصدقات؛ لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال.

والقسم الرابع: مَنْ تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة، وهم كقاضي بلد أو إقليم، أو مستوفي خراجه، أو جابي صدقاته، أو حامي ثغره، أو نقيب جند؛ لأن كل واحد منهم خاص بالنظر مخصوص العمل، ولكل واحد من هؤلاء الولاة شروط تنعقد بها ولايته ويصح معها نظره^(١).

كما قسم الإمام الماوردي^(٢) الوزارة إلى نوعين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ^(٣)، وهذا التقسيم ليس تقسيماً إنشائياً، وإنما هو تقسيم نتج عن استقراء واقع

(١) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ٢٤.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ٢٥.

(٣) الوزارة نوعان: وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ.

أ- وزارة التفويض: هُوَ أَنْ يُفَوِّضَ إِلَيْهِ الْإِمَامُ أَوْ السُّلْطَانُ جَمِيعَ الْأُمُورِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهِ، يَدْبِرُهَا بِرَأْيِهِ، وَيُمِضُهَا عَلَى اجْتِهَادِهِ، بِهَذَا يَسْتَقِلُّ بِالْوِلَايَاتِ الْعَامَّةِ مِنْ تَقْلِيدِ الْقَضَاةِ، وَالْحُكَّامِ، وَالْوِلَاةِ، وَتَجْنِيدِ الْأَجْنَادِ، وَصَرْفِ الْأَمْوَالِ، وَبَعَثِ الْجِيُوشِ، وَسَائِرِ الْأُمُورِ السُّلْطَانِيَّةِ، ثُمَّ يَطَالِعُ الْإِمَامُ أَوْ السُّلْطَانُ بِمَا أَمْضَاهُ وَدَبَّرَ؛ لِيَنْظُرَ فِيهَا بِرَأْيِهِ وَاجْتِهَادِهِ، فَيَقْرَ مَا يَصُوبُهُ وَيَسْتَدْرِكُ مَا يَرُدُّهُ. وَيَعْتَبَرُ فِي هَذَا الْوَزِيرُ الْمَوْصُوفُ بِوَزِيرِ التَّفْوِيزِ مَا يَعْتَبَرُ فِي الْإِمَامِ أَوْ السُّلْطَانِ، إِلَّا النَّسَبُ فَإِنَّهُ لَا يَعْتَبَرُ فِيهِ كَوْنُهُ قَرْشِيًّا.

ب- وَزِيرُ التَّنْفِيزِ: هُوَ الَّذِي يَنْفِذُ عَنِ الْخَلِيفَةِ أَوْ السُّلْطَانِ مَا يَأْمُرُ بِهِ، وَيُمِضِي مَا حَكَمَ بِهِ. وَيُخْبِرُ بِمَا تَقْدِمُ سُلْطَانُهُ بِهِ مِنْ تَقْلِيدِ الْوِلَاةِ وَالْحُكَّامِ، وَتَجْهِيزِ الْجِيُوشِ وَالْبُعُوثِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ السُّلْطَانِيَّةِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْتَبِدَّ هُوَ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ. وَيَعْرُضُ هُوَ عَلَى السُّلْطَانِ مَا يَرِدُ مِنَ الْأُمُورِ الْمَهْمَةِ لِيَتَقَدَّمَ السُّلْطَانُ فِيهَا بِمَا يَرَاهُ أَصُوبَ. وَيَشْتَرَطُ فِي وَزِيرِ التَّنْفِيزِ هَذَا أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ وَالْأَمَانَةِ وَالْعِفَّةِ، وَالدِّبَانَةِ وَالْفِطْنَةِ وَالصَّبَاةِ، وَبَصِيرًا بِالْأُمُورِ سَالِمًا مِنَ الْأَهْوَاءِ وَالشَّحْنَاءِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ. وَيَشْتَرَطُ ذَلِكَ فِي وَزِيرِ التَّفْوِيزِ، وَهُوَ أَوْلَى.

ينظر: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، محمد بن إبراهيم الكناني الشافعي، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الثقافة - قطر، ط ٣ - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، والأحكام السلطانية، للماوردي ص ٥٠، والأحكام السلطانية للفراء ص ٢٩، ومآثر الإنافة في معالم الخلافة، للقلقشندي



الحكم في الأمة الإسلامية.

ووزير التفويض واحد لا يتعدد، ويشترط فيه ما يشترط في الخليفة عدا النسب^(١)، وهو عام النظر، وكل ما صح من الإمام صح منه عدا ثلاثة: ولاية العهد، واستعفاء الأمة من منصبه، وأن للإمام أن يعزل من ولّاه وزير التفويض، وليس العكس^(٢).

والعلاقة بين وزير التفويض والإمام تحكمها أصلان:

الأول: أن ولاية الخليفة هي الولاية الأصلية المستمدة من عقد الخلافة، أما ولاية وزير التفويض رغم عموميتها فإنها ولاية مشتقة من ولاية الخليفة. والثاني: أن الخليفة ملتزم برغم وزارة التفويض أن يشرف بنفسه على أمور المسلمين، وألا يركن في ذلك إلى أحد ولاته^(٣).

ويلاحظ أن منصب وزير التفويض يكاد «... ينطبق على منصب الوزير الأول، أو رئيس مجلس الوزراء، كما تعرفه الأمم الحديثة في النظم المعاصرة، وأظهر الأدلة على هذا أنه لا يجوز أن يتعدد، وأنه عام الولاية والنظر، ويقوم مقام رئيس الدولة»^(٤).

«فمنصب وزير التفويض في الدولة الإسلامية يشبه منصب رئيس الوزراء

(١/ ٧٤)، والمنهج المسلوك في سياسة الملوك، عبد الرحمن بن نصر الشيرازي، تحقيق: علي الموسى ص ٢٠٢، مكتبة المنار - الزرقاء.

(١) ينظر: الأحكام السلطانية للهاوردي ص ٢٥.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ٢٨-٢٩.

(٣) ينظر: مذكرات في نظام الحكم والإدارة ص ٦١.

(٤) ينظر: نظام الوزارة في الدولة الإسلامية، د. إسماعيل بدوي ص ٣٥٣، دار الفكر العربي، ط ١ -

في الحكومات ذات النظام البرلماني ؛ لأن شروط وزير التفويض مثل شروط رئيس الدولة، إلا فيما يقتضيه كل منصب من هذين المنصبين، واختصاصاته كاختصاصاته، إلا فيما يقتضيه منصب رئيس الدولة من اختصاصات أوسع^(١).
ووزارة التنفيذ ليست كوزارة التفويض؛ إذ لا يجوز أن يتعدد وزير التفويض، بينما يجوز تقليد أكثر من وزير تنفيذ^(٢).

كما أنه لا يشترط في وزير التنفيذ ما يشترط في وزير التفويض، حتى قيل: إنه لا يشترط فيه الحرية ولا العلم، وإنما يشترط الكفاية فيما كلف فيه من أعمال إضافة إلى شروط: الأمانة وصدق اللهجة وقلة الطمع، والذكاء والفطنة^(٣)... إلخ.

ومن هنا يمكن القول بأن وزراء التنفيذ يشبهون الوزراء في النظم البرلمانية المعاصرة. وكما اشتمل النظام الإسلامي على الجهاز الوزاري اشتمل كذلك على جهاز إداري، يمكن الخليفة ووزير التفويض من إدارة شئون البلاد، مهما اتسعت أطرافها، وقد تمثل هذا في ولاية الأمصار، أو أمراء الأقاليم، وهذه الإمارة على ضربين: عامة، وخاصة.

ويناط بالأمير على بلد أو إقليم مسئوليات منها: الأحكام، وتولية القضاء، وتدبير الجيوش، وحماية الدين والبلاد من جهته، وإقامة الحدود وجباية الصدقات... إلخ.

وهذا الأمير أو الوالي قد يوليه الخليفة، وقد يوليه وزير التفويض، فإذا كان الذي ولّاه هو الخليفة فليس لوزير التفويض عزله ولا نقله، وإنما له تصفح أعماله،

(١) ينظر: نظام الوزارة في الدولة الإسلامية، د. إسماعيل بدوي ص ٣٥٤، وينظر أيضًا: السياسة الإدارية للدولة في صدر الإسلام، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون - القاهرة، ١٩٧٨ م.

(٢) ينظر: الأحكام السلطانية للمهاوردي ص ٣١.

(٣) ينظر: الأحكام السلطانية للمهاوردي ص ٢٩-٣٠.



وإذا كان الذي ولّاه هو وزير التفويض فله عزله ونقله، وينعزل بعزله ويموته، إلا إذا كان قد ولّاه بأمر الخليفة، وموت الخليفة ينعزل به الوزير ولا ينعزل به الأمير.

وليس على الأمير على إقليم أو بلد مطالعة الخليفة بما أمضاه من عمل على مقتضى إمارته إذا كان معهودًا، إلّا على وجه الاختيار تظاهرًا بالطاعة، فإن حدث حادث غير معهود فعليه مطالعة الخليفة.

ويشترط في الأمير إذا كانت إمارته عامة ما يشترط في وزير التفويض؛ لاشتراكهما في عموم التفويض، وإذا كانت خاصة فإنها تقصر عن شروط الإمارة العامة بشرط العلم^(١).

ج- السلطة القضائية؛

ويقصد بالسلطة القضائية في الإسلام: «الجهة التي تملك إصدار الأحكام الشرعية وتبت في القضايا المتنازع فيها على ضوء كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع علماء المسلمين والقياس الصحيح»^(٢).

وعرفها بعضهم بأنها: «القوة والتمكن من تنفيذ أحكام الله تعالى بين العباد على جهة الإلزام»^(٣).

وهي عند علماء القانون: «السلطة التي يُعهد إليها بتفسير القانون وتطبيقه

(١) ينظر: الأحكام السلطانية للهاوردي ص ٣٥-٣٩.

(٢) ينظر: بحوث فقهية في قضايا عصرية، صالح الفوزان ص ٣١-٣٢، دار العاصمة- الرياض، ط ١- ١٤١٥هـ.

(٣) ينظر: السلطة القضائية في الإسلام، د. شوكت محمد عليان ص ٦١، نقلًا عن النظام السياسي الإسلامي مقارنة بالدولة القانونية، د. منير البياتي ص ٢٦٥، دار النفائس-الأردن، ط ٣- ١٤٣١هـ- ٢٠١١م.



على الحوادث المعينة، وأعضاؤها هم القضاة على اختلاف درجاتهم^(١).

وتتولى السلطة القضائية في الأصل الفصل في المنازعات التي تُرفع إليها من الخصوم، وتطبيق حكم القانون عليها، إقامة لميزان العدالة على وجه الأرض، وإحقاقاً للحق بين المتقاضين.

ولقد وجدت السلطة القضائية في الدولة الإسلامية في جميع عصورها، ففي عصر النبوة كانت في يد النبي ﷺ: «وكان النبي ﷺ أول قاضٍ في الإسلام، وكان قضاؤه ملزماً لأنه سنة، فهو إذا قضى في حادثة كانت له صفتان: صفة المشرع.. فيبين القاعدة القانونية الواجب تطبيقها في الحادثة، ثم له أيضاً: صفة القاضي، التي يقضي بها في المنازعات، ويفض بها الخصومات»^(٢).

وقد كان نظام القضاء في عهد رسول الله ﷺ، واضحاً وافياً بالغرض، محققاً لحاجات الناس، صالحاً لأن يكون أساساً لنظام قضائي من الطراز الأول لأدق الأنظمة وأرقها^(٣).

ولما توفي رسول الله ﷺ انتقلت مسئولية القضاء بعده إلى الخلفاء والصحابة رضوان الله عليهم.

ولقد كانت السلطة القضائية والسلطة التنفيذية متحدتين في عهد رسول الله ﷺ، فكان رسول الله ﷺ هو الذي يباشر السلطين، وكذلك ولاته في الأمصار؛ كعلي في اليمن، وعَتَّاب في مكة، وكذلك كانت في عهد أبي بكر وصدرًا من خلافة

(١) ينظر: السياسة الدستورية للدولة الإسلامية للنجار ص ٤٤١.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ٤٤١.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص ٤٤٧-٤٤٨.



عمر؛ ثم لما اتسعت المسؤوليات في عهد عمر فصل القضاء عن السلطة التنفيذية، فكان عمر يرسل إلى المصر من الأمصار اثنين؛ أحدهما واليًا، والآخر قاضيًا، مثلما فعل في البصرة؛ إذ ولى عليها أبا موسى الأشعري، وجعل عبد الله بن مسعود على القضاء^(١).

أما بالنسبة للأسس والنظم القضائية؛ فإن عمر قد أضاف تقنية جديدة بوضع الدواوين، بالإضافة إلى التأكيد على الأسس التي أرساها النبي ﷺ^(٢).

ويعتبر النظام القضاء في الإسلام نظامًا إسلاميًا خالصًا، لم يشبهه شيء مما كان عند الأمم الأخرى، أرست دعائمه وقواعده الشريعة الإسلامية دون أي نقل أو اقتباس أو تقليد^(٣).

وتتمثل أسس النظام القضائي في الإسلام - وهي الأسس التي أخذ ببعضها النظام القضائي الحديث - بالمبادئ التالية:

- ١- استقلال السلطة القضائية. ٢- المساواة أمام القضاء.
- ٣- التفريق بين اختصاص المحاكم. ٤- التقاضي على أكثر من درجة.
- ٥- تعدد القضاة والقاضي الفرد.
- ٦- استقرار المحاكم في مراكزها واستمرار العمل القضائي.
- ٧- واجب القاضي في إصدار الحكم وتعليقه.
- ٨- وجود معاونين للقضاء. ٩- علانية المحاكمة.

(١) ينظر: بحوث فقهية في قضايا عصرية، صالح الفوزان، ص ٣٢، دار العاصمة - الرياض، ط ١ - ١٤١٥ هـ.

(٢) ينظر: إعلام الموقعين لابن القيم (١/ ٨٥-٨٦).

(٣) ينظر: القضاء والعرف في الإسلام، د. سمير عالية، ص ٤٢، ٤٣.

١٠- كفاءة القاضي ونزاهته^(١).

ونخلص مما سبق إلى نتيجة هامة، وهي أن النظام السياسي الإسلامي اشتمل - فيما اشتمل عليه - على حكومة كاملة التشكيل تامة الهيكل، لها سند شرعي وضوابط شرعية، تفوق وتسبق في سموها وتفردا وعدالتها وكفاءتها وشمولها وتنوعها وتميزها كافة أنظمة الحكم الحديثة، وقبل ذلك وبعدها تتفرد في مرجعيتها الربانية.

فهذا هو نظام الحكم في الإسلام نظام فريد متميز، لم يشبه نظامًا جاء قبله، ولا يشبهه نظام جاء بعده، فهو «ليس ملكيًا؛ فلا وراثه فيه للملك، ولا مكان لأحد فيه فوق القانون، ولا امتيازات فيه لشخص الحاكم، وليس جمهوريًا؛ لأن نظام الحكم في الإسلام قائم على أساس أن الحكم والتشريع والسيادة لله، بخلاف الجمهوري الديمقراطي الذي يجعل ذلك للشعب ... وليس إمبراطوريًا؛ إذ لا فرق فيه بين شعوب بلدة وأخرى، ولا بين الأطراف والمركز، وليس اتحاديًا تنفصل أقاليمه بالاستقلال الذاتي وتتصل بالحكم العام»^(٢) وإنما هو نظام فريد متميز، إنه النظام الإسلامي.

(١) ينظر في عرض هذه المبادئ: موسوعة أصول المحاكمات، د. إدوار عبيد (٢/٢٢) وما بعدها، بيروت، ١٩٧٨م، والقضاء والعرف في الإسلام، د. سمير عالية، ص ١١-١٤٠، ونظرية الدولة وآدابها في الإسلام، د. سمير عالية ص ٦٢-٦٨.

(٢) ينظر: نظام الحكم في الإسلام، عبد القديم زلوم ص ٢٨ - ٣٣.



الفصل الثاني
الأحلاف السياسية داخل
الدول الإسلامية





تمهيد

كما سبق فإن الأحلاف السياسية هي إحدى صور الأحلاف التي يمكن أن تعقد بين الدول والجماعات، وإذا كانت هذه الأحلاف متصورة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول؛ سواء أكانت إسلامية أو غير إسلامية - على غرار ما سبق من تفصيل عند الحديث عن الأحلاف العسكرية - إلا أنه في الواقع المعاصر ظهرت بعض الصور الجزئية لهذه الأحلاف بين الكيانات السياسية الموجودة داخل الدولة الواحدة؛ فيما يعرف بالأحزاب، التي هي إحدى آليات ما يعرف بالتعددية السياسية والتي هي أحد إفرازات (النظام الديمقراطي) الغربي، وهذا بدوره ألقى بجملة من التساؤلات حول شرعية هذه التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، وكذلك حول مفهوم الأحزاب ومشروعيتها في الدولة الإسلامية.

وهل يوجد في الدولة الإسلامية بديل يمكن من خلاله تحقيق الإيجابيات التي قد تتصور في هذه الأحزاب، ويتلافى السلبيات الناشئة عن وجودها، وهل يختلف حكم هذه التعددية وتلك الأحزاب في حالة الدول العلمانية المعاصرة وأنظمتها.

وكذلك ما حكم التحالفات المرحلية بين الكيانات الإسلامية؛ سواء بين بعضها البعض، أم بينها وبين بعض الأحزاب العلمانية، خلال سعيها إلى تحكيم الشريعة لتحقيق بعض المصالح، أو دفع بعض المفاصد؟ وهل الأمر على إطلاقه أم إنَّ له شروطاً وضوابط؟

فهذا ما نتناوله في هذا الفصل من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية:

المبحث الثاني: التعددية السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة.

المبحث الثالث: التحالفات السياسية المرحلية مع الأحزاب العلمانية.

المبحث الأول

التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية

تمهيد:

لا يخفى على أحد من المهتمين بالثقافة والاجتماع والسياسة أن فكرة التعددية أصبحت من أكثر المقولات تداولاً في عالم اليوم؛ إذ نالت شيوعاً وصيتاً في كل مجال من المجالات، من علم وفكر ودين، إلى اجتماع وثقافة وسياسة واقتصاد، وأصبحت من أكثر شعارات العصر الرنانة البراقة المستحسنة التي يلهج بها كل أحد ويتزين بها، وباتت دليلاً على الانفتاح والسماحة والتمدين.

وإذا كانت التعددية السياسية أحد أبرز تطبيقات الديمقراطية العلمانية التي تدين بها المجتمعات الغربية، وكانت إفرازاً طبيعياً لهذه الأنظمة العلمانية التي انعدمت لديها الثوابت، فأطلقت الحريات، وقدست الإرادات الفردية، وفصلت الدولة عن الدين، حيث وجدت في هذا الأسلوب سبيلاً يمنحها الاستقرار السياسي وينأى بها عن الانفجارات والانقلابات العسكرية التي شقيت بها ما يعرف بدول العالم الثالث، وألقت شعوبها في أتون القهر والاستبداد والطغيان- فهل تسمح الدولة الإسلامية بتلك التعددية السياسية، وهل تتسع المذهبية الإسلامية لتعدد الأحزاب السياسية؟

سؤال يتردد بقوة على صعيد العمل السياسي في واقعنا المعاصر، ويلاحق به أصحابه طلائع الحركة الإسلامية في كل مكان.

وبعيداً عن الدافع من وراء هذا التساؤل؛ أهو نوع من الخبث لإحراج الحركة الإسلامية وتقديمها إلى الأمة باعتبارها حليفة للقهر والدكتاتورية، وأنه لا



مكان في ظلها للتعدد والمعارضة السياسية.

أم هو محاولة لإظهار عجز الحركة الإسلامية عن أن تقدم تصورًا متكاملًا مقبولا لمستقبل العمل السياسي، وبرنامج الحل الإسلامي الذي تنشده وتلح في طلبه صباح مساء، وأنها بذلك تفتح السير بالشعب إلى طريق مجهول لم تسبر أغواره ولم تعرف أبعاده؟!!

سواء كان هذا هو الدافع أو ذاك، أو هو سؤال جاد بهدف الوصول إلى الحكم الصحيح والرؤية الصائبة في هذه المسألة المحدثة التي لاعد للأمة بها من قبل- فإن هذا السؤال جدير بالبحث والإجابة عليه، وهذا ما نتناوله في هذا البحث من خلال المطلبين التاليين:

- المطلب الأول: مصطلح التعددية السياسية والأحزاب والمعارضة.
- المطلب الثاني: حكم التعددية السياسية وإقامة الأحزاب في الدولة الإسلامية.

المطلب الأول

مصطلح التعددية السياسية والأحزاب

أ- التعددية:

التعددية لغة: مأخوذة من العدّ والعدد والعديد والتعدد: الكثرة^(١)، والتعددية تعني المتعدد أو المتكثر^(٢)، ويقال: تعدّد الشيء؛ أي صار ذا عدد، ونقول: تعدد الأصول، وتعدد الحقائق، وتعدد الغايات، وتعدد القيم^(٣)... إلخ.

التعددية: المفهوم والمصطلح:

مما ينبغي الانتباه إليه عند التعرض لتعريف (التعددية) ضرورة التفريق بين التعددية كمفهوم، والتعددية كمصطلح؛ فالتعددية كمفهوم يقوم على اعتقاد أساسي مفاده: أن هناك أشياء عديدة؛ سواء في المعتقدات أو المؤسسات أو المجتمعات؛ وهي بهذا الاعتبار ترادف التنوع والتباين والاختلاف أيًا كان نوعه أو منشؤه^(٤).

وعلى الرغم من انتشار مفهوم (التعددية) وذيوعه؛ إلا أن هذا المفهوم في حقيقته يحوي كثيرًا من الغموض، وهو ما يجعل الاتفاق على معنى واحد ومدلول محدد له أمرًا صعبًا، وهو مادفع بعض الباحثين إلى القول: إنه «ينبغي لنا أن نسلم بتعددية التعددية»^(٥).

(١) ينظر: كتاب العين (١/ ٧٩)، تاج العروس (١/ ٢١٠٧).

(٢) ينظر: المعجم الفلسفي المختصر، مجموعة مؤلفين ص ١٣٢، دار التقدم، ط ١٩٨٦ م.

(٣) ينظر: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والإنجليزية والفرنسية واللاتينية (١/ ٣٠٥)، جميل صليبا.

(٤) ينظر: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، د. صلاح إسماعيل (١/ ٣١)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١-١٩٩٨ م، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي جابر العبد الشارود ص ٢٨-٢٩، دار السلام-القاهرة، ط ١-١٤٣٢ هـ-٢٠١١ م.

(٥) ينظر: رؤية إسلامية لمشكلة التعددية، د. بسطامي محمد سعيد ص ٨، مجلة البيان، لندن المتدنى الإسلامي، العدد (٢١٦) شعبان ١٤٢٦ هـ.



أما التعددية كمصطلح له سماته الواضحة ومعالمه المميزة؛ فيقصد به: تلك

ويرجع الدكتور جابر سيد عوض (الأستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة) سبب هذه الإشكالية في مفهوم التعددية إلى عدة أسباب:

أولاً: بأنه يعد مفهوماً عاماً قابلاً للتطبيق على كافة المجتمعات والنظم المعاصرة، باعتباره تعبيراً عن ظاهرة عامة وشائعة الانتشار؛ فكل الأنظمة التي يعرفها عالمنا المعاصر هي إلى حد كبير تعددية، رغم تباين صورها واختلافها في بعض الأحيان اختلافاً كلياً عن بعضها البعض.

ثانياً: أن التعددية مفهوم مطاط، ليس فقط لكونه تعبيراً عن ظاهرة عامة، بل أيضاً لتباين تطبيقاته، واستخدامه في كثير من الأحيان للإشارة إلى حالات وأوضاع متناقضة، الأمر الذي يصعب معه عزل المفهوم عن السياق التاريخي، وطبيعة التطور المجتمعي في كل حالة على حدة. ثالثاً: هو مفهوم مركب، بوصفه تعبيراً عن ظاهرة متعددة الأبعاد؛ فهناك التعددية الثقافية، والتعددية الاجتماعية، والتعددية السياسية.

رابعاً: هو مفهوم معقد، بحكم كونه مركباً، وإن كان ليس كل تركيب يقود بالضرورة إلى التعقيد، إلا أن عملية التركيب في الظاهرة التعددية جعلت من المفهوم المعبر عنها مفهوماً معقداً، وذلك لارتباطه من ناحية بالعديد من المفاهيم الأخرى؛ مثل الطائفية والعرقية والدولة القومية والديموقراطية.. إلخ، ولكون الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياسية التي يقوم عليها من ناحية أخرى تتضمن عناصر متشابكة ومتداخلة، تتوقف بدورها على مجموعة كبيرة من العوامل والمتغيرات المتفاعلة سواء في ذلك الداخلية أو الخارجية.

وأخيراً فإن التعددية، حسب الدكتور عوض، مفهوم مراوغ، بما يعنيه ذلك من إمكانية استخدامه، على سبيل المثال: للإشارة إلى التعددية السياسية كصيغة تهدف بالأساس إلى امتصاص السخط الشعبي، تماماً مثلما يستخدم للتعبير عن التعددية السياسية بمعناها الشامل بكل ما ترمي إليه من الإقرار بحق كافة القوى في التعبير عن نفسها.

ويعتقد بعض الباحثين أن التعددية تختلف فيما لو كانت مفهوماً، عنها لو كانت مصطلحاً.

ويرى نفر في التعددية كمفهوم أنها ترادف التنوع والاختلاف، أما كمصطلح فيعتقد نفر آخر بأنها تمثل النظام السياسي الذي له خلفية فلسفية، ترتبط بإدراك دور الدولة وطبيعة المواطنة، بل وطبيعة الإنسان، ولها ملامح مؤسسية ثابتة مستقر عليها، وتقترن بتطور اقتصادي واجتماعي محدد ومناخ علماني يقوم على الفصل بين الدين والدولة، وتهدف إلى إدارة الصراع الاجتماعي. بمعنى أن التعددية كمصطلح تعبر عن أحد أشكال الممارسة الديمقراطية بالمفهوم الغربي العلماني.

ينظر: التعددية في بحر وجودها وتعريفاتها، فاخر سلطان، بتصرف يسير، صحيفة الحوار المتمدن الإلكتروني العدد (١٦٧٥) (٣٠ أغسطس ٢٠٠٦م) تصدر عن موقع <http://www.ahewar.org>، وينظر أيضاً: التعددية.. الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، د. محمد عمارة ص ٣، دار نهضة مصر - القاهرة، ط ٢-٢٠٠٥م، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي جابر العبد الشارود ص ٢٨-٢٩.

التصورات والمناهج الغربية المعاصرة لتفسير وتنظيم مشكلة التنوع والتباين في المجتمعات البشرية.

وهذا التعريف لا يحصرها في معناها السياسي واصطلاح السياسيين، بل يجعلها أعم من ذلك، لتشمل سائر أنواع التعددات الثقافية والاجتماعية. ومما لاشك فيه أن المفاهيم والمصطلحات لا يمكن فصلها عن بيئتها الاجتماعية وخلفيتها الثقافية والفكرية وقيمها الحضارية التي نشأت فيها؛ وهذا بدوره يدفعنا إلى البحث عن الأصول الفكرية والثقافية لهذا المصطلح.

يقول الدكتور بسطامي محمد سعيد خير: «ترجع أصول التعددية في الغرب إلى بعض الفلسفة اليونانية؛ حيث ظهرت الفكرة لمناهضة فلسفة وحدة الوجود ونقضها لها؛ ومضمونها أن الوجود ليس واحدًا، بل متعدد، وحيث بدأ الغرب يحاول النهوض بإحياء مخلفات التفكير اليوناني، بعثت فكرة التعددية الفلسفية من جديد في القرن السابع عشر الميلادي، وظلت حبيسة في الإطار الفلسفي دون أن تجد لها سوقًا نافقًا حتى بداية القرن العشرين، ثم تنامت من جديد على يد المفكرين الإنجليز مثل (وليام جيمس) و(برتراند رسل)، اللذين وجدت آراؤهما قبولًا فائقًا في مناخ من اليأس السائد بين العلماء آنذاك، بسبب إخفاق العلوم التجريبية في حل كثير من معضلات الكون، حتى لقد أعلن أحدهم انتصاره قائلاً: «لقد تكسرت هيمنة الحقيقة المطلقة على أيدينا».

ومن الفلسفة انتقلت الفكرة إلى ميدان السياسة؛ حيث دعا العلماء في أوروبا وأمريكا - ومن أبرزهم هارولد لاسكي - إلى تحطيم سلطان الدولة المطلق. وفي الفترة التي تلت انهيار الاستعمار للبلاد الآسيوية والأفريقية، ظهرت



كثير من النزاعات والحروب الإقليمية والعرقية والدينية بسبب عوامل داخلية ومكائـد، مما أبرز تفكيرًا جديدًا في العلوم الاجتماعية عن التعددية وتعايش الجنسيات والثقافات والديانات، ثم انتقل داء النزاع والصراع إلى عقر ديار الغرب وخاصة في عواصمه ومدنه الكبرى؛ إذ هاجرت وهُجرت أعداد كبيرة من سكان آسيا وأفريقيا واستوطنت هنالك، ووجدت بين الغربيين سحنات غريبة وثقافات وديانات غير مألوفة، فكانت التعددية محاولات لحل المضلات التي نشأت من جراء هذه الهجرات، ولاستيعاب هذا التنوع والتباين في البرامج التعليمية والمؤسسات الاجتماعية^(١).

إذن فإن التعددية بمبادئها المعاصرة الرائجة ليست إلا حلولًا أبدعها الفكر الغربي لمشكلات مختلفة، أحدثها تطوره التاريخي الخاص، ونظرته للحياة ومناهجها ونظمها، والتي تختلف اختلافًا جذريًا عن واقع ومبادئ وحضارة العالم الإسلامي.

التعددية في الإسلام:

مصطلح التعددية مصطلح طارئ وافد، لم يتداوله علماء المسلمين قديمًا، وقد تناوله بعض الباحثين المعاصرين؛ حيث ذكر أنه في جوهره يعني: «التسليم بالاختلاف؛ التسليم به واقعًا لا يسع عاقلًا إنكاره، والتسليم به حقًا للمختلفين، لا يملك أحد - أو سلطة - حرمانهم منه. وهي توصف بالموضوع الذي يكون الاختلاف حوله، أو ينحصر فيه نطاقه؛ فتكون سياسية، أو اقتصادية، أو دينية، أو

(١) ينظر: رؤية إسلامية لمشكلة التعددية، د. بسطامي محمد سعيد ص ٨ وما بعدها.

عرقية، أو لغوية، أو غير ذلك»^(١).

إذن فالتعددية في الاصطلاح الإسلامي تعني:

أولاً: الاعتراف بوجود تنوع واختلاف وتباين بين عامة البشر، والتسليم بذلك؛ أيًا كان هذا التنوع والتباين، وأيًا كان مصدره ومنشؤه.

ثانياً: احترام هذا التنوع وذاك الاختلاف، وما يترتب عليهما من تباين.

ثالثاً: وضع مناهج وأسس تحكم هذا الاختلاف، في إطار مناسب منضبط، تعتمد على مبادئ كلية جامعة، تعصم المجتمعات من مخاطر التمزقات ومساوئ الخلافات^(٢).

التعددية السياسية:

تعتبر التعددية السياسية أهم مجالات التعددية، بل تعدّ أول ما يرد في الذهن عند إطلاق لفظ التعددية، إضافة إلى أنها تحوي باقي مجالات التعددية؛ سواء التعددية الدينية أم الاقتصادية، وحتى الثقافية والاجتماعية، وقد حظي هذا المجال تحديداً بعناية المفكرين والباحثين ونال أولويتهم في تناول والدراسة.

التعددية السياسية اصطلاحاً:

التعددية السياسية مصطلح حديث، لم يتعرض له الفقهاء في كتبهم، وقد عرفت

(١) ينظر: التعددية السياسية من منظور إسلامي، د. محمد سليم العواص ١٢٩، مجلة منبر الحوار - بيروت - دار الكوثر، السنة ٦، العدد ٢٠ (١٤١١هـ - ١٩٩١م)، وينظر أيضاً: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي جابر العبد الشارود ص ٣٠، والصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، د. يوسف القرضاوي ص ١٠٦-١١٤، دار الشروق - القاهرة، ط ٢-١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

(٢) ينظر: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي جابر العبد الشارود ص ٣١ بتصرف.



التعددية في موسوعة السياسة بأنها: «مفهوم ليبرالي^(١) ينظر إلى المجتمع على أنه يتكون من روابط سياسية متعددة، ذات مصالح مشروعة متفرقة... تحول دون تركز الحكم، وتساعد على تحقيق المشاركة وتوزيع المنافع»^(٢).

وعرفها آخرون بأنها: «الأحزاب والفصائل والتيارات السياسية المتعددة، التي يصب الناشطون السياسيون في قواها آراءهم ومواقفهم السياسية، والتي تتنافس ويسعى كل حزب منها للوصول إلى دفة الحكم، وتَسَنُّ المراكز الرسمية للسلطة؛ في سبيل إدارة الشؤون العامة، على أساس ما تبنَّاه من منهج وما اعتمده من برنامج سياسي»^(٣).

وقريب من هذا تعريف الدكتور يحيى الجمل؛ حيث عرفها بأنها: «وجود أحزاب سياسية مختلفة، تمثل قوى اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية متباينة، وهذه الأحزاب تتنافس فيما بينها من أجل كسب الرأي العام؛ تمهيداً للوصول عن طريقه إلى السلطة، بقصد تحقيق ماتنادي به تلك الأحزاب من أهداف وبرامج، وما تدعو إليه من قيم»^(٤).

كما عرفها فريق ثالث بأنها: «تعدد الجماعات والقوى السياسية المتنافسة، في سبيل الفوز بسلطة الحكم في الدولة، بما يضمن تداول السلطة وانتقالها من جماعة

(١) الليبرالية: مذهب رأسمالي ينادي بالحرية المطلقة في الميدانين السياسي والاقتصادي. ينظر: موسوعة السياسة، د. عبد الوهاب الكيالي (٥/ ٥٦٦)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(٢) ينظر: موسوعة السياسة، د. عبد الوهاب الكيالي (١/ ٧٦٨).

(٣) ينظر: الأحكام الشرعية للتوازن السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٢٢٩٧).

(٤) ينظر: التعددية الحزبية في مصر، ورقة مقدمة إلى التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، د. يحيى الجمل ص ٢١٤، والعجيب أن الدكتور يحيى الجمل جعل هذا الحق مشروعاً لكل القوى المختلفة، بينما يقصي أحد أهم هذه القوى في الدول الإسلامية؛ حيث يرفض بشدة أي وجود لأي اتجاه إسلامي ضمن هذه التعددية.

سياسية إلى أخرى بطريقة سلمية»^(١).

وعرفها فريق رابع بأنها: «مشروعية تعدد القوى والآراء السياسية، وحقها في التعايش والتعبير عن نفسها، والمشاركة في التأثير على القرار السياسي في مجتمعها»^(٢).

مصطلح التعددية السياسية في الإسلام:

لا تختلف نظرة الإسلام إلى مصطلح التعددية السياسية عن نظره إلى مصطلح التعددية عامة؛ حيث إنه يعترف بوجود تنوع واختلاف سياسي في المجتمع، بفعل وجود عدة دوائر انتهاء فيه، ضمن هويته الواحدة، كما أنه يحترم هذا التنوع ويقبل به، إضافة إلى إيجاد صيغة ملائمة للتعبير عن ذلك التنوع في إطار حرية منضبطة، تسمح باشتراك جميع فئات المجتمع في هذا الإطار بصورة تمنع من نشوب صراعات تهدد سلامة المجتمع وتعيق نهضته.

وأما عن نظرة الإسلام التفصيلية إلى الصورة الغربية لممارسة هذه التعددية، أتقبل بها بصورتها التقليدية، أم لا، أم أن ممارستها في الفقه السياسي الإسلامي لها آلية مختلفة عن هذه الصور التقليدية، ولها خصوصيتها الإسلامية؛ هذا ما نعرض له في المباحث التالية.

ومن الألفاظ لصيقة الصلة بمسألة التعددية السياسية: (الأحزاب):

ب- الأحزاب:

الحزب لغة:

قال ابن فارس: «(حَزَب): الحَاءُ وَالزَّاءُ وَالْبَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ تَجْمُعُ الشَّيْءِ؛

(١) ينظر: النظم السياسية، د. محمد بدران ص ١٩٨، نقلاً عن التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص ٥٩.

(٢) ينظر: التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، د. سعد الدين إبراهيم، نقلاً عن التعددية السياسية في عالم الجنوب، د. رعد صالح الألوسي ص ٣٩-٤١، دار مجد لاوي - عمان، ط ١-٢٠٠٠ م.



فَمِنْ ذَلِكَ: الْحِزْبُ: الْجَمَاعَةُ مِنَ النَّاسِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٣]. وَالطَّائِفَةُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ: حِزْبٌ. يُقَالُ: قَرَأَ حِزْبَهُ مِنَ الْقُرْآنِ. وَالْحِزْبَاءُ: الْأَرْضُ الْغَلِيظَةُ^(١).

هذا أصل كلمة حزب في اللغة العربية؛ وقد تعددت معانيها لغة؛ فالحزب: الورد؛ ومنه أحزاب القرآن، والحزب أيضًا: الطائفة، وتحزبوا: تجمعوا^(٢).

وَحَزَبَ الْقَوْمَ: جَعَلَهُمْ أَحْزَابًا. وَحَازِبُهُ: صَارَ مِنْ حِزْبِهِ: نَصَرَهُ وَعَاضَدَهُ، وَالْحِزْبُ: الْجَمَاعَةُ مِنَ النَّاسِ، جُنْدُ الرَّجُلِ وَأَصْحَابُهُ الَّذِينَ عَلَى رَأْيِهِ^(٣).

والحزب: الأرض الغليظة الشديدة، والجماعة فيها قوة وصلابة، وكل قوم تشاكلت أهواؤهم وأعمالهم، وحزب الرجل: أعوانه^(٤).

قال ابن الأعرابي: «الحزب: الجماعة، وكل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم، فهم أحزاب، وإن لم يلق بعضهم بعضًا»^(٥).

وَالْحِزْبُ: جَمَاعَةُ النَّاسِ؛ وَحِزْبُ الرَّجُلِ: أَصْحَابُهُ وَجُنْدُهُ الَّذِينَ مَعَ رَأْيِهِ؛ وَالْجَمْعُ: أَحْزَابٌ؛ وَالْأَحْزَابُ: جُنُودُ الْكُفَّارِ، تَأَلَّبُوا وَتَظَاهَرُوا عَلَى حَرْبِ النَّبِيِّ ﷺ، وَفِي الْحَدِيثِ: «اللَّهُمَّ اهْزِمِ الْأَحْزَابَ، اللَّهُمَّ اهْزِمِ الْأَحْزَابَ، وَزَلِّزْهُمْ»^(٦).

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (٥٥/٢).

(٢) ينظر: مختار الصحاح، الرازي (٥٦/١).

(٣) ينظر: منتهى السؤل في علم الأصول، علي الآمدي ص ١٣١، مطبعة محمد يحيى صبيح الكتبي وأولاده - القاهرة، د.ت.

(٤) ينظر: لسان العرب لابن منظور (٣١٠/١)، وتاج العروس، للزبيدي (٢/٢٦٥)، والمعجم الوسيط (١/١٧٠).

(٥) ينظر: لسان العرب (١/٣٠٨ - ٣٠٩).

(٦) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة (٣/١٠٧٢) ح (٢٧٧٥)، من حديث عبد الله بن أبي أوفى، .



وَالْحِزْبُ أَيْضًا: الطائفة من الناس، وحازبوا وتحزَّبوا: تجمعوا وصاروا أحزابًا، وفي حديث ابن الزبير رضي الله عنه: «يُرِيدُ أَنْ يُحْزِبَهُمْ»^(١)؛ أي يقويهم ويشد منهم، ويجعلهم في حزبه، أو يجعلهم أحزابًا^(٢).

وفي حديث الإفك: «وَطَفِقَتْ حَمَّةٌ تُحَازِبُ لَهَا»؛ أي تَتَعَصَّبُ وتَسْعَى سَعْيَ جماعتها الَّذِينَ يَتَحَزَّبُونَ لَهَا^(٣).

ويطلق الحزب ويراد به أيضًا: الجماعة من الناس ذوي القوة، وكذلك مذهب سياسي عقائدي واحد^(٤).

ومما يرادف كلمة الحزب في اللغة: «طائفة، وعُصبة، ورهط، وفئام، وكُردوس، وفوج، وثُلَّة، وجماعة، وزُمرة، وكتيبة، وفيلق، ونفر، وخميس، وجيش، وشرذمة»^(٥).

ومن مجموع التعاريف السابقة نجد أن أصل كلمة حزب هي: الطائفة من كل شيء، أما غالب استعمالها مما يعيننا هنا؛ فهو: طائفة أو جماعة مخصوصة من الناس تتحزب (تتعصب) لأمر ما؛ سواء كان هذا الأمر المُتَحَزَّبَ له فكرة معينة، أو

(١) ينظر: فتح الباري (٣/ ٤٤٥).

(٢) ينظر: النهاية في غريب الحديث (٣٧٦/ ١)، وصحيح البخاري، كتاب التفسير، باب سورة النور (٤/ ١٧٧٤) ح (٤٤٧٣)، وصحيح مسلم، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف (٤/ ٢١٢٩) ح (٢٧٧٠) من حديث عائشة رضي الله عنها، بلفظ: «تحارب لها».

(٣) ينظر: النهاية في غريب الحديث (٣٧٦/ ١)، ولسان العرب (٣٠٩/ ١)، ومختار الصحاح (١/ ٥٦).

(٤) ينظر: قطر المحيط، بطرس البستاني (١/ ٢٩٣)، مكتبة لبنان - بيروت، نسخة طبق الأصل نقلًا عن طبعة ١٨٦٩م.

(٥) ينظر: الألفاظ المختلفة في المعاني المتولفة، محمد بن عبد الملك الطائي الجبائي، تحقيق: د. محمد الحسن عواد ص ١٢٦، دار الجيل - بيروت، ط ١ - ١٤١١هـ.



رغبة خاصة، أو هوى اجتمعوا عليه، أو كان هذا التحزب لشخص معين، أو لمذهب أو لطائفة، وسواء تقابل هؤلاء المتحزبون واجتمعوا أم لم يتلاقوا، اتحدت أزمانهم وأمكنهم أم اختلفت وتباعدت؛ فيكفي تشاكل القلوب والأعمال ليكونوا حزبًا.

الحزب اصطلاحًا:

- الحزب في القرآن الكريم:

وردت كلمة (حِزْب) ومشتقاتها في القرآن في عشرين موضعًا، في ثلاث عشرة سورة؛ منها ثماني مرات بصيغة المفرد؛ سبعة بلفظ: ﴿حِزْبٌ﴾^(١) وواحدة بلفظ: ﴿حِزْبُهُ﴾^(٢)، ومرة واحدة بصيغة المثنى: ﴿الْحَزْبَيْنِ﴾^(٣)، واثنتا عشرة مرة بصيغة الجمع: ﴿الْأَحْزَابُ﴾^(٤).

ومن خلال استقرار معنى (الحزب) في هذه الآيات؛ نجد أنه يفيد بشكل عام معنى الترابط المنظم، والاجتماع على أمر؛ سواء أكان في الخير أم في الشر. حيث ورد بمعنى الأنصار والأتباع، كما في قوله تعالى: ﴿أَسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [المجادلة: ١٩]. وورد بمعنى الطائفة والجماعة من الناس، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا

(١) في سور: [المائدة: ٥٦]، و[المؤمنون: ٥٣]، و[الروم: ٣٢]، وتكررت مرتين في سورة [المجادلة: ١٩]، وأيضًا فيها آية ٢٢.

(٢) في سورة [فاطر: ٦].

(٣) في سورة [الكهف: ١٢].

(٤) في سور: [هود: ١٧]، و[الرعد: ٣٦]، و[مريم: ٢٧]، وتكررت مرتين في سورة [الأحزاب: ٢٠]، وأيضًا فيها آية ٢٢، وسورة [ص: ١١، ١٣]، و[غافر: ٥٠، ٣٠]، و[الزخرف: ٦٥]..

مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلٌّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ
فَرِحُونَ ﴿الرُّومُ: ٣١، ٣٢﴾.

أما كلمة (الأحزاب)؛ فتأتي في الغالب لتطلق على فئة مخصوصة؛ من الطوائف
التي حاربت الأنبياء؛ كما في قوله تعالى: ﴿كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْنَادِ ﴿١٣﴾
وَأُمُودٌ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ لَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ ﴿ص: ١٢، ١٣﴾.

وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ
اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ﴿الأحزاب: ٢٢﴾، وهم قبائل قريش وغطفان
وبني قريظة، كما هو معروف في التاريخ الإسلامي والسيرة النبوية لغزوة الأحزاب^(١).

- الحزب في السنة النبوية الشريفة:

وردت كلمة (حزب) في السنة النبوية المطهرة على عدة معانٍ:

- فجاء بمعنى: الورد من القرآن أو الصلاة؛ كما في قوله ﷺ: «مَنْ نَامَ عَنْ
حِزْبِهِ، أَوْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ، فَقَرَأَهُ فِيمَا بَيْنَ صَلَاةِ الْفَجْرِ، وَصَلَاةِ الظُّهْرِ، كُتِبَ لَهُ كَأَنَّمَا
قَرَأَهُ مِنَ اللَّيْلِ»^(٢).

قال العظيم آبادي: «الْحِزْبُ: الْوَرْدُ وَالْمُرَادُ هُنَا الْوَرْدُ مِنَ الْقُرْآنِ، وَقِيلَ: الْمُرَادُ مَا
كَانَ مُعْتَادَهُ مِنْ صَلَاةِ اللَّيْلِ»^(٣).

(١) ينظر: جوامع السيرة النبوية، لابن حزم ص ١٤٨، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ -
١٩٨٣م، والرحيق المختوم، صفى الرحمن المباركفوري ص ٣١٤، دار ابن الجوزي - الرياض،
دار الوفاء - المنصورة، ط ٢ - ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جامع صلاة الليل، ومن نام عنه ومن
مرض (١/ ٥١٥) ح (٥٨١) من حديث عمر بن الخطاب ؓ.

(٣) ينظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود، للعظيم آبادي (٤/ ١٣٨).



- وجاء بمعنى: الأنصار والأتباع والأصحاب؛ كما في حديث أنس أن رسول الله ﷺ قال: «يَقْدَمُ عَلَيْكُمْ أَقْوَامٌ أَرَقُّ مِنْكُمْ أَفْنِدَةً». قَالَ: فَقَدِمَ الْأَشْعَرِيُّونَ فِيهِمْ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ، فَلَمَّا دَنَوْا مِنَ الْمَدِينَةِ جَعَلُوا يَزْجُرُونَ، يَقُولُونَ: غَدًا نَلْقَى الْأَحِبَّةَ ... مُحَمَّدًا وَحِزْبَهُ^(١).

وفي حديث عائشة رضي الله عنها: «أَنَّ نِسَاءَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كُنَّ حِزْبَيْنِ، فَحِزْبٌ فِيهِ عَائِشَةُ وَحَفْصَةُ وَصَفِيَّةُ وَسَوْدَةُ، وَالْحِزْبُ الْآخَرُ أُمُّ سَلَمَةَ وَسَائِرُ نِسَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ...»^(٢).

- كما يطلق الحزب في السنة على فئة قائمة بأمر الله، تقاتل أعداء الله، كما في حديث عُمَيْرِ بْنِ الْأَسْوَدِ، وَكَثِيرِ بْنِ مُرَّةَ قَالَا: إِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ وَابْنَ السَّمُطِ رضي الله عنهما كَانَا يَقُولَانِ: لَا يَزَالُ الْمُؤْمِنُونَ فِي الْأَرْضِ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ، وَذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي قَوَّامَةٌ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ ﷻ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ، تُقَاتِلُ أَعْدَاءَهَا، كُلَّمَا ذَهَبَ حِزْبٌ قَوْمٌ تَسْتَحْرِبُ قَوْمٌ أُخْرَى، يَرْفَعُ اللَّهُ ﷻ قُلُوبَ قَوْمٍ لِيَرْزُقَهُمْ مِنْهُ، حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ كَأَنَّهُمَا قَطْعُ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ»^(٣).

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٣٧/٢٠) ح (١٢٨٧٢)، وابن حبان في صحيحه (١٦٣/١٦) ح (٧١٩٢)، وصحح الأرنؤوط إسناده في تحريجه على المسند.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب من أهدى إلى أصحابه وتحرى بعض نسائه دون بعض (٩١١/٢) ح (٢٤٤٢).

(٣) أخرجه بهذا اللفظ ابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني (٢٥٤/٥)، تحقيق: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراجعية - الرياض، ط ١ - ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م. وأخرجه أيضًا بنحوه نعيم بن حماد في الفتن (٢/٥٩٦-٥٩٧)، وأبو نعيم في الحلية (٣٠٧/٩) بلفظ: «كُلَّمَا ذَهَبَتْ حَرْبٌ نَشَبَتْ حَرْبٌ قَوْمٌ آخَرِينَ»، وأخرجه ابن ماجه، في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ، مختصرًا بلفظ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي قَوَّامَةٌ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ، لَا يَضُرُّهَا مَنْ خَالَفَهَا»، وصححه الألباني في الصحيحة (٤/٦٠٣-٦٠٤) ح (١٩٦٢)، وللحديث روايات متعددة.



بينما تأتي كلمة (الأحزاب) في السنة النبوية على العكس من هذا؛ حيث تأتي بمعنى أعداء الله الذين تحزّبوا وتألّبوا على النبي ﷺ؛ كما في دعائه ﷺ عند الصفا والمروة «... لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ، أَنْجَزَ وَعْدَهُ، وَنَصَرَ عَبْدَهُ، وَهَزَمَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهُ»^(١).

وكما في دعائه عند لقاء أعدائه: كما في حديث عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه، قال: دَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ الْأَحْزَابِ عَلَى الْمُشْرِكِينَ، فَقَالَ: «اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ، سَرِيعِ الْحِسَابِ، اللَّهُمَّ اهْزِمِ الْأَحْزَابَ، اللَّهُمَّ اهْزِمْهُمْ وَزَلِّزْهُمْ»^(٢).

ومن خلال ما سبق من استقراء معاني (الحزب) في القرآن والسنة يتبين، أن هذه المعاني للحزب فيها لا تخرج عن معناها اللغوي، كما يظهر أن لفظة (الحزب) لا تدل بذاتها على مدح أو ذم أو خير أو شر؛ فقد تأتي أحياناً بهذا وأحياناً بذاك، وقد تأتي بما لا يدل على شيء من خير أو شر، وإنما فقط الجماعة تتحزب لفكرة أو شخص - كما في حديث عائشة المتقدم - «أَنَّ نِسَاءَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كُنَّ حَزْبَيْنِ...» -.

ومن ثم نجد هذا الاختلاف لدى المفسرين لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَداً﴾ [الكهف: ١٢]؛ أيهما حزب مؤمن وآخر كافر، أم هما حزبان كافران، أم كلاهما مؤمن؛ لكن المتفق عليه فقط أنها فريقان، واللفظ يحتمل كل هذا^(٣).

(١) أخرجه مسلم كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ (٢/ ٨٨٦) ح (١٢١٨).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة (٤/ ٤٤٤) ح (٢٩٣٣)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب استحباب الدعاء بالنصر عند لقاء العدو (٣/ ١٣٦٣) ح (١٧٤٢).

(٣) ينظر: تفسير الطبري (١٧/ ٦١٣)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٠/ ٣٦٤).



- الدلالة السياسية لمصطلح الحزب:

تعددت تعريفات الباحثين والمفكرين لمفهوم الحزب من منظور سياسي، نظرًا لاختلاف الخلفية العقدية والثقافية والفكرية، التي ينطلق منها هؤلاء الباحثون والمفكرون في رؤيتهم للأحزاب؛ وإغفال هذه الخلفيات عند النظر لتعريف هؤلاء الباحثين والمفكرين للأحزاب؛ يعطي صورة مضطربة غير دقيقة عن دلالة الحزب ومفهومه؛ فمفهوم الحزب عند مفكري الليبرالية غير مفهومه عند الماركسيين، وإن كان هذا لا يعني بالضرورة أن يتفق مفكرو كل توجه على رؤية واحدة لمفهوم الحزب؛ إذ يمكن أن يتباين مفهوم الحزب لدى الاتجاه الواحد تباينًا يتيح الإطار الفكري والعقدي لهذا الاتجاه؛ وبطبيعة الأمر ينسحب هذا الاختلاف في الغالب على رؤية كثير من المفكرين العرب للحزب بناء على طبيعة انتمائهم الفكري لأحد الفريقين.

أ- الحزب عند الليبراليين:

اختلف مفكرو الليبرالية في تعريف الأحزاب السياسية؛ تبعًا للزاوية التي ينظر منها كل مفكر.

فبينما نظر بعضهم إلى الحزب نظرة تنظيمية؛ باعتبار أن النظام هو الذي يضفي على الحزب أهميته، وهو الذي يمكن من تحقيق ما يرمي إليه الحزب من أهداف؛ فعرفه بعضهم بأنه: «تجمع من المواطنين حول نظام واحد»^(١).

(١) هو تعريف السياسي الفرنسي موريس دوفرجيه . ينظر: الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث والنظام الإسلامي، مصطفى عبد الجواد محمد السيد، ص ١٢٤، دار الفكر العربي- القاهرة- ط ١- ٢٠٠٣ م. ونفس المعنى أكداه عالم السياسة والاقتصاد الألماني ماكسيميليان كارل إميل وير بقوله: «إن اصطلاح (الحزب) يستخدم للدلالة على علاقات

ذهب فريق آخر إلى أن أهداف الحزب النابعة من الفكر الذي يعتنقه هو العامل الحاسم في تعريف الحزب؛ فعرفه بأنه: «جماعة من الناس تعتنق مذهباً سياسياً واحداً»^(١).

وهناك فريق ثالث يقف عند وظائف الحزب؛ باعتبار أن وظائف الحزب هي أهم ما يمكن أن يميزه؛ واختلف هذا الفريق في أهم الوظائف التي ينبغي أن يقوم بها الحزب. فمن رأى أن أهمها هي وظيفة تولي الحكم؛ عرفه بأنه «تنظيم دائم يضم مجموعة من الأفراد يعملون معاً من أجل ممارسة السلطة؛ سواء في ذلك العمل على تولي السلطة أو الاحتفاظ بها»^(٢).

ومن رأى أن أهم وظائف الحزب تكوين الرأي العام، والقيام بدور الوسيط بين المجتمع والسلطة؛ فيعرف الأحزاب بأنها: «محاولة للتقريب بين الرأي العام والسلطة»^(٣) وثمّ فريق آخر ذهب في تعريف الحزب إلى شمول الحزب لذلك كله؛ بحيث يتضمن الناحية التنظيمية، والهدف الذي يسعى إليه، وكذلك المبادئ التي يعتنقها ويقوم عليها؛ فعرف الحزب بأنه: «تنظيم دائم يتحرك على مستوى وطني ومحلي، من أجل الحصول على التأييد الشعبي، بهدف الوصول إلى ممارسة

تنظيمية، تقوم على أساس من الانتقاء الحر». ينظر: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، د. نبيلة عبد الحليم كامل ص ٧٣، دار الفكر العربي- القاهرة، ط ١- ١٩٨٢ م.

(١) هو تعريف السياسي الفرنسي بنيامين كونستانت (١٧٦٧م- ١٨٣٠م). ينظر: الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، نعمان أحمد الخطيب ص ١٣، دار الثقافة- القاهرة، ط ١- ١٩٨٣ م، ومعجم أعلام المورد، منير البعلبكي ص ٣٧٨.

(٢) ينظر: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، د. نبيلة عبد الحليم كامل ص ٧٨، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي جابر العبد الشارود ص ٩٣.

(٣) ينظر: الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، د. نبيلة عبد الحليم كامل ص ٧٩.



السلطة؛ لتحقيق سياسة معينة»^(١).

ب- الحزب عند أصحاب الفكر الماركسي:

الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه الأحزاب لدى أصحاب هذا الفكر، هو فكرة الحزب الواحد، الذي لايسمح بوجود أي حزب آخر، وتمثله الأحزاب الشيوعية التي تتبنى الماركسية اللينينية.

وذلك أن نظرية الأحزاب لدى أصحاب هذا الفكر تقوم على اعتبار أن الأحزاب تمثل طبقات اجتماعية مختلفة؛ ومن ثمّ فإنها تتبنى مصالح مختلفة وأيدولوجيات متباينة؛ وعليه ينشأ تعدد الأحزاب واختلافها نتيجة تعدد الطبقات واختلافها.

فإذا أزيل التعدد والاختلاف الطبقي؛ أي إذا أزيل المجتمع الطبقي نفسه؛ زالت الحاجة إلى تعدد الأحزاب، وإذا أصبح المجتمع طبقة واحدة؛ انتفت الحاجة إلى أكثر من حزب واحد يمثل هذه الطبقة أو المجتمع.

ولما كانت الطبقات الاستغلالية قد قضى عليها، وبقيت طبقة واحدة مكونة من العمال والفلاحين والمثقفين؛ انتفت الحاجة إلى تعدد الأحزاب، ويبقى حزب واحد هو طليعة هذه الطبقة أو المجتمع.

وأما بقية الطبقات السابقة؛ فليس لها حق ممارسة الحياة الحزبية وحق الانتخابات والترشح^(٢).

فالحزب لدى أصحاب هذا الفكر أحد عناصر الصراع السياسي في المجتمع من

(١) ينظر: الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث والنظام الإسلامي، مصطفى السيد، ص ١٢٦.

(٢) ينظر: التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث، ديندار شفيق الدوسكي ص ٥٦-٥٧، دار الزمان-سوريا، ط ١-٢٠٠٩م.

أجل الاستحواذ على السلطة والاستبداد بها؛ باعتباره معبراً عن مصالح الطبقة العاملة التي تمثل المجتمع؛ وهذا هو ما يتفق مع تعريفهم للحزب؛ حيث يعرفه ماركس^(١) بأنه: «التعبير السياسي للطبقات الاجتماعية المختلفة»^(٢).

ويعرفه ستالين^(٣) بأنه: «قطاع من طبقة، قطاعها الطليعي يعكس مصالحها، ويقودها صوب أهدافها المنشودة»^(٤).

ج- الحزب في الفكر والثقافة العربية:

يكاد يتفق المفكرون والسياسيون العرب مع الفكر الليبرالي في نظريته للأحزاب السياسية؛ فيعرف الدكتور أسامة الغزالي أحد الليبراليين العرب الحزب بأنه: «اتحاد أو تجمع من الأفراد، ذو بناء تنظيمي على المستويين القومي والمحلي، يعبر- في جوهره- عن مصالح اجتماعية محددة، ويستهدف الوصول إلى السلطة السياسية أو التأثير عليها، بواسطة أنشطة متعددة خصوصاً من خلال تولي تمثيلية المناصب العامة؛

(١) كارل ماركس (١٨١٨م-١٨٨٣م) عالم اقتصاد وفيلسوف اجتماعي ألماني، يعتبر المؤسس الفعلي للشيوعية، وهو حبر يهودي، وجده هو الحاخام اليهودي الكبير (مردخاي)، بل إن أجداده من جهة أمه يهود، كما أنه ولد في حي اليهود المسمى (غيثو). ولقب أسرته الحقيقي (لاوي) أو (ليفني) واللاويون من بني إسرائيل ينتسبون إلى لاوي بن يعقوب - ﷺ. ينظر: معجم أعلام المورد، منير بعلبكي ص ٤٠٥-٤٠٦، ورسائل في الأديان والفرق والمذاهب، محمد الحمد ص ٣٧١، د.ن.

(٢) ينظر: الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث والنظام الإسلامي، مصطفى السيد، ص ١٢٧.

(٣) ستالين (١٨٧٩-١٩٥٤م): هو أحد أساطين الشيوعية، وأكابر مجرميها، واسمه الحقيقي جوزيف فاديونوفش زوجاشفلي، وهو سكرتير الحزب الشيوعي ورئيسه بعد لينين. اشتهر بالقسوة، والجبروت، والطغيان والاستبداد، وكان يعتمد في تصفية خصومه على القتل والنفي. ينظر: رسائل في الأديان والفرق والمذاهب، محمد الحمد ص ٣٧١.

(٤) ينظر: الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، نعمان أحمد الخطيب ص ٢٢، ٢١.



سواء عن طريق العملية الانتخابية أو بدونها»^(١)

ويعرفه الدكتور سليمان الطماوي بأنه: «جماعة متحدة من الأفراد، تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين»^(٢).

تعقيب حول مفهوم الحزب السياسي اصطلاحاً:

من خلال ماسبق؛ نجد أن هناك ثلاثة اتجاهات للحزب السياسي لدى الفكر

الليبرالي الغربي:

الأول: باعتبار التنظيم؛ ولا شك أن التنظيم وإن كان يميز غالب الأحزاب، إلا أنه ليس العنصر المميز للحزب؛ بل إن بعض الجماعات غير الحزبية قد تفوق الأحزاب من هذه الناحية، إضافة إلى عدم الاتفاق على الشكل التنظيمي الحزبي ومستوياته، التي تختلف من حزب لآخر؛ ومن ثم فإن قصر التعريف للحزب على الناحية التنظيمية لا يكون جامعاً لجميع الأحزاب، ولا مانعاً من دخول غيرها فيه.

الثاني: باعتبار الوجهة والمبادئ الفكرية، وهذه أيضاً محل نظر؛ وهي غير كافية بمفردها لتعريف الحزب السياسي؛ حيث إن هناك أحزاباً لا تعتنق فكرة أيولوجية معينة، وأخرى تتخلى عن أفكارها وعقيدتها تحت ضغط الظروف الواقعية.

ومع أهمية الوجهة الفكرية في بنية الحزب السياسي؛ إلا أنها ليست كافية أو معبرة عن مدلول الحزب.

(١) ينظر: الأحزاب السياسية في العالم الثالث، أسامة الغزالي، سلسلة عالم المعرفة - العدد (١١٧) ص ٢١، سبتمبر ١٩٨٧ م.

(٢) ينظر: النظم السياسية والقانون الدستوري، د. سليمان الطماوي - عميد كلية حقوق عين شمس سابقاً - ص ٢٥٧، دار الفكر العربي - القاهرة، ط ١ - ١٩٨٨ م، والسلطات الثلاث في الدساتير العربية، د. سليمان الطماوي ص ٦٢٧.

الثالث: بالنظر إلى وظيفة الحزب وأهدافه الرئيسة في التوصل إلى السلطة؛ وهذا أيضًا لا يمكن الارتكاز عليه وحده في تعريف الحزب؛ حيث إن هناك وظائف أخرى متعددة للحزب، إضافة إلى تفاوت الأحزاب في أهدافها.

ولعل هذه التحفظات هي مادفت فريقيًا من الليبراليين الغربيين والعرب إلى الجمع بين هذه الاتجاهات في تعريف الحزب؛ لتفادي هذه الانتقادات التي وجهت لكل اتجاه. أما الأحزاب لدى أصحاب الفكر الماركسي؛ فليس لها وجود حقيقي؛ بناءً على مذهبهم في صراع الطبقات الذي تقوم عليه الأحزاب؛ حيث لم يعد ثمة إلا طبقة واحدة مهيمنة.

خلاصة تعريف الحزب السياسي اصطلاحًا:

من خلال استعراض اتجاهات التعريف السابقة وما أثير حولها من اعتراضات وما وجه لها من انتقادات؛ فإننا يمكننا أن نعرف الحزب السياسي بأنه: «مجموعة من الأفراد، يجمعها إطار تنظيمي مستمر، وفكري ثابت، لها هدف سياسي، تسعى إليه من خلال وسائل سلمية».

شرح التعريف:

مجموعة من الأفراد: حيث لا يتصور وجود حزب من فرد واحد.

يجمعها إطار تنظيمي مستمر: أي يجمع أفراداه علاقة تنظيمية، تحدد المهام والمسؤوليات، وهذه العلاقة مستمرة وليست طارئة أو عارضة، وخرج بذلك الأطر التنظيمية الوقتية؛ كالجمعيات ونحوها.

فكري ثابت: وذلك أن الأصل في الأحزاب السياسية أنها تقوم على فكرة واضحة، وأيدولوجية ثابتة، وبرامج محددة، وهذا الرابط الفكري هو الذي يجمع



الأعضاء رغم اختلاف الثقافات والمؤهلات والسن والمراكز الاجتماعية.
 لها هدف سياسي: وهذا ما يميز الحزب السياسي عن غيره من الجمعيات
 والنقابات المهنية، التي لها برامج وأفكار ويجمعها تنظيم.
 والهدف السياسي للحزب يشمل السعي للوصول للسلطة، أو المشاركة فيها، أو
 التأثير عليها من خلال تشكيل رأي عام، أو جماعة ضغط.
 تسعى إليه من خلال وسائل سلمية: وهذه الوسائل السلمية اصطلاح السياسيون
 على تسميتها بالوسائل الديمقراطية، تميزاً لها عن الوسائل المسلحة، غير أن تسميتها
 وسائل سلمية أعم وأشمل وأسلم من قصرها على الديمقراطية كآلية؛ لما لهذا
 المصطلح من دلالات هي محل خلاف، كما أنها محل نظر؛ باعتبار بيئتها وفلسفتها التي
 تقوم عليها. وخرج بذلك الجماعات المسلحة التي تسعى لهدفها من خلال الأعمال
 العسكرية.

المطلب الثاني

حكم التعددية السياسية وإقامة الأحزاب في الدولة الإسلامية

يعتبر تعدد الأحزاب السياسية على النحو الذي يجري عليه العمل في واقعنا المعاصر—أي باعتبارها تكتلات سياسية، تعمل بالوسائل السلمية للوصول إلى الحكم، أو المشاركة فيه؛ لتنفيذ برنامج سياسي معين—من المسائل الحادثة التي لا عهد للأمة بها من قبل، وقد تفاوتت اجتهادات المعاصرين في هذه القضية، كما هو الشأن في المسائل الحادثة، ونستطيع أن نميز في هذا الصدد بين ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يرى حرمة إنشاء الأحزاب السياسية بإطلاق.

والاتجاه الثاني: يرى مشروعيتها بإطلاق.

والاتجاه الثالث: يرى مشروعيتها في إطار المشروع الإسلامية العليا، أي في إطار الالتزام بسيادة الشريعة، وعدم الخروج على أصولها الثابتة.

وفيما يلي عرض لهذه الاتجاهات الثلاثة ومناقشة أدلتها بالتفصيل:

الاتجاه الأول: القائلون بالمنع من إنشاء الأحزاب السياسية بإطلاق:

ومن قال بهذا القول من العلماء المعاصرين ومن الدعاة والمفكرين المشهورين: الدكتور بكر أبو زيد^(١)، والأستاذ وحيد الدين خان^(٢)، والدكتور فتحي يكن^(٣)،

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب، د. بكر أبو زيد ص ١٠٨، مكتبة التوعية الإسلامية - الجيزة، ط ٢-١٤١٠ هـ.

(٢) ينظر: الإسلام والعصر الحديث، وحيد الدين خان ص ٤٥، وما بعدها، دار النفائس - بيروت ط ٢-١٩٨٦ م.

(٣) ينظر: أبجديات التصور الحركي الإسلامي، د. فتحي يكن ص ٧٤، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١-١٤١٦ هـ-١٩٩٦ م.



والشيخ صفى الرحمن المباركفوري^(١)، والإمام حسن البنا^(٢)، والشيخ أبو الحسن الندوي^(٣)، والشيخ أبو الأعلى المودودي^(٤)، والشيخ محمد بن شاكر الشريف^(٥)، والشيخ سعيد عبد العظيم^(٦)، والدكتور عطية عدلان^(٧)، وغيرهم.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن نظام تعدد الأحزاب لا سبيل إليه في المجتمع الإسلامي، ولا تتسع له قواعد المذهبية الإسلامية؛ لما يخرج من الأصول والقواعد الشرعية، ولما يفضي إليه من المآلات الرخيمة والعواقب المنكورة، وأنه يجب أن تسد الذرائع إليه بكل سبيل.

أدلة هذا القول: استدل أصحاب هذا القول القائلون بمنع إنشاء الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية بإطلاق، بالكتاب والسنة والمعقول.

أولاً: الكتاب:

أ- حيث احتجوا لقولهم بالآيات التي تنهى عن التفرق وتحض على الاجتماع،

(١) ينظر: الأحزاب السياسية، صفى الرحمن المباركفوري ص ٣٥، رابطة الجامعات الإسلامية - مطبعة المدينة، ط ١ - ١٩٨٧ م.

(٢) ينظر: مجموعة رسائل الإمام الشهيد البنا ص ٣٢٠ - ٣٢١، دار الدعوة - الإسكندرية، ط ١٩٩٠ م.

(٣) ينظر: رجال الفكر والدعوة في الإسلام لأبي الحسن الندوي (١/ ٧٥)، دار ابن كثير - بيروت، ط ٢ - ٢٠٠٤ م.

(٤) ينظر: تدوين الدستور الإسلامي، أبو الأعلى المودودي ص ٥٨، الدار السعودية - جدة، ط ١٩٨٧ م.

(٥) ينظر: دعوة إلى التأصيل المصطلحات السياسية، محمد بن شاكر الشريف ص ١٨، مجلة البيان، العدد (١٥).

(٦) ينظر: الديموقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، د. سعيد عبد العظيم ص ١٢٥.

(٧) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٣٠٢).

ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩].
- وقوله تعالى: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ
- ﴿٣١﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣١، ٣٢].
- وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: ١٣].

وجه الدلالة من الآيات:

قالوا: هذه الآيات صريحة في ذم التفرق؛ بل جعل الله ﷻ ذلك صفة لصيقة بالمشركين وأهل الضلال، وبرأ نبيه ﷺ من أفعالهم وتفرقهم، كما دلت على أن الحزب من لوازم الفرقة؛ وهذه الفرقة المنهي عنها عامة تشمل العقيدة والسياسة وغيرها من مسائل الدين.

يقول الشيخ صفى الرحمن المباركفوري: «إن الله تعالى وصف المشركين بالتفرق في الدين، ونهى المؤمنين، وبرأ رسوله ممن يفعل ذلك؛ فدل ذلك على أن النهي للتحريم، والتفرق في الآيتين يشمل كل تفرق؛ سواء أكان ذلك التفرق والاختلاف في العقيدة أم الفقه والسياسة، ويؤيد ذلك أن الله نهى عن مطلق التنازع؛ فقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَزَعَوْا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦]. فتكون الأحزاب السياسية محرمة لأنها من أهم مظاهر التفرق»^(١).

(١) ينظر: الأحزاب السياسية في الإسلام، صفى الرحمن المباركفوري ص ٣٥-٣٦.



ويقول الشيخ رشيد رضا في معرض تفسيره لآية الأنعام: «ذَكَرَ - تعالى جدّه وجلّ ثناؤه - هذه الأمة بما هي عرضة له بحسب سنن الاجتماع من إضاعة الدين بعد الاهتداء به، بمثل ما أضاعه به من قبلهم، وهو الاختلاف والتفرق فيه بالمذاهب والآراء والبدع التي تجعلهم أحزابًا وشيعًا، تتعصب كل منها لمذهب من المذاهب أو إمام فيضيع العلم وتنقسم عروة الوحدة للأمة الواحدة بعد أخوة الإيثار، فتصبح أممًا متعادية، ليس لها مرجع متفق عليه، يجمع كلمتها؛ فيحل بها ما حلّ بالأمم التي تفرقت قبلها، فقال ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩]»^(١).

فإنّ الله ﷻ أمرنا بالاجتماع ونهانا عن الفرقة والخلاف، والحزبية مظنة الفرقة والبغضاء بين أهل الإسلام^(٢).

- قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْسِكُمْ شِيعًا وَيُلَاقِيَنَّكُمْ بَعْضُكُمْ بِأَسْ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: ٦٥].

وجه الدلالة:

قالوا: دلّت الآية على أن التفرق إلى شيع وما يؤدي إليه من اقتتال وانشقاق يعتبر عذابًا يوازي ماورد في الآية من أشكال العذاب؛ ومن ثمّ فإن الواجب البعد عن كل ما من شأنه أن يكرس لهذا التفرق والتحزب؛ لما في ذلك من الهلاك المتحقق^(٣).

(١) ينظر: تفسير المنار (٨/ ١٨٨).

(٢) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبد الله أبو زيد ص ١٤٣ وما بعدها، والأحزاب السياسية في الإسلام ص ٣٤، وما بعدها، والديموقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، د. سعيد عبد العظيم ص ١٢٥.

(٣) ينظر: الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث والنظام الإسلامي، مصطفى عبد الجواد السيد، ص ٢٧٩، والأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية ص ٣٧ - ٣٨، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر، السنة ١١ العدد ٤٤ لسنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ترجمه

- قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: ١٠٣].
- وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

وجه الدلالة:

قالوا: هاتان الآيتان نزلتا ضمن مجموعة من الآيات من سورة آل عمران، تبدأ بقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا قَرِيبًا مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كُفْرِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٠].

وسبب نزول هذه الآيات، كما رواه الطبري عن مجاهد، هو أن الأوس والخزرج كانت بينهما قبل الإسلام عداوات وحروب، فألف الله بينهما بالإسلام، قال: «فبينا رجل من الأوس ورجل من الخزرج قاعدان يتحدثان، ومعهما يهودي جالس، فلم يزل يذكرهما أيامهما والعداوة التي كانت بينهما، حتى استبأ ثم اقتتلا. قال: فنادي هذا قومه، وهذا قومه، فخرجوا بالسلاح، وصف بعضهم لبعض.

قال: ورسول الله ﷺ شاهد يومئذ بالمدينة، فجاء رسول الله ﷺ، فلم يزل يمشي بينهم؛ إلى هؤلاء، وإلى هؤلاء ليسكنهم، حتى رجعوا ووضعوا السلاح، فأنزل الله ﷻ القرآن في ذلك: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا قَرِيبًا مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ﴾ إلى قوله: ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(١).

إلى العربية محمد رفقي عيسى، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير عمر المصري ص ١٤٤، دار الكلمة- المنصورة، ط ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
(١) ينظر: تفسير الطبري (٥/ ٦٣٢).



فسبب النزول يؤكد أن الحزبية في الإسلام تُفضي إلى عصبية قد تنتهي بالتقاتل والتناحر، وأن الإسلام يسعى لمنعها ابتداءً، فإذا وقعت سعى لدفعها ورفع آثارها السيئة.

كما أن الله تعالى جمع في الآية الأولى بين واجبين متعاقبين: الأول: واجب الاتباع، والثاني: واجب الاجتماع، وذلك في قوله: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾، والاعتصام بحبل الله هو الاستمسك بكتابه ودينه وعهده^(١)، وجاء قوله: ﴿جَمِيعًا﴾ ليدغم واجبًا في واجب، فكلمة جميعًا حال من فاعل «اعتصموا» أي مجتمعين في الاعتصام^(٢).

قالوا: فهاتان الآيتان صريحتان في وجوب الجماعة وحرمة الفرقة؛ يقول الشيخ صفي الرحمن المباركفوري: «...إن الله أوجب على المسلمين الوحدة ولزوم الجماعة واجتناب ما يؤدي إلى الافتراق، والأحزاب تؤدي إلى الافتراق؛ فهي محرمة»^(٣).

ويقول الشيخ حسن البنا: «إن الإسلام هو دين الوحدة في كل شيء، وهو دين سلامة الصدور، ونقاء القلوب، والإخاء الصحيح، والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعًا، فضلًا عن الأمة الواحدة والشعب الواحد، لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه ولا يوافق عليه، والقرآن الكريم يقول: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]... وكل ما يستتبعه هذا النظام الحزبي من تناز وتدابير وبغضاء، يمقته الإسلام أشدَّ المقت، ويحذر منه في كثير من الأحاديث والآيات»^(٤).

(١) ينظر تفصيل ذلك في زاد المسير (١/ ٤٣٢-٤٣٣).

(٢) ينظر: تفسير أبي السعود (٢/ ٦٦) بتصرف.

(٣) ينظر: الأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري ص ٣٨.

(٤) ينظر: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص ١٦٨، وينظر أيضًا: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير عمر المصري ص ١٤٤.

ويقول الدكتور فتحي يكن: «إن مما لاشك فيه أن الأصل في الشريعة الإسلامية هو وحدة المسلمين، ووحدة العمل الإسلامي، ووحدة الصف الإسلامي، وليس تعدده وتشرذمه، وإن هذه الوحدة تعتبر فريضة شرعية من عدة وجوه... وفضلاً عن كون وحدة الساحة الإسلامية فريضة شرعية؛ فإنه كذلك ضرورة بشرية للمسلمين وغير المسلمين»^(١).

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَزَعُوا فَنَفْسُلُوا وَتَذَهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصِيرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّادِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦].

وجه الدلالة:

قالوا: ذهاب الريح الذي ينتج عن التنازع هو ذهاب الدولة، فالريح هو الدولة، شبهت بالريح في نفوذ أمرها^(٢).

وقالوا: ففي هذه الآية نهي من الله جل وعلا عن التفرق في الدين، والتنازع المفضي إلى الفشل وذهاب الريح، وهذه المعاني كلها موجودة في الأحزاب السياسية؛ حيث التنازع والتحزب والفرقة والانقسام شيعاً وجماعات، الذي ينتج عنه ذهاب الريح^(٣).

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّنَّ طَائِفَةً مِّنْهُمْ﴾ [القصص: ٤].

(١) ينظر: مجلة المجتمع الكويتية ص ٤٥، العدد (١١٧٩)، بتاريخ (٢٠/٧/١٤١٦هـ) - (١٢/١٢/١٩٩٥م).

(٢) ينظر: الكشف للزخشري (١/٤١٢).

(٣) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٤٢-٤٣، دار الإعلام الدولي - القاهرة، ط ١ - ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/٢٥١)، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص ١٨٠، وأبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي، فتحي يكن ص ٧٤.



وجه الدلالة:

قالوا: إن انقسام الناس إلى أحزاب يؤدي إلى فقدان القوة؛ مما يترتب عليه تعريض الناس للاستعباد، وهذه السنة استغلها فرعون في تفريق قومه إلى شيع؛ حتى يتسنى له استعبادهم وإذلالهم^(١).

ب- أن القرآن لم يذكر لفظة (الأحزاب) إلا مقترنة بالذم:

قالوا: إن الأحزاب لم تذكر في النصوص الشرعية؛ من القرآن والسنة إلا مقترنة بالذم والوعيد، واقتصرت الإشارة بها إلى أعداء الدين.

وفي المقابل لم يشر إلى جماعة المسلمين بتعبير الأحزاب قط، وإنما أشير إليهم بصيغة المفرد، على أنهم حزب الله، وذلك في موضعين اثنين في القرآن الكريم^(٢).

فدل ذلك على أن المذهبية الإسلامية لا تسع إلا لحزب واحد فقط، هو حزب الله، أما الأحزاب فهي تعبير يتسع لجميع الفرق والنحل الخارجة عن جماعة المسلمين^(٣).

ثانياً: السنة:

- الأحاديث الشريفة التي تأمر بالاجتماع وتنهى عن الفرقة والاختلاف، ومن ذلك:

أ- ما جاء عن ابن عمر: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطب بالجابية فقال: قام فينا رسول الله ﷺ مقامي فيكم فقال: «اسْتَوْصُوا بِأَصْحَابِي خَيْرًا، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَفْشُو الْكَذِبُ حَتَّى إِنَّ الرَّجُلَ لَيَسْتَدِيءُ بِالشَّهَادَةِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَهَا، فَمَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ بِحَبَّةِ الْجَنَّةِ، فَلْيَلْزَمْ الْجَمَاعَةَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ، وَهُوَ مِنْ

(١) ينظر: الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية ص ٣٨، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر (عدد ٤٤).

(٢) ينظر الآيات التي تقدم ذكرها عن ذكر الأحزاب في القرآن والسنة ص ١٠٤٠.

(٣) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٤٢.

الْأَثْنَيْنِ أَبْعَدُ....»^(١).

ب- ما جاء عن أبي الدرداء، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَا مِنْ ثَلَاثَةٍ فِي قَرْيَةٍ وَلَا بَدْوٍ لَا تَقَامُ فِيهِمُ الصَّلَاةُ إِلَّا قَدْ اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ، فَعَلَيْكَ بِالْجَمَاعَةِ، فَإِنَّمَا يَأْكُلُ الذُّنْبُ الْقَاصِيَةَ»، قَالَ زَائِدَةُ: قَالَ السَّائِبُ: يَعْنِي بِالْجَمَاعَةِ: الصَّلَاةُ فِي الْجَمَاعَةِ»^(٢).

ج- ماروي عن معاذ بن جبل عن رسول الله ﷺ: «إِنَّ الشَّيْطَانَ ذَنْبُ الْإِنْسَانِ كَذَنْبِ الْغَنَمِ، يَأْخُذُ الشَّاةَ الْقَاصِيَةَ وَالنَّاحِيَةَ، وَإِيَّاكُمْ وَالشَّعَابَ، وَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَالْعَامَّةِ»^(٣).

د- ما ثبت عن عَرْفَجَةَ، قَالَ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ آتَاكُمْ وَأَمَرَكُمْ بِمَجْمَعٍ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ»^(٤).

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٧٢/١) ح (١١١)، والطحاوي في مشكل الآثار (٣١٩٢/٧) ح (٣١٥٦)، وابن حبان في صحيحه (٧٧٥٥/١٦) ح (٧٤١١)، والطبراني في الأوسط (٣٤٨٠/٧) ح (٦٦٥٨)، والبيهقي في الكبرى (٨٩٦١/١٨) ح (١٢٥٢٦)، وصححه الألباني في صحيح الجامع، ح (٢٥٤٦).

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب في التشديد في ترك الجماعة (٣١٧/١) ح (٤٥٩)، والنسائي في الصغرى، كتاب الإمامة، باب التشديد في ترك الجماعة (٦٠٢/٢) ح (٨٣٨)، وابن حبان في صحيحه (١٤/٢٢/٥) ح (٢١٤١)، والبيهقي في الصغرى (٢٠٧/١) ح (٢٣٧)، وحسنه الألباني في مشكاة المصابيح، ح (١٠٦٧).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٣٥٨/٣٦) ح (٢٢٠٢٨)، والطبراني في الكبير (٩٤٠٠/١٩) ح (١٦٧٩٤)، وأبونعيم في الحلية (١٣٨٨/٣) ح (٢٣٠٠)، وضعفه الألباني في ضعيف الجامع (١٤٧٧)، وحسنه الأرنؤوط بشواهده في تخريجه على المسند (٣٥٨-٣٥٩/٣٦).

(٤) أخرجه مسلم كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين ... (١٤٨٠/٣) ح (١٨٥٢)، وتقدم تخريجه ص ١٠١٩.



هـ - ما جاء عن الحارث الأشعري، أن نبي الله ﷺ قال: «وَأَنَا أَمْرُكُمْ بِخَمْسٍ اللهُ أَمَرَنِي بِهِنَ: السَّمْعُ، وَالطَّاعَةُ، وَالْجِهَادُ، وَالْهَجْرَةُ، وَالْجُمَاعَةُ، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجُمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ، وَمَنْ ادَّعَى دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ فَإِنَّهُ مِنْ جُنَا جَهَنَّمَ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ ؟ قَالَ: وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ، فَادْعُوا بِدَعْوَى اللهِ الَّذِي سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ الْمُؤْمِنِينَ عِبَادَ اللهِ»^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: في هذه الأحاديث أمر صريح بلزوم الجماعة، ونهي صريح عن الفرقة، وتوعد صريح للمفارق للجماعة بميتة الجاهلية بل وبالقتل إذا اقتضى الأمر محافظة على وحدة الأمة، وفي كل ذلك ما يؤكد على النهي عن الأحزاب التي تشرذم الأمة وتجعلها شيعاً متنافسة لا يقوم بعضها إلا على أنقاض الآخر^(٢).

كما أوجب رسول الله ﷺ على المسلمين طاعة أميرهم، ولو على كره وغضاضة، ولم يسمح لهم بمعصيته إلا إذا أمر بمعصية الله^(٣).

وهذه الطاعة التي أمر بها في النظام الإسلامي بإصرار وتأكيد، لتحقيق

(١) أخرجه أحمد في المسند (٢٨/٤٠٤) ح (١٧١٧٠)، والترمذي، كتاب الأدب، أبواب الأمثال (٥/٢٤٦٥) ح (٢٨١٠)، والطبراني في الكبير (٤/١٨٢٧) ح (٣٣٥٢)، والبخاري في شرح السنة (٧/٣٤٤٣) ح (٢٤٦٣)، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (١/١٣٣) ح (٥)، والأرنؤوط في تخرجه على المسند (٢٨/٤٠٦).

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٤٣، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير عمر المصري ص ١٤٦، وحكم المعارضة وإقامة الأحزاب؛ السياسة في الإسلام، أحمد العوضي ص ٢٨، دار النفائس - بيروت، ط ١ - ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

(٣) ينظر: الأحزاب السياسية، للمباركفوري ص ٥٦.

استقرار الوضع واستتباب الأمن وغلق أبواب الفتن، الذي هو مطلب من وراء هذه الطاعة، وهذا لا يطابق ما يجري في النظام الديمقراطي الانتخابي، القائم على التعددية السياسية، وقيام الأحزاب، وممارستها لمعارضة الحاكم، وطلبها للولاية وسعيها للسلطة، وما ينشأ عن ذلك من تنظيم الاحتجاجات والمظاهرات والاضطرابات وعرقلة مسيرة البلاد...^(١).

- أحاديث النهي عن التفرق في الدين واتباع سبل السابقين، وبيان سبيل النجاة للمؤمنين، ومن ذلك:

أ- ما ثبت عن أبي هريرة، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتِ النَّصَارَى عَلَى إِحْدَى أَوْ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَتْ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»^(٢).

(١) ينظر: الأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري ص ٥٧-٥٩ بتصرف.
(٢) أخرجه أبو داود كتاب السنة، باب شرح السنة (١٩٧/٤) ح (٤٥٩٦)، والترمذي كتاب أبواب الإيمان، باب ما جاء في افتراق الأمة (٢٥/٥) ح (٢٦٤٠)، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم (١٣٢١/٢) ح (٣٩٩١)، وأحمد في مسند أبي هريرة (١٢٤/١٤) ح (٨٣٩٦)، والحاكم في مستدركه (٢١٧/١) ح (٤٤١)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ، وَلَمْ يُجَرَّجَاهُ، وَكَهُ شَوَاهِدٌ، ووافقه الذهبي، وابن أبي عاصم في السنة، باب فيما أخبر به النبي ﷺ أن أمته ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة... (٣٣/١) ح (٦٧)، كلهم من حديث أبي هريرة، وقال الترمذي: حسن صحيح، والحديث مشهور محفوظ وصححه كثير من العلماء والمحققين واعتنوا به دراية ورواية، وقال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية: «هو حديث صحيح مشهور» ينظر: المسائل (٨٣/٢)، ومجموع الفتاوى (٣/٣٤٥)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (٢٠٣)، وحسن الأرنؤوط إسناده في تخريجه على المسند (١٢٤/١٤)، وللحديث طرق كثيرة عن جمع من الصحابة بالفاظ متقاربة؛ منهم: عوف بن مالك، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبي أمامة، وعبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله، وغيرهم ﷺ، وينظر في جمع هذه الروايات: صفة الغرباء، سلمان بن فهد العودة ص ٢٠-٥٠، دار ابن الجوزي-الدمام، ط ١-١٤١١هـ-١٩٩٠م.



وفي رواية عوف بن مالك قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «...وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ»، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «الْجَمَاعَةُ»^(١).

وفي رواية عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «سَيَأْتِي عَلَى أُمَّتِي مَا أَتَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ مِثْلًا بِمِثْلِ حَدْوِ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ، وَإِنَّهُمْ تَفَرَّقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَسَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً؛ كُلُّهُمْ فِي النَّارِ غَيْرَ وَاحِدَةٍ»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا تِلْكَ الْوَاحِدَةُ؟ قَالَ: «هُوَ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي»^(٢).

ب- ما ثبت من حديث حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ رضي الله عنه قَالَ: كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ خَافَةً أَنْ يُذَكِّرَنِي، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ، فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «نَعَمْ» قُلْتُ: وَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَفِيهِ دَخْنٌ» قُلْتُ: وَمَا دَخْنُهُ؟ قَالَ: «قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هُدًى، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ» قُلْتُ: فَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «نَعَمْ، دُعَاةٌ إِلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا» قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ،

(١) أخرجه ابن ماجه كتاب الفتن، باب افتراق الأمم (٢/ ١٣٢٢) ح (٣٩٩٢)، والطبراني في الكبير (١٨/ ٧٠) ح (١٢٩)، والحاكم في المستدرک (٤/ ٤٧٧) ح (٨٣٢٥)، وقال الحاكم: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وَلَمْ يَخْرُجْ لَهُ، وَاللَّالِكَايْنِي فِي شَرْحِ أَصُولِ اعْتِقَادِ أَهْلِ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ (١/ ١١٢) ح (١٤٩)، من حديث عوف بن مالك، وأخرجه أبو داود كتاب السنة، باب شرح السنة (٤/ ١٩٨) ح (٤٥٩٧)، وأحمد (٢٨/ ١٣٤) ح (١٦٩٣٧) من حديث معاوية رضي الله عنه، وحسنه الألباني في الصحيحة (٢٠٤).

(٢) أخرجه الترمذي، أبواب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة (٥/ ٢٦) ح (٢٦٤١)، والحاكم في المستدرک (١/ ٢١٨) ح (٤٤٤)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١١١) ح (١٤٥)، وحسنه الألباني في الصحيحة (١٣٤٨).



صِفْهُمْ لَنَا؟ فَقَالَ: «هُمْ مِنْ جِلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِالسِّتِنَا» قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: «تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ»، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلَا إِمَامٌ؟ قَالَ: «فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ، حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ»^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: فهذان الحديثان عمدة في هذا الباب؛ حيث بينا أن الحق الذي يلزم الاجتماع حوله هو جماعة المسلمين كلهم؛ وأن الحق لا يتجاوزهم إلى غيرهم؛ وكل دعوة يترتب عليها تفريق هذه الجماعة واجتماعها؛ فالواجب على الأمة اعتزالها والبعد عنها، بينما تقوم فكرة الأحزاب على تقسيم الأمة شيعاً وأحزاباً وجماعات^(٢).

وسياق حديث حذيفة واضح، والحوار الذي جرى بين الرسول ﷺ وبين حذيفة رضي الله عنه كان حول الاجتماع والافتراق في مجال السياسة، والسؤال الأخير ينطبق تماماً على الظروف التي استجدت على ساحة العالم الإسلامي في أواخر الخلافة العثمانية، وبعد إلغائها، والجواب يوجب الالتزام بطاعة الأمير والانضمام إلى رايته، فإذا وصل الحال إلى انتهاء الإمارة بلا أمير، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فالواجب الابتعاد عن جميع الجماعات والفرق التي تتناطح للحصول على الإمارة والسلطة، وكل هدفها هو السلطة وليس لها عقيدة واضحة، أما إذا ظهر إمام مسلم عادل، فالواجب السير خلفه^(٣).

(١) أخرجه البخاري، كتاب الفتن، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة (٦/ ٢٥٩٥) ح (٦٦٧٣)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (٣/ ١٤٧٥) ح (١٨٤٧).

(٢) ينظر: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص ١٨٣-١٨٤ بتصرف.

(٣) ينظر: الأحزاب السياسية في الإسلام، للمباركفوري ص ٨٤، والمشاركة في الحياة السياسية في



ج- ما ثبت عن أبي هريرة: عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَغْضِبُ لِعَصْبَةٍ أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصْبَةٍ أَوْ يَنْصُرُ عَصْبَةً فَقُتِلَ فَقِتْلَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا، وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدُهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ»^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: في الحديث تحذير من مفارقة جماعة المسلمين، والتحزب تحت رايات غير راية الإسلام، الذي هو أساس ارتباط المؤمنين فيما بينهم، والقيام بهذا الولاء والالتزام به هو معنى لزوم الجماعة، والتخلي عن هذا الولاء يعني الخروج عن دائرة التنظيم الإسلامي، والرجوع إلى التفرق الجاهلي الذي كان يقوم على أساس العنصر والقبيلة واللغة والوطن وغيرها، ولذلك صرح رسول الله ﷺ بأن الخروج عن الجماعة خروج عن الإسلام والموت عليه موت على الجاهلية^(٢).

أ- أحاديث النهي عن التنافس في طلب الإمارة وتوعد من يفعل ذلك، ومنها:

أ- ما ثبت عن أبي موسى الأشعري قال: دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنَا وَرَجُلَانِ مِنْ قَوْمِي، فَقَالَ أَحَدُ الرَّجُلَيْنِ: أَمَرْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَقَالَ الْآخَرُ مِثْلَهُ، فَقَالَ: «إِنَّا لَا نُؤَيِّي هَذَا مِنْ سَأَلَهُ، وَلَا مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ»^(٣).

ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير عمر المصري ص ١٤٨.

(١) أخرجه مسلم كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن... (٥/ ٢٤٢٠) ح

(٣٤٤٢). وتقدم مختصراً ص ١٠٢١.

(٢) ينظر: الأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري ص ٤٤.

(٣) أخرجه البخاري، كتب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة (٩/ ٦٤) ح (٧١٤٩)،



ب- ما ثبت عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ، فَإِنْ أُعْطِيَتْهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِّلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيَتْهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا...»^(١).

ج- ما ثبت عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ، وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَنِعْمَ الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتِ الْفَاطِمَةُ»^(٢).
وجه الدلالة:

قالوا: فهذه الأحاديث وغيرها تنهي عن طلب الولاية؛ لما يترتب عليه من بغضاء ثم تقاتل، قال المهلب: «الحرص على الولاية هو السبب في اقتتال الناس عليها حتى سفكت الدماء واستبيحت الأموال والفروج وعظم الفساد في الأرض»^(٣).

وفيها: «كراهة سؤال ما يتعلق بالحكومة نحو القضاء والحسبة ونحوهما، وأن من سأل لا يكون معه إعانة من الله تعالى، فلا يكون له كفاية لذلك العمل؛ فينبغي أن لا يؤلى»^(٤).

وقال البدر العيني في عمدة القاري: «ويستفاد منه أن طلب ما يتعلق بالحكم مكروه، وأن من حرص على ذلك لا يعان، فإن قلت يعارضه في ذلك ما رواه أبو داود عن أبي هريرة رفعه: «مَنْ طَلَبَ قَضَاءَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى يَنَالَهُ، ثُمَّ غَلَبَ عَدْلُهُ

ومسلم، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها (٣/١٤٥٦) ح (١٧٣٣).

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب من سأل الإمارة وكل إليها (٩/٦٣) ح (٧١٤٧)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها (٣/١٤٥٦) ح (١٦٥٢).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة (٩/٦٣) ح (٧١٤٨).

(٣) ينظر: فتح الباري (١٣/١٠٨).

(٤) ينظر: عمدة القاري (٢٣/١٦٥)، وينظر: شرح النووي على مسلم (١١/١١٦).



جَوْرُهُ، فَلَهُ الْجُنَّةُ، وَمَنْ غَلَبَ جَوْرُهُ عَدْلُهُ فَلَهُ النَّارُ»، قلت: الجمع بينهما بأنه لا يلزم من كونه أنه لا يعان بسبب طلبه أن لا يحصل منه العدل إذا ولي، أو يحمل الطلب هنا على القصد وهناك على التولية»^(١).

وقال الحافظ في الفتح: «ومعنى الحديث أن من طلب الإمارة فأعطى تركت إعانتة عليها من أجل حرصه، ويُستفاد منه أن طلب ما يتعلق بالحكم مكروه، فيدخل في الإمارة القضاء والحسبة ونحو ذلك، وأن من حرص على ذلك لا يعان...

إلى أن قال: ومن المعلوم أن كل ولاية لا تخلو من المشقة، فمن لم يكن له من الله إعانة تورط فيما دخل فيه وخسر دنياه وعقباه، فمن كان ذا عقل لم يتعرض للطلب أصلاً، بل إذا كان كافياً وأعطى من غير مسألة فقد وعده الصادق بالإعانة، ولا يخفى ما في ذلك من الفضل»^(٢).

قال المناوي: «وهذا أصل في تجنب الولايات، سيما لضعيف أو غير أهل؛ فإنه يندم إذا جوزي بالخزي يوم القيامة...»^(٣).

ومن المعلوم أن التعددية السياسية قائمة على التنافس في طلب الولاية، والوصول إلى الحكم ومنازعة السلطة القائمة، فالسعي إلى الحكم هو مفرق الطرق بين الأحزاب السياسية، وبين غيرها من التكتلات البشرية الأخرى، وكما تُستحل باسم ذلك حرمان، وتُقطع أرحام، وتُمزق أواصر؛ فأني تتحقق المشروعية لهذا

(١) ينظر: عمدة القاري للبدر العيني (٢٢٦/١٤)، والحديث أخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ (٢٩٩/٣) ح (٣٥٧٥)، والبيهقي في الكبرى (١٥١/١٠) ح (٢٠١٦٥)، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة (٣٣٤/٣) ح (١١٨٦).

(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر العسقلاني (١٢٤/١٣).

(٣) ينظر: فيض القدير (٥٥٤-٥٥٥/٢).

النظام مع قيامه ابتداءً على مناقضة هذه النصوص؟! (١).

ثالثاً: المعقول:

احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من وجوه:

الأول: أن معقد الولاء والبراء هو الإسلام وحده (٢)، والأحزاب تهدم هذا الأصل.

فالمسلم مأمور بأن يوالي المؤمنين ويعادي الكافرين، وبأن يكون معقد الولاء والبراء هو الحق، والله ﷻ جمع المؤمنين جميعاً تحت رابطة الإسلام، وأمرهم أن يوالي بعضهم بعضاً، أما مجرد القسط فهذا قد يعطيه المسلمون لغير المسلمين، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾

[الممتحنة: ٨].

بينما تنظم الأحزاب السياسية علاقاتها على أسس الولاء والبراء، فالحزب حينما يحسن إلى من لم يدخل فيه لا يتعامل معه إلا معاملة لا تزيد على البر والإقساط، الذي سمح الله للمسلمين أن يعاملوا به المشركين، أما الولاء الذي هو فوق

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٤٦، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير عمر المصري ص ١٤٦-١٤٧، والأحزاب السياسية للمباركفوري ص ٥٦.

(٢) وقد دلّ على هذا الأصل نصوص كثيرة من الكتاب والسنة؛ منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ۖ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حَرْبَ اللَّهِ هُمُ الْفَالِقُونَ﴾ [المائدة: ٥٥-٥٦]. وقوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١]، وقوله ﷺ: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى». أخرجه مسلم كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن (٥/ ٢٤٢٠) ح (٣٤٤٢)، من حديث النعمان بن بشير رضي الله عنه، وتقدم ص ٧١٨.



هذا البر والإحسان؛ فإن الحزب لا يعامل به إلا من دخل فيه وانتمى إليه...

فإذا قلنا بتكوين الأحزاب السياسية في الإسلام؛ فالحزب إما أن يجعل الإسلام أساس الولاء والبراء، أو يجعل أمرًا آخر غيره.

فإن جعل الإسلام هو الأساس؛ فإن الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر، أو تنظيم جماعة أخرى، بل هو نفسه يكفي لذلك.

وإن جعل أساسها أمرًا آخر غير الإسلام؛ فإن هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو من أن يكون من أمور الجاهلية؛ من العنصرية والقبلية واللغة والوطن وغيرها، ومعلوم أن الإسلام قد نهى عن الدعوة إليها، وعن الانضمام تحت لوائها، روي مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ؛ يَغْضَبُ لِعَصْبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصْبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصْبَةً؛ فَقَتِلَ؛ فَقَتْلُهُ جَاهِلِيَّةٌ»^(١).

ولقد عمد الإسلام إلى تقوية الروابط بين جماعة المسلمين؛ لتبقى أمة الإسلام حزبًا واحدًا متماسك الأركان، قال رسول الله ﷺ: «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا»^(٢).

وقد وصف الله تعالى المؤمنين بقوله: ﴿أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٥٤]، وبقوله: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩].

والأحزاب تهدم هذا الأصل؛ إذ تجعل المسلم يعادي المسلم، وتجعل معقد

(١) تقدم تخريجه ص ٨٥٢.

(٢) أخرجه البخاري كتاب الأدب، باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضًا (١٠/٤٥٦١) ح (٥٥٩٦)، و مسلم كتاب البر والصلة والأدب، باب تراحم المؤمنين... (٧/٣٢٧٤) ح (٤٦٩١)، وتقدم ص ٦١٤.



الولاء والبراء ما اختاره الحزب وتبناه من أفكار^(١).

فالإسلام ربط المسلمين برابطة لا يمكن لأي تنظيم وضعي مهما حصل له من القوة والدقة أن يصل إلى مثلها، وأن العلاقة أو الأخوة الإسلامية هي أساس الولاء والبراء في الإسلام، فالمسلم ولي المسلم سواء عرفه أو لم يعرفه.

وهذا يعني أن الإسلام لا يتحمل في داخله تنظيمًا آخر، بحيث تكون أسس ذلك التنظيم وقواعده أساسًا للولاء والبراء؛ لأن هذا النوع من التنظيم يقتضي أن من انتظم فيه يستحق العون والنصرة والإخاء وغيرها من الحقوق، ومن لم ينتظم فيه لا يستحق تلك الحقوق، مع أن الإسلام أعطى المسلم جميع هذه الحقوق لمجرد كونه مسلمًا لا لسبب آخر^(٢).

الوجه الثاني: أن التعددية السياسية وقيام الأحزاب المتعارضة يفضي إلى خلقين متقابلين من أردأ الأخلاق وأكثرها ضررًا على الأمة، وهما: تزكية النفس، والطعن في الآخرين وتجريحهم؛ وذلك لأن الأحزاب تعتمد في حملاتها الانتخابية على الدعاية الحزبية التي تكون مسرحًا للكذب والغش والخداع، واللمز والغيبة والطعن واللعن وغير ذلك مما يسيء للمجتمع المسلم ويفسد ذات البين.

قال تعالى: ﴿فَلَا تَرْكُؤُوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ [النجم: ٣٢]. وقال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ يَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٩].

يقول الشيخ حسن البنا: «أعتقد أيها السادة أن الإسلام هو دين الوحدة في

(١) ينظر: الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان ص ١٢٨، والأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري ص ٤٢، وما بعدها، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/٢٥٥).

(٢) ينظر: الأحزاب السياسية في الإسلام للمباركفوري ص ٤٥.



كل شيء، وهو دين سلامة الصدور ونقاء القلوب والإخاء الصحيح، والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعاً، فضلاً عن الأمة الواحدة... فهو لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه... وكل ما يستتبعه هذا النظام الحزبي من تنابد وتقاطع وتدابير وبغضاء، يمقته الإسلام أشد المقت، ويحذر منه في كثير من الأحاديث والآيات»^(١).

فالنظام الإسلامي لا محل فيه لأثرة هذه الأحزاب ولمساوى الانتخاب^(٢).

الوجه الثالث: أن التحزب إما أن يكون على أصول كلية بدعية، تخالف الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، وإما أن يكون تحزباً على اجتهادات فروعية وخلافات فقهية، وإما أن يكون تحزباً على أمور تتعلق بالحكمة والتدبير مما تركته الشريعة عفواً للأمة.

أما النوع الأول: فهو تحزب الفرق الضالة المتوعدة على لسانه ﷺ: «...وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَثُتْنَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ»، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ؟ قَالَ: «الْجَمَاعَةُ»^(٣).

وهو تحزب محرّم بالإجماع، وأهله خارجون عن السنة والجماعة، داخلون في الفرقة والضلالة، وهو وإن كان قد وقع في تاريخ الأمة، إلا أن وقوعه ليس دليلاً على مشروعيته، بل كما تقع سائر الانحرافات والظواهر المرضية.

وأما النوع الثاني: وهو التحزب على الاجتهادات الفقهية؛ فالأصل هو المنع من التحزب على مثل هذه الاجتهادات؛ لأن الواجب فيها أن ترد إلى الله ورسوله

(١) ينظر: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص ٣٢٠-٣٢١.

(٢) ينظر: رجال الفكر والدعوة في الإسلام لأبي الحسن الندوي (١/ ٧٥).

(٣) تقدم تخريجه ص ١١٤٧.

كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(١) ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿[النساء: ٥٩].

فإن اجتمعت الكلمة فيها ونعمت، وإلا فالتغافر والتراحم، الذي لا يجتمع شيء منه مع التحزب بحال من الأحوال، فكيف يسمح بالتحزب على أساسها، وتشقيق الأمة بسبها، وجعلها منطلقاً للتنافس على الإمارة وطلب الحكم؟!!

وأما النوع الثالث: وهو أن يكون تحزباً على أمور تتعلق بالحكمة والتدبير، مما تركته الشريعة عفواً للأمة؛ فرغم قبوله بطبيعة الحال لتفاوت الآراء وتعدد الاجتهادات إلا أنه لا يجوز أن يتحزب الناس على أساسه، وتفرق كلمتهم بسببه، بل يتعين النزول في النهاية على رأي الجماعة، والالتزام لها بالطاعة، وإن كان هذا لا يتنافى مع بذل النصيحة وحرية النقد ونحوه^(٢).

الوجه الرابع: إن التعددية تعني تبادل السلطة بين الأطراف المتنافسة، أو القابلية لذلك على أقل تقدير، وهو ضد المعهود في فقه الإمامة العظمى؛ حيث تقضي القواعد المرعية أن الإمام إذا عقدت له البيعة فهو باق في منصبه، ما لم يتغير حاله بنقص في بدنه، أو جرح في عدالته، أو ردة عن الإسلام بالكلية^(٣).

الوجه الخامس: انعدام السوابق التاريخية؛ حيث حكمت دولة الخلافة العالم الإسلامي قرونًا متطاولة ولم يسجل لنا التاريخ سابقة واحدة من هذا القبيل، فكان ذلك كالإجماع من الأمة على تركه.

وأما انشقاق الفرق عن جماعة المسلمين فهو ظواهر مرضية اعترت الجسم

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٤٦-٤٧ بتصرف يسير.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ٤٧.



الإسلامي في فترة من الفترات، فارق بها أصحابها سبيل المؤمنين بما تحزبوا عليه من الأصول البدعية، أو شقوا عصاهم بما أحدثوه في الأمة من منازعة الأئمة والخروج عليهم، وكلا الموقفين محقوت ومردود.

فأول جبهة للمعارضة قامت في المدينة هي جبهة المنافقين، الذين اتخذوا من مسجد الضرار مكتباً رسمياً لحزبهم المعارض.

ثم جاءت فتنة مقتل عثمان لتكون شاهدة على ما ارتكبه الحزب الثوري السبائي المعارض من جرم عظيم في حق الأمة، فتح باب الفتن على مصراعيه، وهو قتلهم للخليفة الثالث عثمان بن عفان.

وفي عهد علي عليه السلام وجدت معارضة من طائفة من المخلصين شهدت الأمة كلها بأنها كانت مخطئة في اجتهادها ومعارضتها، وتمثلت في جبهتين: جبهة عائشة وطلحة والزبير في العراق، وجبهة معاوية في الشام، الأولى نتج عنها معركة الجمل، والثانية نتج عنها معركة صفين، وعمّا أريق فيهما من دماء الأبرار من الفريقين حدث ولا حرج.

ثم ظهرت بعد ذلك الفرق الضالة من خوارج وشيعة ومعتزلة وجهمية وغيرها، تلك الفرق التي تبنت أصولاً بدعية وجعلتها مقالات لها، ففرقت بها الأمة، وأشاعت في أوساطها البلبلة والاضطراب، وما وجد في تاريخ الأمة الإسلامية عالمٌ واحد يرضى عن هذه الفرق أو يقول بشرعيتها.

وحتى الذين انتسبوا إلى أهل السنة، من الذين قاموا بمعارضة الأئمة، لم يقل أحد من العلماء بأن ما قاموا به كان خيراً، وذلك مثل معارضة العباسيين للأمويين، ثم قيام العلويين على العباسيين، وغير ذلك من الفتن التي أجرت دماء

المسلمين أنهاراً، وجعلت سيف الإسلام مسلولاً على المؤمنين مغموداً عن الكافرين^(١).
الوجه السادس: فشل التجارب الحزبية المعاصرة في أغلب البلاد الإسلامية:
قالوا: لا نعرف حزباً معاصراً في بلد من بلاد المسلمين وقى بها عاهد الشعب
عليه قبل الانتخابات، بل كانت في الجملة وبالأعلى الأمة وجرثومة تنخر في
كيانها، وفرجات اخترقت الأمة من خلالها، وتهارجت صفوفها بسببها، فإن هذه
الأحزاب إن كانت في مقعد المعارضة لم تأل جهداً في تشقيق الأمة وإثارة الأحقاد
والعداوة بين أبنائها، وإن كانت في موقع السلطة سامت الأمة سوء العذاب،
وتاجرت بالبلاد، في صلافة وقحة، ووطأت أكنافها لخصومها وأعدائها؛ فلا خير
فيها حاكمة، ولا خير فيها معارضة^(٢).

الاتجاه الثاني: القائلون بمشروعية إنشاء الأحزاب بإطلاق.

ذهب بعض الباحثين المعاصرين من الإسلاميين إلى القول بجواز التعددية
السياسية في ظل الدولة الإسلامية بإطلاق، سواء كانت هذه الأحزاب إسلامية أو
علمانية، وسواء اتفقت أصولها مع قواعد الإسلام وأحكامه أو اختلفت، وسواء
بنيت على أصول شرعية أو بنيت على أصول كفرية أو بدعية.

ومن أبرز هؤلاء: الأستاذ فهمي هويدي^(٣)، والدكتور جابر قميحة^(٤)،

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٤٧، والأحكام الشرعية
للمباركفوري ص ٦٣، وما بعدها.

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٤٨، والمشاركة في الحياة
السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير عمر المصري ص ١٤٨.

(٣) يفرق الأستاذ فهمي هويدي بين صورتين للأحزاب غير الإسلامية: الأولى: تظهر في شكل فكر
غير إسلامي، يتحفظ على بعض جوانب الشريعة الإسلامية. الثانية: فتظهر في عمل خارج



والأستاذ محمد حامد أبو النصر؛ حيث قال: «نحن نعتقد أنه لا بد من أن يمنح الحكم الإسلامي حرية تشكيل الأحزاب؛ حتى للتيارات التي تصطدم بالإسلام كالشيوعية والعلمانية؛ وذلك حتى يكون من المتاح مواجهتها بالحجة والبرهان، وهذا أفضل من أن تنقلب هذه التيارات إلى مذاهب سرية، وعلى ذلك فلا مانع عندنا من إنشاء حزب شيوعي في دولة إسلامية»^(٢).

والشيخ راشد الغنوشي^(٣)؛ حيث قال: «فنحن لا نعارض البتة أن يقوم في البلاد الإسلامية أي اتجاه من الاتجاهات ولا نعارض البتة قيام أي حركة سياسية، وإن اختلفت معنا اختلافًا أساسيًا جذريًا، بما في ذلك الحزب الشيوعي، فنحن حين نقدم أطروحاتنا نقدمها ونحن نؤمن بأن الشعب هو الذي رفعنا للسلطة ليس إلا؛ ولذلك ليس لنا الحق أن نمنع أي طرف من أن يقدم برنامجه»^(٤).

ومن نُسب إليه هذا القول أيضًا الدكتور محمد سليم العوا^(٥)، حيث صرح في

العقيدة الإسلامية، ومضاد لها في الوقت ذاته. ويرى أن العمل السياسي للفئة الأولى «مباحٌ ترجيحًا»، أما العمل السياسي للفئة الثانية «محظورٌ إجماعًا». ينظر: الإسلام والديمقراطية د. فهمي هويدي ص ٨٢-٨٤ ط ١ - ١٩٩٣م، والتعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، ص ٥٥، نقلًا عن: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، د. محمد أحمد مفتي، مجلة البيان، ص ٧٦.

(١) ينظر: المعارضة في الإسلام د. جابر قميحة ص ١٤٩، الدار المصرية اللبنانية - القاهرة، ط ١ - ١٩٩٨م.
(٢) ينظر: مجلة المجتمع ص ٢٠، ٢١، العدد (٧٧٧)، ٢٢ ذو القعدة ١٤٠٦ هـ. ومحمد حامد أبو النصر (١٩١٣-١٩٩٦م) المرشد الأسبق لجماعة الإخوان المسلمين.

(٣) زعيم الحركة الإسلامية بتونس - وهي من الحركات التي اعتبرت الديمقراطية من صميم الإسلام - وهي الحركة الوحيدة من بين الحركات الإسلامية المعروفة التي قالت بإباحة التعددية بإطلاق. ينظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية - راشد الغنوشي ص ٢٦٠، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط ١ - ١٩٩٣م.

(٤) قال ذلك في ندوة صحفية منعقدة في يونيو ١٩٨١م. ينظر: أشواق الحرية لمحمد الهاشمي ص ٧٩-٨٩، نقلًا عن: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ١٠٢-١٠٣.

(٥) نسب إليه هذا القول الدكتور عطية عدلان في كتابه: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية

حوار له بأن: «الأحزاب مباحة من كل نوع»^(١).

ونقل عنه في موضع آخر قوله: «لا يمكن منع الاتجاهات الأخرى كالعلمانيين والشيوعيين والملاحدة من الوجود في المجتمع المعاصر، بل يجب منعهم من الدعوة إلى هدم النظام الإسلامي، ثم تركهم بعد ذلك لجمهور الناجين؛ فإن خدعوه كان الإسلاميون مقصرين في دعوة الناجين وتبصيرهم، ولا يجوز أن يحملوا تقصيرهم وعودهم عن الدعوة الصحيحة على الآخرين؛ فكل الاتجاهات تتنافس»^(٢).

والذي يظهر لي أن موقفه في ذلك مضطرب حيث يقرر في موضع آخر: «يتحدد الموقف من الأحزاب السياسية في النظرة الإسلامية بالموقف الذي تقفه هذه الأحزاب ذاتها من مبادئ الإسلام السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبصفة عامة: مبادئ الإسلام المتعلقة بتنظيم الحياة العامة في الدولة. فكل حزب قامت مبادئه في اتساق أو وفاق مع مبادئ الإسلام، فليس ثمة ما يمنع من تكوينه في الدولة الإسلامية، والسماح له بمباشرة نشاطه فيها، والدعوة إلى مبادئه، وجمع الناس حولها.

وكل حزب تناقضت مبادئه مع مبادئ الإسلام أو تعارضت معها؛ فإن الأصل هو

(١/ ٢٣٠). والعوا: مفكر إسلامي مشهور، وهو محام بالنقض ومحكم دولي، أستاذ جامعي سابق، وهو أحد الذين ترشحوا لرئاسة جمهورية مصر العربية بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م، وهو من مواليد ١٩٤٢م، الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة. من مؤلفاته: «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»، «في أصول النظام الجنائي الإسلامي».

(١) ينظر: الإسلام والديمقراطية حوار مع د. سليم العوا، ص ٢٩، متتدى عبد الحميد شومان الثقافي عمان، ط ١- ١٩٩٨م.

(٢) ينظر: التحالفات والمعاهدات في العصر الحديث من المنظور الإسلامي، د. صهيب مصطفى طه ص ١٢٤، جامعة النيلين-السودان، ط ١- ٢٠٠٥م.



منعه من العمل في الدولة الإسلامية؛ حفاظاً على نظامها العام ومثلها العليا»^(١).

أدلة أصحاب هذا الاتجاه: احتج أصحاب هذا الاتجاه القائلون بمشروعية إنشاء الأحزاب بإطلاق لقولهم بالسنة والمعقول.

أولاً: السنة:

- ما ثبت عن عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّ الرَسُولَ ﷺ قَالَ: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ، ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ، ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: في الحديث دليل على أن الإسلام يبيح الاجتهاد، بل ويوجبه، والله ﷻ يثيب على الصواب والخطأ^(٣)، وهذا يؤكد التسامح في مجال التعددية؛ مما يعطي أصلاً شرعياً للتعددية السياسية.

ثانياً: المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: أن الواقع الذي لا ينكر أن آراء الناس متعددة؛ بناء على تعدد عقائدهم وتصوراتهم وطرق تفكيرهم وتباين قدراتهم، وما دامت الآراء متعددة فإن الحجر عليها يكون ظلماً واستبداداً، والظلم والاستبداد تتنزه عن الشريعة^(٤).

الثاني: أن الفطرة الربانية قامت على أساس تعدد المخلوقات، أما الذي لا

(١) ينظر: في النظام السياسي للدولة الإسلامية للعوا ص ٧٦.

(٢) أخرجه البخاري كتاب الاعتصام بالكتاب، والسنة باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (١١/٥٤٩٢) ح (٦٨٣٢)، ومسلم كتاب الأفضية، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٥/٢٢٤٦) ح (٣٢٤٦).

(٣) ينظر: الإسلام والديمقراطية، حوار مع د. سليم العوا، ص ٢٩، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/٢٣١).

(٤) ينظر: الإسلام والديمقراطية، حوار مع الدكتور سليم العوا ص ٢٨.

يتعدد فهو الله تعالى؛ فإذا كان التعدد قائماً في خلق الله كلهم، ولا يمكن أن ينكره أحد، فكيف ننكره في المجال السياسي، مع أنه في حقيقة الأمر لا يحتمل إلا التعدد والاختلاف؟^(١).

الثالث: أن المذهبية الإسلامية قد استوعبت في داخلها المجوس واليهودي والنصارى، وفي الصحيفة التي عقدها الرسول ﷺ في المدينة خير دليل على هذه الروح الحضارية، كما استوعبت الفرق الإسلامية التي دعت إلى الضلالة^(٢).

الرابع: أن نظام الحكم في الإسلام ليس ثيوقراطيًا، وإنما هو شورى ديمقراطي؛ وما دام كذلك فإن الشعب هو الذي يحكم لنا أو لغيرنا، دون انحراف أو ضغوط، وإذا رفعنا الشعب اليوم إلى السلطة؛ فمن حقه أن يرفع غيرنا غداً، ممن حكمت له القواعد في النهاية^(٣).

الخامس: إن إباحة بعض الإسلاميين اليوم التحالف مع الأحزاب العلمانية من أجل إقرار الحرية للجميع، هو اعتراف صريح بحقوقهم في الوجود والممارسة السياسية، يتنافى مع مصادرة حقوقهم إذا حصل المسلمون على الأغلبية؛ فأقاموا حكم الإسلام، وفقاً لقاعدة: (كما تدين تدان)^(٤).

السادس: أن الإسلام يقرر حرية الرأي وحرية العقيدة وحرية العبادة؛ فلماذا نفرق بين هذه الحريات وحرية السياسة؟ إن الحرية السياسية جزء لا يتجزأ من

(١) ينظر: الإسلام والديمقراطية، حوار مع، الدكتور سليم العوا ص ٢٨.

(٢) ينظر: التعددية السياسية، د. الصاوي ص ١٠٣.

(٣) يراجع: حديث الغنوشي في الندوة الصحفية المنعقدة في ١٩٨١م، نقلاً عن: التعددية السياسية، د. الصاوي ص ١٠٣.

(٤) ينظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية للغنوشي ص ٢٦٠.



الحريات التي أطلقها الإسلام^(١).

الاتجاه الثالث: وهم القائلون بمشروعية الأحزاب في إطار المشروعية الإسلامية

العليا، أي في إطار الالتزام بسيادة الشريعة وعدم الخروج على أصولها الثابتة.

وهذا قول أغلب الباحثين المعاصرين^(٢)، ومن هؤلاء: الإمام محمد أبو زهرة^(٣)، والدكتور محمد ضياء الدين الريس^(٤)، والدكتور يوسف القرضاوي^(٥)، والأستاذ مصطفى مشهور^(٦)، والشيخ تقي الدين النبهاني^(٧)، والدكتور أحمد الفنجري^(٨)، والدكتور صلاح الصاوي^(٩)، والدكتور عبد الرحمن عبد الخالق^(١٠)، والدكتور عبد العزيز الخياط^(١١)، والدكتور عبد الله النفيسي^(١٢)، والدكتور محمد عمارة^(١٣)، والدكتور محمد عبد القادر أبو فارس^(١٤).

- (١) ينظر: السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د. عبد الله محمد القاضي ص ٦٥٣.
- (٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٧٤.
- (٣) ينظر: تاريخ المذاهب الإسلامية، الإمام محمد أبو زهرة ص ٤٥، الناشر: دار الفكر العربي.
- (٤) ينظر: النظريات السياسية الإسلامية د. محمد ضياء الدين الريس ص ٥١.
- (٥) ينظر: من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي ص ١٤٧، وما بعدها.
- (٦) ينظر: الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي ص ٨٤.
- (٧) ينظر: نظام الحكم في الإسلام، تقي الدين النبهاني ص ٢٤٨.
- (٨) ينظر: الحرية السياسية في الإسلام ص ٢٦٦ وما بعدها، الناشر: دار القلم - الكويت، ط ٢ - ١٩٨٣ م.
- (٩) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص ١٠٨.
- (١٠) ينظر: مشروعية العمل الجماعي، عبد الرحمن عبد الخالق ص ١٥، الدار السلفية.
- (١١) ينظر: النظام السياسي في الإسلام، د. عبد العزيز الخياط، ص ١٠٥، دار السلام - القاهرة، ط ١ - ١٩٩٩ م.
- (١٢) ينظر: عندما يحكم الإسلام، د. عبد الله النفيسي ص ٨، مكتبة طه - لندن.
- (١٣) ينظر: الإسلام والتعددية؛ الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، د. محمد عمارة ص ١٦٥، دار الرشد - القاهرة، ط ١ - ١٤١٨ هـ - ١٩٩٤ م، وهل الإسلام هو الحل، لماذا وكيف؟، د. محمد عمارة، ص ٨٦، دار الشروق - القاهرة، ط ٢ - ١٩٩٨ م.
- (١٤) ينظر: التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية د. محمد أبو فارس ص ٣٤، مؤسسة الريان -

والدكتور مشير المصري^(١)، والأستاذ فاروق عبدالسلام^(٢)، والدكتور فتحي السيد أحمد رشدي^(٣)، والدكتور أحمد العوضي^(٤)، وغيرهم.

أدلة أصحاب الاتجاه الثالث: احتج أصحاب هذا القول القائلون بمشروعية الأحزاب في إطار المشروعية الإسلامية العليا، بالكتاب والسنة والآثار والسوابق التاريخية والسياسة الشرعية والقواعد الشرعية والمعقول.

أولاً: الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وجه الدلالة:

قالوا: فهذه الآيات صريحة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإن طريقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خلال الآيات إنما هي طريقة جماعية؛ «لتكون أفعال، وليكونوا - بواسطة الاجتماع والتنظيم - أقدر على تبيين المعروف واختيار السبيل الأنسب لتأييده، وتبيين المنكر، واختيار الطريق الأنجع والأنجح في النهي عنه واقتلعه، وتطهير المجتمع من آثاره...

بيروت، ط ١٩٩٤ م.

(١) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ١٦٢.

(٢) ينظر: الإسلام والأحزاب السياسية، فاروق عبد السلام ص ٤٤ وما بعدها، مكتبة قليوب للطبع والنشر، د. ت.

(٣) ينظر: معارضة الحاكم أصولها وضوابطها في الفقه الإسلامي، د. فتحي السيد ص ٣٣٥، رسالة دكتوراه - جامعة الأزهر.

(٤) ينظر: حكم المعارضة وإقامة الأحزاب، أحمد العوضي ص ٧٤.



فبغير التنظيمات والمنظمات والجمعيات والجماعات - إن في البحث والدرس... أو في الدعوة والفكر... أو في السياسة والتنفيذ - لن تكون هناك فعالية حقيقية في القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا مشاركة مؤثرة من الإنسان في تقويم سير الاجتماع في المحيط الذي يعيش فيه»^(١).

والأمة أخص من الجماعة، فهي الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم، ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص^(٢).

فهذه الآية أصل لقيام حزب ينهض بمسئوليات الحسبة، ومنها الحسبة السياسية، إذًا فتشكيل الأحزاب السياسية كوسيلة شرعية للقيام بهذه الفريضة مشروع وواجب^(٣).

والناس بطبيعتهم يختلفون في الأفكار والسياسات لتحقيق أهدافهم، فتشكل الأحزاب السياسية كوسيلة شرعية للقيام بهذه الفريضة^(٤).

٢- قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

وجه الدلالة:

قالوا: في الآية الكريمة أمر الله تعالى بالتعاون على البر والتقوى، قال القرطبي: «ومن وجوه التعاون على البر والتقوى أن يكون المسلمون متظاهرين كاليد الواحدة»^(٥).

(١) ينظر: هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ د. محمد عمارة ص ٩٣.

(٢) ينظر: تفسير المنار (٣٦/٤).

(٣) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (٢٣٤/١).

(٤) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ١٥٠.

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٤٧/٦).

فإذا اجتمع أفراد وأنشأوا حزباً، أو جماعة مسلمة على أساس من البر والتقوى، فلا يجوز منعهم من ذلك؛ لأن في منعهم إبطاً لعمل خير لا ضرر فيه، ونهياً عن المعروف، والنهي عن المعروف إثم وعدوان، فلا يجوز، فيكون النهي عن تشكيل أحزاب سياسية مسلمة غير جائز^(١).

وأي حزب ينشأ فهو مأمور بالتصرف على نحو لا يضر بغيره، فرداً كان أو جماعة، ومنهي عن كل تصرف يقصد به الإضرار بالآخرين^(٢).

٣- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].
وجه الدلالة:

قالوا: في هذه الآية إشارة واضحة إلى أنه ليس بطاقة المؤمنين أن ينفروا كافة لحمل الأعباء العامة، وفي المقابل إشارة إلى وجوب ذلك على كل مستعد، لتحقيق المصلحة العامة للأمة، فتكون طائفة مستعدة لتتولى هذه المهام، إذ إنها في الأصل مهام جماعية، وبذلك تكون الأمة مكلفة بتشكيل الأحزاب السياسية التي تسعى إلى تحقيق ذلك^(٣).

٤- قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨].

(١) ينظر: حكم المعارضة وإقامة الأحزاب، أحمد العوضي ص ٧٤.

(٢) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ١٦٢، والحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، فتحي الدريني ص ٢٢٥، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

(٣) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ١٥١.



وجه الدلالة:

قالوا: تدل هذه الآية على التكليف الجماعي في أداء الأمانات إلى أهلها، ومن أهم الأمانات وأعظمها أن يتبوأ مقاليد الحكم أصحابه، فلا يجوز أن يُمكن من هو ليس بأهل له، وهذه التكاليف تحتاج إلى جماعة تنوب فيها عن الأمة، فلربما يصل إلى السلطة من هو دونها، ويجور ويظلم، فتتولى الجماعة رد الحق إلى أهله، فيكون إقامة الأحزاب السياسية لازماً؛ إذ الأمر بالشيء أمر بما لا يتم ذلك الشيء إلا به^(١).

٥- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَفْضَلُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣]، وقوله سبحانه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَخَلَقَ السِّنِينَ وَالْأَنْسَابَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ﴾ [الروم: ٢٢].

وجه الدلالة:

قالوا: في الآيات الكريمة تأكيد على سنة الاختلاف وهي سنة قائمة إلى قيام الساعة، والاختلاف كما هو موجود في الأجناس والأشكال والألوان والألسنة؛ فهو موجود كذلك في الآراء والأفكار والمعتقدات: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨]؛ أي ولا يزال الاختلاف بين الناس في أديانهم واعتقادات مللهم ونحلهم ومذاهبهم وآرائهم.

ومعنى ذلك أن اختلاف الآراء حقيقة ملازمة للحياة الإنسانية، وأنه من الطبيعي أن تظهر بين الأمة التي تجتمع على مبدأ واحد ونظرية واحدة، مدارس

(١) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ١٥٢، والأحزاب السياسية، خالد إسحاق، ص ٣٩، نقلاً عن الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مصطفى عبد الجواد، ص ٢٩٥.

مختلفة، مع عدم اختلافهم على المبادئ العامة^(١).

ثانيًا: السنة:

حيث احتج أصحاب هذا الاتجاه ببعض الأحاديث النبوية، التي تحت على حرية إبداء الرأي والتعبير عنه، والأحاديث النبوية التي تحت الفرد والجماعة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأحاديث التي تدعو المجتمع إلى مقاومة الرأي المتطرف والوصاية عليه من خلال المجتمع ككل، وتحذر المجتمع كله إذا فرط في هذه المهمة^(٢)، ومن هذه الأحاديث:

١- ما ثبت عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْجِهَادِ كَلِمَةً عَدَلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ»^(٣).

٢- ما جاء عن أبي سعيد أيضًا، قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ نَفْسَهُ»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ يَحْقِرُ أَحَدُنَا نَفْسَهُ؟ قَالَ: «يَرَى أَمْرًا لَهِ عَلَيْهِ فِيهِ مَقَالٌ، ثُمَّ لَا يَقُولُ فِيهِ، فَيَقُولُ اللَّهُ ﻻ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَقُولَ فِي كَذَا وَكَذَا؟ فَيَقُولُ: خَشْيَةُ النَّاسِ، فَيَقُولُ: فَإِنِّي كُنْتُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَى»^(٤).

(١) ينظر: النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، د. صباح مصطفى المصري، ص ٤٧، المكتب الجامعي - الإسكندرية، ط ٢٠٠٥م، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٢) ينظر: النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، د. صباح مصطفى المصري ص ٤٨، المكتب الجامعي - الإسكندرية، ط ٢٠٠٥م.

(٣) أخرجه الترمذي، كتاب الفتن، باب أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر (٤/ ٤٧١) ح (٢١٧٤)، وأبو داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (٤/ ١٢٤) ح (٤٣٤٤)، وصححه الألباني في الصحيحة ح (٤٩١).

(٤) أخرجه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٢/ ١٣٢٨) ح (٤٠٠٨)، وأحمد (٢٩/ ١٨) ح (١١٤٤٠)، وقال البوصيري في "مصابح"



٣- ما ثبت عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم من حديث صلح الحديبية، وفيه: فقال عمر بن الخطاب فَأَتَيْتُ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: «أَلَسْتَ نَبِيَّ اللَّهِ حَقًّا؟ قَالَ: «بَلَى»، قُلْتُ: أَلَسْنَا عَلَى الْحَقِّ وَعَدُّوْنَا عَلَى الْبَاطِلِ؟ قَالَ: «بَلَى»، قُلْتُ: فَلِمَ تُعْطِي الدِّينَةَ فِي دِينِنَا إِذَا؟ قَالَ: «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ، وَلَسْتُ أَعْصِيهِ وَهُوَ نَاصِرِي»، قُلْتُ: أَوَلَيْسَ كُنْتَ تُحَدِّثُنَا أَنَا سَنَاتِي الْبَيْتَ فَتَطُوفُ بِهِ؟ قَالَ: «بَلَى، فَأَخْبَرْتُكَ أَنَا نَأْيِيهِ الْعَامَ؟» قَالَ: قُلْتُ لَا، قَالَ: «فَإِنَّكَ آتِيهِ وَمُطَوِّفٌ بِهِ».

قَالَ: فَأَتَيْتُ أَبَا بَكْرٍ، فَقُلْتُ: يَا أَبَا بَكْرٍ، أَلَيْسَ هَذَا نَبِيَّ اللَّهِ حَقًّا؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: أَلَسْنَا عَلَى الْحَقِّ وَعَدُّوْنَا عَلَى الْبَاطِلِ؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: فَلِمَ تُعْطِي الدِّينَةَ فِي دِينِنَا، إِذَا قَالَ: أَيُّهَا الرَّجُلُ إِنَّهُ لَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَلَيْسَ يَعْصِي رَبَّهُ وَهُوَ نَاصِرُهُ فَاسْتَمْسِكْ بِغُرْزِهِ، فَوَاللَّهِ إِنَّهُ عَلَى الْحَقِّ، قُلْتُ: أَلَيْسَ كَانَ يُحَدِّثُنَا أَنَا سَنَاتِي الْبَيْتَ وَنَطُوفُ بِهِ؟ قَالَ: بَلَى، فَأَخْبَرْتُكَ أَنَّكَ تَأْتِيهِ الْعَامَ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَإِنَّكَ آتِيهِ وَمُطَوِّفٌ بِهِ.

قَالَ الزُّهْرِيُّ: قَالَ عُمَرُ: فَعَمِلْتُ لِذَلِكَ أَعْمَالًا، قَالَ: فَلَمَّا فَرَّغَ مِنْ قَضِيَّةِ الْكِتَابِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِأَصْحَابِهِ: «قُومُوا فَانْحَرُوا، ثُمَّ احْلِقُوا»، قَالَ: فَوَاللَّهِ، مَا قَامَ مِنْهُمْ رَجُلٌ حَتَّى قَالَ ذَلِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، فَلَمَّا لَمْ يَقُمْ مِنْهُمْ أَحَدٌ دَخَلَ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ، فَذَكَرَ لَهَا مَا لَقِيَ مِنَ النَّاسِ، فَقَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، أَتُحِبُّ ذَلِكَ؟ أَخْرَجَ، ثُمَّ لَا تُكَلِّمُ أَحَدًا مِنْهُمْ كَلِمَةً حَتَّى تَنْحَرَ بُدْنَكَ، وَتَدْعُوَ حَالِقَكَ فَيَحْلِقَكَ، فَخَرَجَ فَلَمْ يُكَلِّمُ أَحَدًا مِنْهُمْ حَتَّى فَعَلَ ذَلِكَ نَحَرَ بُدْنَهُ وَدَعَا حَالِقَهُ فَحَلَقَهُ، فَلَمَّا رَأَوْا ذَلِكَ قَامُوا فَانْحَرُوا، وَجَعَلَ

الزجاجة " (٤ / ١٨٢ - ١٨٣): إسناده صحيح. وأخرجه ابن حبان في صحيحه (٥١٢ / ١) مختصراً، وقال الأرنؤوط في تحريجه عليه: إسناده صحيح على شرط مسلم. وضعف الألباني إسناده في الضعيفة (١٤ / ٨٦٥ - ٨٦٧).

بَعْضُهُمْ يَخْلُقُ بَعْضًا حَتَّى كَادَ بَعْضُهُمْ يَقْتُلُ بَعْضًا عَمَّا»^(١).

٤- ما صح عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ ثُمَّ تَدْعُوهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ»^(٢).

٥- ما ثبت من حديث النعمان بن بشير عن النبي ﷺ قال: « مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرَكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا- هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا»^(٣).

٦- ما ثبت عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: يا أيها الناس إنكم تقرأون هذه الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا ظَالِمًا فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْهُ»^(٤).

٧- ما ثبت عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: « مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي، إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُّونَ، وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ،

(١) أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب... (٢١١٢/٥) ح (٢٥٤٣). وتقدم بعضه ص ١٠٤٥.

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٣٨/٣٣٢) ح (٢٣٣٠١)، والترمذي، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٤/٤٦٨) ح (٢١٦٩)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع (٧٠٧٠).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاسهام فيه (٤/١٩٢٣) ح (٢٣٢٦).

(٤) أخرجه الترمذي في السنن، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة المائدة (٦/٢٦١٧) ح (٣٠٠٣)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (١٩٧٣).



ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ، يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: فهذه الأحاديث تحت على حرية إبداء الرأي والتعبير عنه، وتحت الفرد والجماعة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتدعو المجتمع إلى مقاومة الرأي المتطرف والوصاية عليه من خلال المجتمع ككل، وتحذر المجتمع كله إذا فرط في هذه المهمة، وهذا يبين أن هذا الواجب الكبير لا يسع الأمة الإسلامية تركه ولا الإهمال فيه، وأن عليها أن تأخذ بكافة التدابير التي تيسر لها إقامة هذا الواجب.

وموقف عمر وموقف المسلمين بعده في صلح الحديبية يُعد من المعارضة، غير أنهم لم يقصدوا معارضة الرسول ﷺ بوصفه رسولاً، ولا الاعتراض على ما فعل بوصفه وحياً، وإنما قصدوا إبداء رأيهم وإظهار عدم رضاهم بما حدث.

ولاشك أن المعارضة الجماعية هي الوسيلة الفعالة لاتقاء الكوارث السياسية بكل تداعياتها الاقتصادية والاجتماعية، وحتى تكون فعالة ومجدية لا بد من تنظيمها، وقد أثبت الفكر السياسي في تطوره الحديث أن الأحزاب السياسية هي الأطر الأكثر صلاحاً لتنظيم وإعداد المعارضة الجماعية^(٢).

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان.... (١/١٠٨) ح (٧٤).

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/٢٣٦)، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ١٥٢-١٥٤، والنظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، د. صباح مصطفى المصري، ص ٤٨، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص ٢٠٤-٢٠٥.



يقول الدكتور صلاح الصاوي: «ولا شك أن إقامة هذا الواجب على وجهه، يقتضي قيام تكتلات شعبية تتولى هذه المهمة، لاسيما وقد أثبتت وقائع التاريخ تسلط أصحاب السلطان واستطالتهم على الذين يأمرون بالقسط من الناس، فالمعارضة الفردية لا جدوى لها أمام جبروت الطغاة، وقد انتهت التجارب السياسية المعاصرة إلى أن الأحزاب أكثر فعالية وأعمق أثرا وأجدي في باب التغيير واستصلاح الأحوال، من المعارضات الفردية المتناثرة، لاسيما وأن المتأمل في أحاديث الحسبة، يجد صيغة الخطاب فيها تتوجه إلى المجموع لا إلى الأحاد»^(١).

ثالثا: الآثار والسوابق التاريخية:

أ- قالوا: دلت الآثار على مشروعية المعارضة ووقوعها ومن ذلك:

١- ما ثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه من معارضة عمر لأبي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة: «لَمَّا تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، فَقَالَ عُمَرُ: كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ؟ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ، وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ».

فَقَالَ: وَاللَّهِ لَا أُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ، وَالزَّكَاةِ، فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهُ لَوْ مَنَعُونِي عَنَّا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنَعِهَا، قَالَ عُمَرُ: فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ، فَعَرَفْتُ، أَنَّهُ الْحَقُّ»^(٢).

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٨٠.

(٢) أخرجه البخاري كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (١٠٦٧/٥) ح (١٣١٨)، ومسلم كتاب

الإيمان باب الأمر بقتال الناس حتى يقول لا إله إلا الله (٧٤/١) ح (٣٢).



٢- ما وقع بين أبي ذر ومعاوية في الشام، روى ابن كثير أنه: «وقع بين معاوية وأبي ذر بالشام، وذلك أن أبا ذر أنكر على معاوية بعض الأمور، وكان ينكر على من يقتني مالا من الأغنياء، ويمنع أن يدخر فوق القوت، ويوجب أن يتصدق بالفضل، ويتأول قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣٤] فينهاه معاوية عن إشاعة ذلك فلا يمتنع، فبعث يشكوه إلى عثمان»^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: فهذه الوقائع التي حدثت في عهد الخلفاء الراشدين ومن بعدهم، تدل على وقوع المعارضة ومشروعيتها وأنها كانت أمراً متقدراً معهوداً غير منكر لديهم. غير أن هذه المعارضة التي كانت تقع بصورة فردية لم تعد تصلح لهذا الزمان؛ لتشابك الحياة وتعقيدها واتساعها، وأن المعارضة من خلال أحزاب متعددة، تعمل وتتنافس في إطار الشرع الحكيم، هي الوسيلة المثل للوصول إلى الأغراض والمقاصد الشرعية، التي من أجلها شرعت الحسبة، وشرعت المعارضة السياسية^(٢).

ب- السوابق التاريخية:

حيث قالوا: قد شهدت التجربة السياسية لدولة الإسلام الأولى من المؤسسات ما يشبه التمايز التنظيمي - ولا نقول الحزبي - على نحو من الأنحاء^(٣)، مثل: (هيئة المهاجرين الأولى)، ومثل: (هيئة النقباء الاثني عشر) فكانت الأولى

(١) ينظر: البداية والنهاية (٧/ ١٥٥).

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٢٤٠) بتصرف.

(٣) التعددية السياسية وتداول السلطة، دندل جبر ص ٩٩، دار عمار - عمان، الأردن، ط ١ -

هيئة الأمراء، والثانية هيئة الوزراء.

ثم مع تطور الأحداث وانفتاح الدولة الإسلامية على العالم مع الفتوح الممتدة شرقاً وغرباً، ظهرت الفرق الكلامية؛ فكانت هذه الفرق تنظيمات سياسية، تميزت في المقالات؛ أي النظريات، وفي الوسائل التي اعتمدتها لوضع هذه المقالات في حيز الممارسة والتطبيق^(١).

قالوا: فهذه الفرق كانت أحزاباً بالمعنى السياسي الذي نفهمه اليوم في ميدان السياسة العملي، فلها مبادئ معينة أشبه بالبرنامج المرسوم، ولها نشاط، وفيها نظام، ثم هي تسعى وتكافح حتى يتحقق لهذه المبادئ النصر، وتجعل منها إن استطاعت منهاج الحكم^(٢).

رابعاً: قواعد السياسة الشرعية:

قالوا: السياسة الشرعية هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار بما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يسبق إلى القول به الأئمة المجتهدون.

والمراد بالشؤون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتها من نظم؛ سواء أكانت دستورية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء أكانت من شئونها الداخلية أم من علاقاتها الخارجية، فتدبير هذه الشؤون والنظر في أسسها ووضع قواعدها بما

(١) ينظر: الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين، د. توفيق يوسف الواعي ص ٦٩، ٩٩، مكتبة المنار الإسلامية - الكويت ط ١ - ٢٠٠١ م.

(٢) ينظر: السياسة الشرعية مصدر للتقنين ص ٣٩١، والنظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الرئيس ص ٥١، والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٨٧ - ٩١.



يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية^(١).

فتدبير شئون الحكم، وعقد السلطات العامة في الدولة، وتنظيم العلاقة بينها، وتمكين الأمة من ممارسة حقها في السلطة، وتدبير أنظمة الشورى والحسبة ونحوه، كل ذلك من مسائل السياسة الشرعية التي لا يشترط فيها أن تكون على مثال سابق، بل الذي يشترط هو ألا تخرج عن قوانين الشريعة الكلية وحدودها العامة، وأن تتحقق بها المصلحة ويرفع بها الحرج.

فإذا كان الواقع أنه قد رُقِّ دين الحكام، وضعف الوازع الداخلي الذي يحملهم على الإنصاف وإقامة العدل، وحماية الحقوق، والسهر على كفالة المصالح، ومست الحاجة إلى رقابة شعبية منظمة تأطر هؤلاء الحكام على الحق أطراً، وتردُّهم إلى الجادة إذا شردوا، وتتبنى مطالب الأمة، وتضع البرامج السياسية القادرة على استصلاح الأحوال والنهوض بالبلاد والعباد، وتدفع بها إلى التنفيذ من خلال إطار سلمي مشروع يتفق عليه الكافة - فإن هذا مما يندرج في باب السياسة الشرعية، ويكون الواجب في هذه الحالة هو إحكام صياغة هذا النظام حتى لا يهدم أصلاً قطعياً في الشريعة، أو يعارض حكماً من أحكامها الثابتة^(٢).

خامساً: القواعد الشرعية:

قالوا: إذا كانت التعددية في مضمونها تتفق مع الأصول الإسلامية - القرآن

(١) ينظر: السياسة الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص ١٧-١٨، والطرق الحكمية لابن القيم ص ١٣، ومعين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي، ص ١٧٦، دار الفكر، د.ت، والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص ٧٢-٧٤.

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د.صلاح الصاوي ص ٧٥ بتصرف.



والسنة - وأنه لا يوجد نص شرعي يحرم تعدد الأحزاب، فإن التعددية الحزبية أيضًا تتوافق مع القواعد الأصولية والفقهية المستنبطة من التشريع الإسلامي، ومن هذه القواعد:

أولاً: قاعدة المصالح المرسلّة:

والمصلحة المرسلّة قال بها جمع من العلماء، وهي المصلحة التي لم يشهد الشارع باعتبارها ولا بإلغائها. ويؤكد العمل بالمصالح المرسلّة أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أمورًا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار، نحو كتابة المصحف، وولاية العهد من أبي بكر لعمر، وتدوين الدواوين، وعمل السكة، واتخاذ السجن، وغير ذلك من كثير لم يتقدم فيه أمر أو نظير، وإنما فعل لمطلق المصلحة^(١).

ويقول ابن القيم في الطرق الحكيمة: «وهذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق، وجروا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقًا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعًا: أنها حق مطابق للواقع ظنًا منهم منافاتها لقواعد الشرع.

ولعمر الله إنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نافى ما فهموه هم من

(١) ينظر: السياسات الشرعية لعبد الوهاب خلاف ص ١٧-١٨، ومعين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي، ص ١٧٧، وإرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، الشوكاني، ص ٤٠٣-٤٠٤، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر - بيروت، ط ١٩٩٢ م.



شريعته باجتهادهم. والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع وتنزيل أحدهما على الآخر، فلما رأى ولاية الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً، وفساداً عريضاً، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعزَّ على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك.

وأفرطت طائفة أخرى، قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلا الطائفتين أُتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه، فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات.

فإذا ظهرت أمارات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان: فثمَّ شرع الله ودينه. والله سبحانه أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمارة؛ فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بين سبحانه وتعالى بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط؛ فأَي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، ليست مخالفة له.

فلا يقال: إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم. وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات^(١).

فالمصالح المرسلة تتسع للاستنباط والاجتهاد، ما دامت لا تصطدم مع

(١) ينظر: الطرق الحكيمة ص ١٣ - ١٤.

النصوص المحكمة، والقواعد القاطعة، وأحكام الشريعة الكلية وحدودها العامة، وتحقق بها المصلحة، ويرفع بها الحرج.

فإذا كانت طبيعة الواقع السياسي في صدر الإسلام، وعدم تعقد الأمور، لم تسفر عن قيام تكتلات حزبية؛ فإن الأمر مختلف في هذا العصر الحديث، مع تعقد المشاكل وتشابكها وتعددتها، واتساع أطراف الدولة والنمو السكاني الكبير إلى درجة يصعب معها التعرف على قادة الفكر والرأي في المجتمع، والذين يتولون مراقبة السلطة ومعارضتها عند الاقتضاء.

لذا فإن إنشاء أحزاب سياسية لها من الإمكانيات والقدرة ما يمكنها من الدفاع عن حرية الفكر والتعبير وحمايتها، أصبح ضرورة تقتضيها مصلحة المسلمين في الوقت الحاضر، فالفرد في ظل تعقد الأمور في هذا العصر لا يقوى على أن يقدم أو يؤخر، ما لم يسنده تنظيم يحمي صوته ويبلغه للآخرين؛ ولذلك يكون منطق المصلحة، والقراءة الصحيحة للنصوص والتاريخ، شاهداً لضرورة التعددية السياسية في المنظور الإسلامي^(١).

ثانياً: قاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»:

فقد تمهد في قواعد الأصول أن الأمر بالشيء أمر بما يتوقف تحقق هذا الشيء عليه، وأن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، فإذا استصبحنا هذه القواعد لتطبيقها في مجال السياسة والحكم، لوجدنا أن الشريعة تأمرنا بجملة من المبادئ

(١) ينظر: الحرية السياسية في الوطن العربي، صالح حسن سميع ص ٣١٩، ٣٢٠، نقلاً عن الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مصطفى عبد الجواد، ص ٢٩٩ - ٣٠٠، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص ٢٠٧ - ٢٠٨، والشورى وأثرها في الديمقراطية، د. عبد الحميد الأنصاري ص ٤٣٦ - ٤٣٧، دار الفكر العربي - القاهرة، ط ١٩٩٦ م.



الكلية، يتوقف وجودها أو حسن القيام بها في واقعنا المعاصر على التعددية الحزبية، ذلك على النحو التالي^(١):

أ- الشورى:

قالوا: وقد سبق بيان أن الشورى من عزائم الأحكام وقواعد الشريعة الكلية، والسيبل الأصلي لتحقيقها أو حسن تطبيقها في باب السياسة والحكم في واقعنا المعاصر، هو التعددية الحزبية، فمجال عمل الشورى في باب السياسة والحكم يتمثل في عملية انتقال السلطة والرقابة عليها، وفي كلا الأمرين تلعب التعددية الحزبية دورًا مهمًا في حسن القيام بهذه الأمور على وجهها المنشود.

ولقد «أصبح من الصعب التعرف على من يجب مشاورتهم، ومن هم أهل لذلك، ومتى وكيف تتم عملية مشاورتهم، كما أصبح من الصعب قيام معارضة منظمة وجادة وقادرة وهادفة، بدون تنظيمات سياسية لها من الإمكانيات والوسائل ما تقدر به على التعبير عن الرأي ونشره وحمايته والدفاع عنه، الأمر الذي لا يتوافر حديثاً إلا في صورة الأحزاب السياسية، المقيدة في أهدافها ومبادئها بأصول الشريعة المتفق عليها»^(٢).

وإذا كانت الشورى لا تتحقق في أرشد تطبيقاتها وأكثرها فاعلية في واقعنا المعاصر، إلا من خلال التعددية الحزبية، فقد امتهد القول بشرعية هذه التعددية بل بوجوبها، بناءً على قاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»؛ إذ الوسائل

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٧٦-٨٠.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ٦٥٣.

تأخذ حكم المقاصد حلاً وحرمة^(١).

ب - الرقابة على السلطة والنصح والتقويم للحاكم:

قالوا: والرقابة على السلطة حق أصيل للأمة، وهو مبني على أنها صاحبة الحق في السلطة ابتداء، وقد فوضت أئمتها في القيام بتبعاتها في إطار (ما كان لله طاعة، وللمسلمين مصلحة)، ويبقى لها حق، بل عليها واجب الرقابة والنصح والتقويم لحكامها؛ فإن استقام أئمتها استقامت لهم، وإلا كانت عياراً عليهم، فإما أن تعدل بهم إلى الحق، أو أن تعدل عنهم إلى غيرهم.

والأصل في هذا هو النصوص التي تقيد الطاعة بأن تكون في الطاعة، وتنتهى عن الطاعة في المعصية.

والواجب - في هذا العصر - هو تنظيم هذا الأمر؛ لتقويم عوج الحكام، والذي من شأنه تحقيق صلاح البلاد والعباد، وفق آليات جديدة تمنع العشوائية وتحول دون إسقاط هيئة الدولة ورأسها، وفي نفس الوقت تحقيق تقويم عوج السلطان، دون إراقة للدماء، وهذا يستلزم وجود «قوى سياسية» لا تقدر السلطة الحاكمة على القضاء عليها بسهولة، وهي ما يطلق عليه «الأحزاب».

فإذا أردنا أن يكون لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معناها وقوتها وأثرها في عصرنا، فلا يكفي أن تظل فريضة فردية محدودة الأثر، محدودة القدرة، وقد أثبتت وقائع التاريخ تسلط أصحاب السلطان واستطالتهم على الذين يأمرون بالقسط من الناس، فالمعارضة الفردية لا جدوى لها أمام جبروت هؤلاء الطغاة.

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٧٦ - ٧٨.



ومن ثمَّ كان لابد من إيجاد آلية لها تحقق مقصودها؛ ولا شك أن ممارسة هذا الدور من خلال أحزاب سياسية يعتبر وسيلة ناجعة وأكثر فعالية وأعمق أثرًا وأجدى في باب التغيير واستصلاح الأحوال، من المعارضات الفردية المتناثرة، لاسيما وأن المتأمل في أحاديث الحسبة، يجد صيغة الخطاب فيها تتوجه إلى المجموع لا إلى الآحاد^(١).

ج - قاعدة الذرائع والنظر إلى المآلات:

قالوا: وما هو متقرر أن اعتبار الذرائع أصل من الأصول المعتمدة في تقرير الأحكام. والذرائع ما تكون طريقًا لمحلل أو لمحرّم فيأخذ حكمه، فالطريق إلى الحرام حرام، والطريق إلى المباح مباح، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(٢). والأصل في اعتبار الذرائع هو النظر إلى مآلات الأفعال، ولا غنى للفقيه من النظر في مآلات الأقوال والأعمال قبل إجراء الأحكام؛ فقد يكون الشيء مشروعًا ولكن يمنع باعتبار مآله، وقد يكون غير مشروع ويترخص فيه باعتبار مآله.

يقول الشاطبي رحمته الله: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا؛ كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ فقد يكون مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل

(١) ينظر: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص ٢٠٩، والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٧٩-٨٠، ومن فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي ص ١٤٧، ١٤٨.

(٢) ينظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، للقرافي (٣٢/٢)، وشرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي الطوفي (١٤٠/٢)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١-١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، والبحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (٨/٩٠-٩١)، والمهذب في علم أصول الفقه، عبد الكريم النملة (٣/١٠١٦-١٠١٩).

على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك.

فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية. وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغيب، جارٍ على مقاصد الشريعة^(١).

واستصحاب هذه القاعدة في قضية التعددية السياسية يؤدي إلى القول بمشروعية هذه التعددية، رغم ما قد يشوبها من بعض التجاوزات التي يمكن أن تغتفر؛ اعتباراً لقاعدة اعتبار المآل، وقاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد.

يقول الدكتور صلاح الصاوي: «لقد تمهد من استقراء النصوص الشرعية أن الاستقرار السياسي في الدولة الإسلامية، ومنع فتنة الخروج المسلح على الأئمة، أحد مقاصد الشريعة في هذا الباب، كما تمهد من استقراء أحداث التاريخ الإسلامي أن حالات الخروج على الأئمة، التي منيت بها الأمة فتحت على الأمة أبواباً من الشرور والفتن، لا يعلم مداها إلا الله»^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقل من خرج على إمام ذي سلطان إلا كان ما تولد على فعله من الشر أعظم مما تولد من الخير؛ كالذين خرجوا على يزيد في المدينة، وكابن الأشعث الذي خرج على عبد الملك في العراق، وكابن المهلب الذي خرج

(١) ينظر: الموافقات للشاطبي (١٩٥، ١٩٤/٤).

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٨٣.



على أيه بخراسان، وكالذين خرجوا على المنصور بالمدينة والبصرة... وغاية هؤلاء إما أن يُغلبوا، وإما أن يُغلبوا ثم يزول ملكهم؛ فلا يكون لهم عاقبة»^(١).

ويقول الدكتور صلاح الصاوي: «تمهد من استقراء النصوص الشرعية والسنن الكونية، أن تفاوت الاجتهادات وتباين الرؤى والتقديرات حقيقة واقعية، لا سبيل إلى استئصالها من أمة من الأمم أو في مجتمع من المجتمعات، ولقد وقع هذا الخلاف بين الرعيل الأول في هذه الأمة، وهم أظهر هذه الأمة قلوباً وأعمقها علماً وأقلها تكلفاً، فكيف بالنسبة لمن دونهم من سائر الناس ممن لو أنفق أحدهم ملئ أحد ذهباً ما بلغ مُدَّ أحد من الصحابة ولا نصيفه؟!»

ولم يقف هذا الخلاف عند حدود الرعيل الأول بل سرى واستشرى في معظم مسيرة التاريخ الإسلامي، وكان محوره فيما بعد طلب الحكم والتنافس على السلطة، والله كم دماء أريقت، وأرواح أزهقت، وحرمان هتكت، ودول قامت ثم زالت؟!!!

فإذا كان الخلاف حقيقة واقعية، والتعددية أمراً قائماً في الواقع، سواء علينا شئنا أم أبينا، وأمكن للفكر الإسلامي أن يستنبط صيغة من صيغ التعامل مع هذه المعارضة تكفل استيعابها داخل إطار، مشروع يتيح لها مشروعية التعبير ومشروعية العمل في الضوء، بعيداً عن التواري داخل السرايب المظلمة، ويتيح لها فرصة المشاركة في الحكم، إذا قدمت عطاء متميزاً، يحوز ثقة الأغلبية، فتوقى الأمة بذلك غوائل الخروج المسلح وحركات التمرد الهوجاء، التي تبث القلاقل

(١) ينظر: المتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، للذهبي ص ٢٩٦، تحقيق: محب الدين الخطيب، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - السعودية، ط ٣-١٤١٣ هـ.

في دار الإسلام وقد تغرقها جميعًا في بحر من الدماء!!

أقول: إذا أمكن التوصل إلى صيغة تتيح للمعارضة شرعية الوجود، وشرعية العمل، وشرعية المشاركة في الحكم على وجه من الوجوه، أليس هذا من جنس تحقيق مقصود الشارع في قطع الذريعة إلى الفتن، وإشاعة الاستقرار في دار الإسلام؟!

وإلى الذين ينظرون إلى المفسدة التي قد تصحب التعددية، ألا يوازنون بينها وبين المفسدات التي تترتب على المعارضة السرية التي تولد وتنمو في السرايب ثم تتفجر فجأة في صورة انقلابات عسكرية وثورات شعبية؟! وما أمر الانقلابات العسكرية التي شقيت بها بلادنا وألقت بها في هوة الاستبداد والتسلط ببعيد!

ثم ألا يوازنون المفسدة المتهمة، أو حتى المحققة، في التعددية السياسية، بالمصالح التي تنجم عنها من إتاحة الفرصة للخبرات أن تثري العمل السياسي، وتعميق الوعي السياسي لدى العامة، وصيانة الحريات، ومنع التسلط، وإشاعة الاستقرار السياسي في أوساط الأمة؟!

ألسنا نرى في الواقع أن الدول التي تطبق هذا النظام هي أبعد الدول عن الثورات المسلحة والانقلابات العسكرية، بما أطلقوه من حرية المعارضة، وحرية التعبير، وحق المعارضة في المشاركة في الحكم إن حازت تأييد الأغلبية؟!

إن أحدًا لا ينكر أن للتعددية مثالبها، كما أن لحكم الفرد مثالبه كذلك، ولكن المفسدات التي تنجم عن حكم الفرد؛ من القهر والتسلط ومصادرة الحريات، وما قد يترتب عن ذلك من الثورات والانقلابات، أضعاف المفسدات التي تترتب على التعددية، والتي يمكن - كما سبق - الاجتهاد في تقليلها وحصرها في أضيق نطاق.

فإذا علمنا أن مبنى الشريعة تحقيق أكمل المصلحتين ودفع أعظم المفسدتين،



وأنها قد تحتل المفسدة المرجوحة من أجل تحقيق المصلحة الراجحة، علمنا أن القول بمشروعية التعددية هو الأليق بمقاصد الشرع، والأرجى تحقيقاً لمصالح الأمة وصيانة حقوقها وحرّياتها العامة.

والخلاصة أن التعددية ذريعة إلى منع الاستبداد من ناحية، وإلى منع الاضطرابات والثورات المسلحة من ناحية أخرى بما تشيعه من الاستقرار النسبي في الأوضاع السياسية، وبما تتيحه للمعارضة من المشاركة في السلطة لإنفاذ برامجها واختياراتها السياسية، والوسائل أو الذرائع تأخذ حكم المقاصد أو الغايات جلاً وحرمة^(١).

د- قواعد الضرورة والحاجة:

وقد احتج أصحاب هذا القول بقواعد الضرورة والحاجة التي تنزل منزلتها؛ وقالوا: إن التعدد يُعدُّ من الحاجات التي تنزل منزلة الضرورة: «بل إن هذا التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر؛ لأنه يمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالحكم، وتسليطها على سائر الناس، وتحكمها في رقاب الآخرين وفقدان أي قوة تستطيع أن تقول لها: لا أو: لم؟ كما دل على ذلك قراءة التاريخ واستقراء الواقع»^(٢). كما قالوا: «إن القول بتعدد الأحزاب المقيدة بأصول الشريعة، كحلٍ ملائم

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٨٣-٨٥، وينظر أيضاً: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/٢٤٢-٢٤٤)، والسياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د. عبد الله محمد القاضي ص ٦٥١، ٦٦٢، والتعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، دندل جبر، ص ١٠٢، والتعددية الإسلامية في ظل الدولة الإسلامية، د. محمد عبد القادر أبو فارس ص ٤٣-٤٤.

(٢) ينظر: من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي ص ١٤٧.



لوضع المسلمين الراهن، تبرره ضرورات الواقع ومواجهته بلُغَتِهِ، بعد أن أصبحت الأحزاب السياسية مدارس للشعوب، توضح مشاكلهم وتقوم بإعداد نخبة من القادة السياسيين.....»^(١).

كما قالوا: إن من أهم ما يحتم وجود التعددية الحزبية، ويجعلها ضرورة شرعية، أنها: «تعمل على تحقيق المقاصد الشرعية المرسلّة، وذلك عن طريق تحقيقها للمصالح المختلفة للأمة: الضرورية والحاجية والتحسينية.. وهي تكفل انتقال السلطة بطريقة سلمية، وتجنب الناس الخروج الذي ينتج عن الصراع الدامي على السلطة، وهي مدارس للشعوب في شؤون السياسة، وتعمل على توعية الجماهير، وتخرج القادة السياسيين المؤهلين للحكم»^(٢).

ومن الحاجات العامة التي تنزل منزلة الضرورة - إن لم تكن ضرورة في ذاتها - صيانة الحقوق والحريات «ولا يتأتى مقصود الشارع في صيانة هذه الحريات إلا بإنشاء هذه التكتلات الشعبية، التي تحمي الفرد من عسف السلطة وجور الحكام، وتحقق له السيادة على نفسه وعلى قراره، في إطار سيادة الشريعة، ولا قبل للفرد الأعزل بالوقوف منفرداً أمام استبداد السلطة، ولا يتسنى له ممارسة حقه في النقد والحسبة إلا من خلال إطار سياسي يكتسب من خلاله قوة الاجتماع...»

أما أن يكون حق التعبير والنقد تفضيلاً من الحاكم، يمنحه متى شاء ويمنعه متى شاء، ويقف الأفراد أمامه عزّلاً بلا أدنى ضمانات، اللهم إلا الوازع الداخلي في ضمير

(١) ينظر: السياسية الشرعية مصدر للتقنين ص ٦٦١.

(٢) ينظر: الإسلام والأحزاب السياسية، فاروق عبد السلام ص ٦٦.



الحاكم!! فهذا الذي يعسر قبوله لا سيما في واقعنا المعاصر»^(١).

سادسًا: المعقول:

حيث احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من عدة وجوه:

الأول: أن التعددية الحزبية من جنس (تعدد المذاهب الفقهية):

وذلك أن: «الأحزاب السياسية المعاصرة، ما هي إلا «اجتهادات متعددة» في ميادين «إصلاح المعاملات» الاجتماعية في شئون العمران الإنساني... وقريب منها عرفت حضارتنا الإسلامية «المذاهب الإسلامية» المذاهب الفقهية التي مثلت «تعددية في الاجتهادات» بميادين «فقه المعاملات» - الذي مثل علم الاجتماع الديني في تراث الإسلام... فإذا ظللت «السياسة الشرعية» الأحزاب المعاصرة، ومثل الإسلام، عقيدة وشريعة وقيماً - كما مثلت «الشريعة الإسلامية» - مرجعية اجتهادات فقهاء المذاهب الفقهية - كنا - بصدد الأحزاب السياسية المعاصرة - أمام تعددية يسعها منهاج الإسلام»^(٢).

ومن ثمَّ فإن تعدد المذاهب الفقهية يعتبر أصلاً للقول بمشروعية تعدد الأحزاب، خاصة وأن المذاهب الفقهية كانت تتصف بوحدة المذهبية العقدية، وبحصر الخلاف في دائرة الفروع، وببقاء الألفة والتواد والتعاون على البر والتقوى، وكانت رحمة واسعة على الأمة، فإذا ما تحققت هذه السمات في الأحزاب السياسية امتهد السبيل إلى القول بجوازها^(٣).

(١) ينظر: التعددية السياسية، د. صلاح الصاوي ص ٨٨، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٢٤٤-٢٤٥).

(٢) ينظر: هل الإسلام هو الحل؟ د. محمد عمارة ص ٨٦.

(٣) ينظر: التعددية السياسية وتداول السلطة، دندل جبر ص ١١٤، ومدخل لترشيد العمل الإسلامي

ويضرب الدكتور القرضاوي مثالا للتطبيق العملي للتعددية السياسية المبنية على تعدد المذاهب الفقهية فيقول: «قد تلتقي مجموعة من الناس على أن الشورى ملزمة، وأن الخليفة أو رئيس الدولة ينتخب انتخاباً عاماً، وأن مدة رئاسته مقيدة بسنوات محددة ثم يعاد انتخابه مرة أخرى، وأن أهل الشورى هم الذين يرضاهم الناس عن طريق الانتخاب، وأن للمرأة حق الانتخاب أو الترشيح للمجلس، وأن للدولة حق التدخل لتسعير السلع وإيجار الأرض العقار وأجور العاملين، وأرباح التجار..»

وقد تلتقي مجموعة أخرى من المحافظين يعارضون أولئك المجددين أو أدعياء التجديد في نظرهم، فيرون الشورى معلمة لا ملزمة، وأن رئيس الدولة يختاره أهل الحل والعقد، ويختار مدى الحياة، وأنه هو الذي يعين أهل الحل والعقد، وأن الانتخاب ليس وسيلة شرعية، وأن المرأة ليس لها حق التصويت ولا الانتخاب.

وقد توجد مجموعة أخرى لا هي مع هؤلاء ولا مع أولئك... فإذا انتصرت فئة من هذه الفئات، وأصبحت مقاليد السلطة بيدها صارت الفئات الأخرى في موضع الرقابة»^(١).

وليس كل اختلاف في الرأي يفسد المودة ويثير الفتنة، وكما وجدت المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة في ظل صفاء ومودة وألفة بين أصحابها؛ فإنه من الممكن أن توجد الأحزاب السياسية المختلفة على أساس التعاون والمنافسة الشريفة^(٢).

الوجه الثاني: إن الاجتماع على الخير والتعاون على البر والتعاقد على ذلك من الأمور المشروعة في ذاتها:

د. صلاح الصاوي ص ١٢٤-١٣١، مركز بحوث تطبيق الشريعة الإسلامية، إسلام آباد.

(١) ينظر: من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي ص ١٥١-١٥٢.

(٢) ينظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية، د. عبد الحميد الأنصاري، ص ٤٣١-٤٣٣ بتصرف.



وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن جماعة من الناس، يسمون حزباً، ويتخذون لهم رأساً، ويدعون إلى بعض الأشياء؛ فأجاب: «وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تنحزب، أي تصير حزباً، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم، سواء كان على الحق والباطل؛ فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والاتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان»^(١).

والأحزاب السياسية إذا اجتمع أصحابها على جملة من الاجتهادات المشروعة، يرون أنها تحقق مصالح الأمة، فيسعون لوضعها موضع التنفيذ من خلال المشاركة في السلطة؛ فيجتمعون على هذه الاجتهادات ويتعاقدون نصرتها ودعوة الأمة إليها، والسعي للمشاركة في الحكم لوضع هذه الاجتهادات موضع التنفيذ؛ فلا إشكال في ذلك؛ حيث إنه من جملة التعاون على الخير، فإذا أضيف إلى ذلك إسباغ المشروعية عليه من أولي الأمر، واستيعابه ضمن المنظومة السياسية القائمة؛ فقد تأكدت مشروعيته وانتفت عنه كل شبهة^(٢).

الوجه الثالث: إن الاختلاف في الرأي أمر حتمي بين البشر، وهو سنة اجتماعية:
فالتعددية الحزبية والسياسية هي من مقتضيات الطبيعة البشرية المجبولة على الاختلاف الذي لا يمكن القضاء عليه؛ وذلك أنه كما أن لكل إنسان وجوداً ذاتياً

(١) ينظر: جامع الرسائل والمسائل لابن تيمية (١/١٥٢-١٥٣).

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٩٤ بتصرف.

مستقلًا، لا يشاركه فيه أحد بجسمه؛ فإن له كذلك ذاتية معنوية علمية مستقلة عن غيره مثل جسمه، وهذه الذاتية الفردية المستقلة لكل إنسان هي التي تؤدي إلى الاختلاف في الأفهام وفي المواقف تجاه الأشياء.

ولما كان كل إنسان يميل إلى من يماثله في توجهاته وأفكاره؛ فإنه بالإمكان التعامل مع هذا الاختلاف بشكل إيجابي؛ بحيث يستوعبه ويوجهه ضمن المصلحة العامة والمنافسة في خدمة الأمة، ولا شك أن الأحزاب السياسية تشكل الأسلوب الأمثل لاحتواء هذه الاختلافات وتنظيمها واستغلالها لتحقيق مصالح المجتمع^(١).

كذلك فإن تفاوت المدارك والقدرات سنة من سنن الله في الخلق؛ ولما كانت نصوص هذا المجال ظنية ذات أوجه وهي من المسائل الاجتهادية؛ فإن حصول التفاوت في فهمها والتعامل معها أمر طبيعي.

والناس تختلف أفكارهم في الإصلاح والتغيير وقضايا الدولة؛ إذ إنه من المحال أن يكونوا نسخًا مكررة؛ فكان لابد من وجود تعددية سياسية منضبطة تتيح للجميع التعبير عن هذه الرؤى^(٢).

مناقشة الأدلة:

أولاً: مناقشة أدلة أصحاب القول الأول القائلين بعدم جواز التعددية الحزبية مطلقاً:

(١) ينظر: شرعية الاختلاف بين المسلمين، عمران سميج نزال ص ٢٤٣، دار قتيبة - دمشق، ط ١ - ٢٠٠٤م، والتحالفات والمعاهدات في العصر الحديث من المنظور الإسلامي، د. صهيب مصطفى طه ص ١١٥، والتعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث، د. بندار شفيق الدوسكي ص ١٥٢ - ١٥٣، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ١٥٩.

(٢) ينظر: التعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، د. ندل جبر، ص ٤٢، ومقابلة الدكتور يوسف القرضاوي مع مجلة الوطن العربي ص ٣٨، العدد (٩٧٤)، الجمعة ١٩٩٥/١١/٣م.



أ- مناقشة أدلتهم من الكتاب: أما احتجاجهم بالآيات التي تنهى عن التفرق وتحض على الاجتماع؛ فالجواب عن ذلك، من وجهين:

الأول: أن التفرق والاختلاف ليس مذموماً في كل أحواله، بل هو أمر طبيعي جبلي لا يمكن بحال الثنائي عنه، فالاختلاف واقع لا محالة كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَكَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَا تَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿ [هود: ١١٨ - ١١٩].

فالاختلاف المذموم المنهي عنه هو ما كان اختلافاً في أصل الدين، أما الاختلاف الواقع في فروعه فهو اختلاف تدعو إليه طبيعة النصوص الإسلامية، وهو - الاختلاف في الفروع - ميزة فيه؛ لذلك كان عمر بن العزيز رحمته الله يقول: ما أحبُّ أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا^(١).

وقال الإمام الشافعي: «الاختلاف من وجهين: أحدهما محرّم، ولا أقول ذلك في الآخر، فالاختلاف المحرّم: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه، أو على لسان نبيّه منصوباً بيّناً، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه، وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً، فذهب المتأول أو القاييس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه في غيره، لم أقل إنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص.

وبيين فرق ما بين الاختلافين قوله تعالى في ذم التفرق: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ٤]، ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥].. فذم الاختلاف فيما

(١) قال القاسم بن محمد: لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ بقول رجل منهم كان في سعة. ينظر: الموافقات للإمام الشاطبي (٤/ ١٢٥).

جاءتهم به البينات»^(١).

وقال الإمام الشاطبي: «وجدنا أصحاب رسول الله ﷺ من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين، ولم يفترقوا، ولم يصيروا شيعاً؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنة، فيما لا يجدون فيه نصاً، واختلفت في ذلك أقوالهم، فصاروا محمودين؛ لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به»^(٢).

فالنصوص التي تنهى عن التفرق في الدين إنما تنصرف إلى أهل البدع، الذين يتحزبون على أصول كلية بدعية، تخالف الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، أو إلى التفرق المذموم الذي ينشأ عن الاختلاف في الفروع.

أما مجرد الانتصار لما يراه الإنسان أقوى حجة، أو أليق بمقاصد الشريعة، أو أرجى تحقيقاً لمصالح المسلمين، والسعي لوضع هذه الاجتهادات موضع التنفيذ، في إطار من الالتزام بالموضوعية، والتجرد للحق، والبعد عن البغي، والاستطالة على الآخرين؛ فهذا الذي تتسع لمثله قواعد السياسة الشرعية^(٣).

يقول الإمام الشاطبي: «فكل مسألة حدثت في الإسلام، فاختلف الناس فيها، ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولا فرقة؛ علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنازع والقطيعة، علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء...»

فيجب على كل عاقل أن يجتنبها، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ

(١) ينظر: الرسالة، للإمام الشافعي ص ٥٦٠، ٥٦١.

(٢) ينظر: الموافقات (٤/١٨٦).

(٣) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص ٥٢-٥٣، والتعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، دندل جبر، ص ٣٥-٣٦.



عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءَ قَائِلَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ﴿[آل عمران: ١٠٣]﴾ فإذا اختلفوا وتقاطعوا كان ذلك يحدث أحدثه من اتباع الهوى^(١).

فالتعددية والاختلاف والتنوع لا تمثل افتراقاً في الدين، مادام أنها ظلت تحت جامع الإسلام، المتمثل في أصوله الثوابت، التي هي وضع إلهي، معلوم بالفطرة والضرورة... سواء أكانت التعددية في فروع الأحكام الدينية، من فقه الفروع، أم كانت من السياسات^(٢).

الوجه الثاني: أن هذا الفهم يقوم على أساسين:

أحدهما: حال سيئة كانت عليها الأحزاب السياسية - لاسيما في البلدان العربية - عند نشوء الحركة الإسلامية الحديثة، فتأثر فكر هذه الحركة بالواقع، وأقام عليه انتقاده لتلك الأحزاب انتقاداً يأخذ عليها ما تقع فيه من مثالب، سواء في معالجتها الوطنية، أم في تعاملها مع القوى الأخرى، عند تعارض المصالح بين بعضها والبعض الآخر.

وثانيهما: فهم خاص للنصوص الإسلامية التي تتحدث عن وحدة الأمة فتزكيها، وعن الفرقة فتنهى عنها وتذمها، يذهب إلى انسحاب معانيها على التعدد السياسي في إطار الوحدة الوطنية أو القومية^(٣).

وقد تقدم بيان الفرقة والاختلاف المنهي عنه، ولا يلزم أن تكون هذه

(١) ينظر: الموافقات (٤/ ١٨٦، ١٨٧).

(٢) ينظر: الإسلام والتعددية؛ الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، د. محمد عمارة ص ٤٠.

(٣) ينظر: الفقه الإسلامي في طريق التجديد، د. محمد سليم العوا، ص ٥٦-٥٧، المكتب الإسلامي - بيروت، ط ٢- ١٩٩٨ م، والتعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص ٢١٤، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٢٨٣-٢٨٥).

الأحزاب تكريسًا للاختلاف المذموم في ظل الالتزام بأخلاق الإسلام وتوجيهاته. «ولا شك أن الذين يتحدثون عن تعدد الأحزاب من منظور إسلامي، يستصحبون مع هذه التعددية، ضرورة الالتزام بدستور خلقي يحكم أعمال المنافسة الحزبية، يكون موضع قبول والالتزام من الكافة، وما طاف بخلدهم إباحة التهارج الممقوت، والمهاترات المشجوبة التي تجري على الساحة العلمانية»^(١).
-وأما قولهم إن القرآن لم يذكر لفظة (الأحزاب) إلا مقترنة بالذم، فالجواب على ذلك من وجوه:

الأول: أن المفهوم الحديث للحزب السياسي، يختلف عن المفهوم القديم للحزب الذي ورد ذكره في القرآن الكريم على سبيل الذم؛ فالحزب بالمفهوم المعاصر مجموعة متآلفة من الناس يجمع بينهم وحدة الاتجاه السياسي، داخل الإطار الإسلامي، فهو أشبه ما يكون بالمذهب الفقهي، وقد تلت الأمة المذاهب الفقهية بالقبول، ولم تعتبر ذلك نوعًا من التعددية المرفوضة؛ لأن تفاوت الاجتهادات وتباين الآراء سنة من سنن الاجتماع، وطبيعة من طبائع البشر.
«أما الأحزاب بمفهومها القديم، فهي تكتلات عشائرية، أو قبلية أو قومية، تؤلف بينها العصبية الجاهلية، وتجمع بينها وحدة الالتقاء على حرب الإسلام والكيد لأهله، فهي مرفوضة لهذا المعنى، سواء سميت حزبًا أو جماعة أو أمة أو تنظيمًا أو دولة، أو ما شاء أصحابها من المسميات، فإن المذموم ليس مجرد التسمية، وإنما الاجتماع على أواصر جاهلية والانتصاب لحرب الله ورسوله»^(٢).

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٥٣.

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٤٩.



«المصطلح مقبول أو مرفوض باعتبار المبادئ والمقاصد... والتحزب - أي انتظام الناس في أحزاب - خاضع من حيث القبول أو الرفض إسلامياً؛ باعتبار المعايير الحاكمة للتنظيم الحزبي... وليس للمصطلح بإطلاق، ولا للتحزب والتنظيم الحزبي بإطلاق»^(١).

الثاني: أن النصوص لم تدم مطلق الأحزاب والحزبية، وإنما وردت في ذم أحزاب معينة بالذات هي أحزاب الشرك وأحزاب الشيطان، الذين اجتمعوا على محاربة الأنبياء، فالذم غير متعلق بالأحزاب والحزبية بصفة عامة، بل متعلق بصورة خاصة من صور الحزبية، فالكفار والمشركون حزب الشيطان ومعهم المنافقون، أما المؤمنون فهم حزب النبي ﷺ حزب الله، وشتان ما بين الحزبين^(٢).

الثالث: أن الأحزاب كما وردت بدلالة الذم في القرآن الكريم والسنة النبوية، فقد وردت أيضاً بدلالة تفيد المدح؛ ففي القرآن الكريم يأتي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [المائدة: ٥٦]، ونسبة الحزب لله تعالى أكبر مدح لهذا الحزب.

وقد جاء في السنة المطهرة ما يؤكد ذلك، كما في حديث أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يَقْدَمُ عَلَيْكُمْ أَقْوَامٌ أَرْقُ مِنْكُمْ أَفْتَدَةً». قال: فقدم الأشعريون، فيهم أبو موسى الأشعري، فلما دنوا من المدينة، كانوا يرتجزون ويقولون:

غَدًا نَلْقَى الْأَحِبَّةَ ... مُحَمَّدًا وَحِزْبَهُ^(٣)

(١) ينظر: الفكر السياسي عند الإخوان المسلمين، د. توفيق الواعي، ص ٩٤، ٩٥، والتعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، دندل جبر ص ٢٩.

(٢) ينظر: الخلافة الإسلامية، رسالة دكتوراه، د. جمال المراكبي ص ٢٣، القاهرة، ط ١-١٤١٤ هـ.

(٣) تقدم تخريجه ص ١١٢٧.

فالحزب يكون ممدوحًا ومذمومًا لا تبعًا للفظ، وإنما تبعًا لما يضاف إليه، فحزب الله ممدوح، وحزب الشيطان مذموم، كذلك تبعًا للفكر الذي يتبناه، والهدف الذي يسعى إليه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «رأس الطائفة التي تتحزَّب أي تصير حزبًا، فإن كانوا مجتمعين على ما أعز الله من غير زيادة ولا نقصان، فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا عن ذلك ونقصوا، مثل التعصُّب لمن دخل في حزبهم بالحق أو الباطل والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم، سواء كان على الحق أو الباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله، فالله ورسوله أمرا بالجماعة والاتِّلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان»^(١).

فالنظرة للمضمون لا للفظ، وللمسمى لا للاسم، فلو اختار حزبٌ من الناس مسمى غير مسمى الحزب بأن سمَّى نفسه «أمة» معتمدًا على قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

أو طائفة؛ معتمدًا على قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]؛ فإن هذا لا يغير من الحكم شيئًا.

ولأجل هذا قال الإمام ابن العربي: «الأحكام لا تتعلق بالألفاظ، إلا أن ترد على موضوعاتها الأصلية في مقاصدها المطلوبة، فإن ظهرت في غير مقصدها لم

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٩٢/١١)، ومجموعة الرسائل والمسائل (١٥٢/١)، علق عليه: السيد محمد رشيد رضا.



تعلق عليها، ألا ترى أن البيع والشراء معلوم اللفظ والمعنى، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾ [التوبة: ١١١]. ولا يقال: هذه الآية دليل جواز مبايعة السيد عبده؛ لأن المقصدين مختلفان^(١).

الثالث: أنه لا علاقة بين حزب الله وحزب الشيطان الذي ورد ذكره في القرآن الكريم، وبين مصطلح الحزب السياسي الذي ظهر خلال القرن العشرين، ولا وجه للمقارنة بينهما؛ فالقضية في القرآن الكريم قضية إيمان وشرك، وليست قضية فروق سياسية في برامج العمل الوطني، أو الاصطلاح الاجتماعي، أو غير ذلك، مما تقوم من أجله الأحزاب السياسية في العصر الحديث^(٢).

ثانياً: مناقشة أدلتهم من السنة:

- أما احتجاجهم بالأحاديث الشريفة التي تأمر بالاجتماع وتنهى عن الفرقة والاختلاف، وكذا الأحاديث التي تنهى عن التفرق في الدين واتباع سبل السابقين، فيجيب عنها بمثل ما أجيب عن أدلتهم من القرآن في ذلك.

- وأما احتجاجهم بالأحاديث الشريفة التي تنهى عن منازعة الأئمة والتزام الطاعة لهم؛ فيجيب عنها بأنها خارجة عن مورد النزاع؛ لأن مورد النزاع يتمثل في السعي إلى المشاركة في الحكم من خلال الأطر المشروعة لإنفاذ برنامج سياسي، فمثل هذا السعي مشروع تقره الشرعية القائمة، ويسمح به الإطار السياسي المعتمد من الكافة، والذي التزم الأئمة بمقتضاه أن يقوموا على رعاية

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٩٥/١٤).

(٢) ينظر: جند الله إلام ندعوهم، محيي الدين عطية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٣٧، السنة العاشرة، ١٤٠٤ هـ، ص ١٨٥.



المعارضة وتوفير الحماية لها، كما يقومون على رعاية الأغلبية الحاكمة سواء بسواء، هذه هي الصورة مورد النزاع، ولولا ذلك لتحول إلى بغي ترده هذه الأدلة المشار إليها^(١).

كما أن شبهة منازعة الأئمة يمكن أن تنتفي في هذا التوجه إذا جعل التنافس على وزارة التفويض، وليس على الإمامة العظمى، وتبقى الإمامة العظمى رمزاً للوحدة بعيداً عن هذا التنافس، ولا يُعدُّ طلب الوزارة في هذه الحالة منازعة لأصل السلطة، وإنما هو تنافس سلمي مشروع على طلب ولاية من ولايات الدولة الإسلامية.

ولمزيد من اليقين ودفع الشبهة يمكن أن يقيد ذلك بعدم فتح باب التنافس بين المرشحين إلا بعد انتهاء المدة القانونية المقررة للوزارة ومجلس الشورى؛ حيث تكون هذه المواقع شاغرة في هذه الحالة؛ فتنتفي هذه الشبهة من الأساس^(٢).

- وأما احتجاجهم بأحاديث النهي عن التنافس في طلب الإمارة وتوعد من يفعل ذلك، فأجيب عنه من وجوه:

الأول: قالوا: ليس فيها دلالة على تحريم التعددية السياسية؛ لأن طلب الولاية إذا كان صادراً عن قناعة الطالب لها بأن لديه من البرامج ما هو أصحح للأمة من غيره؛ فإنه يلحق بالصورة التي استثنائها العلماء من النهي، وهي أن تتعين عليه، وقد قال يوسف (عليه السلام)، للملك: ﴿أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ﴾.

ولذا قال النووي بعد أن عقب على حديث سمرة بقوله: «هذا الحديث أصل

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٥٩، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٢٨٧-٢٨٨).

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٩٥-٩٦ بتصرف.



عظيم في اجتناب الولايات لاسيما لمن كان فيه ضعف عن القيام بوظائف تلك الولاية...»^(١).

ثم قال: «وأما الخزي والندامة فهو في حق من لم يكن أهلاً لها، ولم يعدل فيها؛ فيخزيه الله تعالى يوم القيامة ويفضحه ويندم على ما فرط، وأما من كان أهلاً للولاية وعدل فيها؛ فله فضل عظيم، تظاهرت به الأحاديث الصحيحة؛ كحديث سبعة يظلهم الله^(٢)، والحديث... أن المقسطين على منابر من نور^(٣) وغير ذلك، وإجماع المسلمين منعقد عليه، ومع هذا فلكثرة الخطر فيها حذرهم ﷺ منها، وكذا حذر العلماء، وامتنع منها خلائق من السلف، وصبروا على الأذى حين امتنعوا»^(٤).

الثاني: أنه وإن كان الأصل أن طلب الولاية مكروه، وأن اجتنابها هو الحزم، إلا أن هذا الأصل العام يرد عليه استثناءان:

أولاً: استثناء من تتعين عليه الإمارة، كمن يقوم بالأمر عند خشية الضياع، وأنه يكون في هذه الحالة كمن أعطى بغير حرص، بل قد يغتفر له الحرص في هذه الحالة لكونه يصير واجباً عليه.

(١) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٢/ ٢١٠).

(٢) حديث السبعة أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة... (١/ ١٣٣) ح (٦٦٠)، ومسلم، كتاب الكسوف، باب فضل إخفاء الصدقة (٢/ ٧١٥) ح (١٠٣١)، من حديث أبي هريرة بلفظ: «سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ تَعَالَى فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: إِمَامٌ عَدْلٌ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ...».

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر... (٣/ ١٤٥٨) ح (١٨٢٧) من حديث عبد الله ابن عمرو، بلفظ: «إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ، عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ ﷻ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ...».

(٤) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٢/ ٢١٠، ٢١١).



وقد يستدل على ذلك بقصة يوسف عليه السلام في طلبه للولاية من عزيز مصر، كما قال تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف: ٥٥].

قال الألوسي في تفسير هذه الآية: «وفيه دليل على جواز مدح الإنسان نفسه بالحق إذا جهل أمره، وجواز طلب الولاية إذا كان الطالب ممن يقدر على إقامة العدل وإجراء أحكام الشريعة وإن كان من يد الجائر أو الكافر، وربما يجب عليه الطلب إذا توقف على ولايته إقامة واجب مثلاً وكان متعيناً لذلك، وما في الصحيحين من حديث عبد الرحمن بن سمرة... واردة في غير ما ذكر»^(١).

وقال القرطبي معلقاً على الآية: «ودلت الآية أيضاً على جواز أن يخطب الإنسان عملاً يكون له أهلاً.

فإن قيل: فقد روى مسلم عن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ ابْنَ سَمُرَةَ، لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنِ أُوتِيَتْهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وَكَلْتِ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُوتِيَتْهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا»^(٢).
فالجواب:

- أن يوسف عليه السلام إنما طلب الولاية لأنه علم أنه لا أحد يقوم مقامه في العدل والإصلاح وتوصيل الفقراء إلى حقوقهم، فرأى أن ذلك فرض متعين عليه؛ فإنه لم يكن هناك غيره، وهكذا الحكم اليوم: لو علم إنسان من نفسه أنه يقوم بالحق في

(١) ينظر: روح المعاني للألوسي (٥/١٣)...

(٢) أخرجه البخاري الأحكام، باب من سأل الإمارة وكل إليها (٦٣/٩) ح (٧١٤٧)، ومسلم كتاب الأيمان، بَابُ نَذْبِ مَنْ خَلَفَ يَمِينًا فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا... (٣/١٢٧٣) ح (١٦٥٢). وتقدم تخريجه ص ١١٥٠.



القضاء أو الحسبة، ولم يكن هناك من يصلح ولا يقوم مقامه؛ لتعين ذلك عليه، ووجب أن يتولاه، ويسأل ذلك ويُجبر بصفاته التي يستحقها به؛ من العلم والكفاية وغير ذلك، كما قال يوسف عليه السلام.

-أنه رأى ذلك فرضاً متعيناً عليه؛ لأنه لم يكن هنالك غيره، وهو الأظهر، والله أعلم^(١).

واعترض على هذه المناقشة: بأن مسألة طلب الولاية لدى الأحزاب مسألة أكبر من أن تحمل على هذه التأويلات؛ لأنها حرص دائم وتنافس مستمر من جميع الأحزاب، وهذا الحرص الدائم والتنافس المستمر هو الذي يفضي - ولو مع مرور الزمن وطول الأمد ونسيان الضوابط - إلى التهارج والتقاتل وسفك الدماء وانتهاك الأعراض. كما أن سلوك الأحزاب في هذه المسألة لا يقف عند حد العرض والطلب، وإنما يتعداه إلى السعي الحثيث، والحرص والتنافس الحاد؛ وهذا لا يقاس بحال يوسف عليه السلام^(٢).

ثانيًا: إن المتأمل في هذه الأحاديث يستطيع أن يقيد المنع الوارد فيها بمن طلب ذلك لمصلحة نفسه، أما من طلبها لمصلحة الدين وتحقيق الأصلح للمسلمين، مع كونه أهلاً لها، وقاصداً إلى إقامة الحق والعدل فيها، فهو خارج عن دائرة هذه النصوص. يقول الدكتور صلاح الصاوي: «ومورد النزاع هو فيمن يحرصون على طلب الإمارة لإنفاذ برامج سياسية معينة، يرونها أرضى لله وأنفع للمسلمين، والأمة لا تختارهم لذواتهم وإنما لما يحملونه من برامج، قدروا أنها أقوم بمصالح الأمة.

(١) ينظر: تفسير القرطبي (٥/٣٤٤٥).

(٢) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/٢٨٧)..

وإن إلحاق هذه الصورة بصورة من يطلب الولاية لتعينها عليه أقرب؛ لأن التنافس هنا بين برامج وليس بين أشخاص، وصاحب البرنامج السياسي الذي اجتهد في إعداده وأداه اجتهداه إلى أن هذا البرنامج هو الأرضى لله سبحانه والأنفع لعباده، ويعتقد أنه أقوم بالمصالح العامة مما سواه، فإنه عندما يطلب الولاية في هذه الحالة؛ فإنه إنما يطلبها لإقامة هذا البرنامج الذي انفرد بتقديمه، واختاره الناس على أساسه؛ فهو من جنس من تعينت عليه الولاية لعدم وجود من يصلح لها غيره»^(١).

وعلى هذا يمكن أن يفهم قول الماوردي في الأحكام السلطانية: «وليس طلب الإمامة مكروهاً؛ فقد تنازع فيها أهل الشورى، فما رُدَّ عنها طالب ولا مُنِع منها راغب، واختلف الفقهاء فيما يقطع به تنازعهما مع تكافؤ أحوالهما. فقالت طائفة: يقرع بينهما، ويقدم من قرع معهما»^(٢).

بل يذهب الماوردي إلى ما هو أبعد من ذلك فيقول في طلب ولاية القضاء: «إن كان طلب القاضي لحاجته إلى رزق القضاء المستحق في بيت المال كان طلبه مباحاً، وإن كان لرغبة في إقامة الحق وخوفه أن يتعرض له غير مستحق كان طلبه مستحباً، فإن قصد بطلبه المباهاة والمنزلة؛ فقد اختلف في كراهية ذلك مع الاتفاق على جوازه»^(٣).

«ولا شك أن القصد غيب من الغيوب، ونحن لا نملك أن نشق عن قلوب الناس لنعلم لماذا طلبوا الولاية، وإن كان قد يستأنس في معرفة ذلك بالقرائن

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٥٨-٥٩.

(٢) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ٧.

(٣) ينظر: المرجع السابق ص ٧٤.



والملايسات، ونستطيع أن نقول في أحكام الظاهر أن من يقدم برنامجاً سياسياً جاداً، يقوم على اجتهادات شرعية معتبرة؛ فإن ذلك يكون دلالة منه في الجملة على أنه ينشد في طلب الولاية تحقيق المصالح العامة^(١).

ثالثاً: مناقشة أدلتهم من المعقول:

- أما قولهم: إن معقد الولاء والبراء هو الإسلام وحده، والأحزاب تهدم هذا الأصل؛ حيث إنها تجعل الولاء على ما دون الإيمان؛ فجوابه: أن ذلك لا علاقة له بالتعددية الحزبية إذا جرت على الساحة الإسلامية؛ ولم تخرج عن إطار القواعد الشرعية؛ لأنها تكون في دائرة الشورى والاجتهادات الفقهية، وقد وقع مثل هذه الاختلافات بين الصحابة ومن جاء بعدهم من السلف، فما قدح في ولائهم ومحبتهم. «وانتماء الفرد المسلم إلى قبيلة أو إقليم أو جمعية، أو نقابة، أو اتحاد، أو حزب: لا ينافي انتماؤه للدولة وولاءه لها؛ فإن هذه الولاءات والانتماآت كلها مشدودة إلى أصل واحد، هو الولاء لله ولرسوله وللمؤمنين»^(٢).

وأي حزب سياسي مسلم يجعل الانتظام فيه أساس الولاء والبراء، ولا يعتبر سائر المسلمين ممن هم خارج الحزب إخواناً لأعضاء الحزب، يجب لهم من المودة والمحبة والنصرة ما لأعضاء الحزب؛ فإنه حزب مذموم لا يجوز ولاؤه ولا نصرته، بل إن مجرد وجوده يعتبر منكراً يجب إزالته، ولكن لا يلزم من وجود مثل هذا الحزب تحريم إقامة أحزاب سياسية مسلمة صرفة، تجعل أساس الولاء

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٥٩.

(٢) ينظر: من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي، ص ١٥٦.

والبراء فيها الإيمان بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ نبياً رسولاً^(١).

والمخالفة في الرأي في مسألة اجتهادية لا تقطع أخوة الإيمان عن المخالف، والسعي لوضع هذا الرأي موضع التنفيذ ابتغاء مصلحة الأمة لا يقطع الموالاتة عن المخالف كذلك، لاسيما إذا ضبط هذا السعي بدستور خلقي يكفل له الرشد، وينأى به عن المهاترات والمزايدات المشجوبة.

وإن الذي يورث التشردم والتباغض هو اعتقاد كل من المتنازعين أنه على حقٍّ محضٍ، وأن غيره على باطلٍ محضٍ، وهذا لا يكون إلا في الأصول والقواعد الكلية، وقد سبق أن هذا القدر ملزم للكافة في الدولة الإسلامية، ولا يتسنى لأحد أن يتحزب على ما يخالف هذه الأصول.

وإنما يكون التحزب فقط - كما سبق - في مسائل الاجتهاد التي يتسع فيها الفقه الإسلامي لكلا الرأيين، حيث إن المقابلة بين راجح ومرجوح، وليست بين إيمان وكفر، أو معصية وطاعة.

وإذا كانت موالاتة الإيمان لم يقطعها التقاتل بين المؤمنين؛ فكيف يقطعها تنافس سياسي ينشد مصلحة الأمة والتمكين لأهل القوة والأمانة فيها، في إطار من القواعد الضابطة للتعامل، والممانعة من البغي أو الاستطالة^(٢)؟!

- وأما قولهم: إن التعددية السياسية وقيام الأحزاب المتعارضة يفضي إلى خلقين متقابلين من أردأ الأخلاق وأكثرها ضرراً على الأمة، وهما: تركية النفس والطمع

(١) ينظر: حكم المعارضة والأحزاب السياسية، أحمد العوضي ص ٦٢.

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٥٣-٥٤، والتعددية السياسية، د. ندل جبر ص ٤٧، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/٢٨٥).



في الآخرين وتجريحهم؛ فجواب ذلك: أن تركية الإنسان نفسه ليس ممنوعاً دائماً؛ ولكنه يجوز للحاجة، وقد قال يوسف للملك: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ﴾ [يوسف: ٥٥]، فقد زكى نبي الله يوسف نفسه لدى الملك بقوله: ﴿إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ﴾. قال ابن كثير: «مدح نفسه، ويجوز للرجل ذلك إذا جهل أمره للحاجة»^(١).

وفي حديث الرهط الثلاثة الذين سألوا على عبادة النبي ﷺ، فقال لهم الرسول ﷺ: «أَمَّا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمُ لِلَّهِ، وَأَتَقَاكُمُ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»^(٢) وهذا تركية للنفس ليست خارجة عن نطاق الحق.

ولما خرج الخوارج على عثمان رضي الله عنه وقدحوا فيه، درأ عن نفسه، وذكر محاسنها، وأخبرهم بأعماله الصالحة كتجهيز جيش العسرة، وحفر بئر رومة، وغير ذلك، وأعلمهم بشهادة النبي ﷺ له بالجنة^(٣).

قال الحافظ ابن حجر تعليقاً على أحاديث إخبار عثمان رضي الله عنه بذلك: «وفيها جواز تحدُّث الرجل بمناقبه عند الاحتياج إلى ذلك؛ لدفع مضرة، أو تحصيل منفعة، وإنما يُكره ذلك عند المفاخرة والمكاثرة والعجب»^(٤).

فتركية المنتسبين إلى الأحزاب أنفسهم في الدعاية الانتخابية لا تعتبر مانعةً من

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/٦٣٣)، وينظر أيضاً: أحكام القرآن للجصاص (٣/٢٥٥)، وروح المعاني (٥/١٣).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح (٥/١٩٤٩) ح (٤٧٧٦)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، واللفظ له، وأخرجه مسلم بنحوه، كتاب النكاح، باب اسْتِحْبَابِ النِّكَاحِ لِمَنْ تَأَقَّتْ نَفْسُهُ إِلَيْهِ، وَوَجَدَ مَوْلَاهُ... (٢/١٠١٨) ح (١٤٠١).

(٣) تراجع هذه الأخبار في فتح الباري شرح صحيح البخاري (٥/٤٠٨).

(٤) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (٥/٤٠٨).

مشروعية الأحزاب، خاصةً إذا علمنا أن التزكية والمدح لا يكون للأشخاص المنتسبين للأحزاب بقدر ما يكون إبرازاً لمحاسن برنامج الحزب.

وإذا كانت تزكية الإنسان لنفسه جائزة، ما دامت داخل إطار الحقيقة، ومنوياً بها إرادة الحق، فإن تزكية الإنسان لغيره هي أيضاً جائزة ومقبولة، ما لم يقصد بها مداينة أو مبالغة، ويعضد هذا مدح النبي ﷺ لأصحابه وتزكيته لهم^(١).

وأما الطعن والتجريح واللمز وغيره فهو ممنوع، ومنعه وتحريمه لا يلزم منه تحريم الأحزاب؛ لأن هذه الأخلاق ليست ملازمة للأحزاب لا تنفك عنها، وبالإمكان تجاوزها ببعض الإجراءات القانونية والسياسية.

والإطراء للنفس الذي يقابله تنقيص الآخرين ممنوع شرعاً، لكن إذا قدم الإنسان نفسه ذاكراً مؤهلات سبقه واستحقاقه فلا مانع من ذلك شرعاً، ما دام القصد ليس تكبراً ولا بغياً.

فإذا بقيت الدعاية الانتخابية في حدود القصد، ولم تتجاوز ذلك إلى الكذب والتليس والتغريب بالعامية فهي مما تتسع لها قواعد السياسة الشرعية في هذه الحالة، ويكون الأمر من جنس التعريف للحاجة.

ويبقى بعد ذلك واجب الدولة الإسلامية أن تضع دستوراً، ينظم هذا العمل، ويبقيه في دائرة القصد، وينأى به عن أن يجنح إلى الكذب والمزايدات المنكورة!

أما بالنسبة لما يتضمنه التنافس الحزبي والدعاية الانتخابية؛ من نقد أعمال الآخرين والتشهير بهم وتبعية عوراتهم وسقطاتهم، وإشاعتها على الملأ تحت ستار

(١) ينظر: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص ٢٢٢.



النقد وحرية التعبير ونحوه، فإن ذلك كله يجب أن يرد إلى الشرع، وأن يعاد النظر فيه في ضوء الأصول والقواعد الشرعية المعتمدة، والمدخل الشرعي المعتبر لهذا العمل أمران: النصيحة والحسبة؛ والنصيحة لها آدابها وشرائطها، والحسبة لها أحكامها المفصلة ودرجاتها المرعية.

فإذا تمت صياغة الأحكام الشرعية المتعلقة بالنصيحة والحسبة، وتضمنتها وثيقة تكون دستوراً للمنافسات الحزبية والدعايات الانتخابية؛ فإننا نكون قد قطعنا شوطاً كبيراً على طريق الطهارة السياسية، وأتجنا للأمة منافسة شريفة تنقذ فيها الآراء، وتتكشف فيها المواهب، وتوسد فيها الأمور إلى أهلها، بعيداً عن الأهواء الحزبية والمهاترات الدعائية^(١).

- وأما قولهم: إن الاختلاف في الدولة الإسلامية لا يصلح أساساً للتحزب؛ لأنه إن كان في الأصول والقواعد الكلية؛ فهو منكر يجب التثريب على أهله، وإن كان في الفروع الاجتهادية أو في مجالات الشورى؛ فلا يصلح كذلك؛ لأن الأصل في الأولى هو التغافر، وفي الثانية هو بذل النصيحة والتزام الطاعة لما يقرره أولو الأمر، فالجواب أن هذا: «قول مجمل يحتاج إلى تفصيل:

فالتحزب على أصول كلية بدعية لا يصلح أساساً للعمل السياسي في الدولة الإسلامية؛ لأن مثل هذا التحزب يفارق به أصحابه جماعة المسلمين، ويسلكون به في عداد الفرق الضالة وأهل الأهواء، والأصل في التعامل مع هؤلاء هو التثريب عليهم بالهجر ونحوه، حتى يعودوا إلى الجادة، وإلى مثل هؤلاء تنصرف النصوص التي تنهى عن التفرق في الدين.

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٦١ بتصرف.

وقد تمهد أن من أكد ما يجب على الإمام: حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن زاع ذو شبهة عنه بين له الحجة، وأوضح له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروسًا من الخلل، والأمة ممنوعة من الزلل؛ فلا سبيل إذن لإرخاء العنان لأهل الأهواء ليكونوا أمراء الأمة وأهل الحل والعقد فيها، اللهم إلا ما كان من ضرورة تقدر بقدرها، وهذا القدر محكم لا مجادلة فيه.

ولكن المنازعة في منع النوع الثاني والثالث [المسائل الاجتهادية ومجالات الشورى] أن يكون أساسًا للعمل السياسي في الدولة الإسلامية؛ لأن التغافر في هذه المسائل، وعدم التشريب على المخالف فيها، والتزام الطاعة لأولي الأمر في النهاية، لا يمنع من أن بعض هذه الاجتهادات أولى من بعض، وأن بعضها قد يحقق المصالح العامة، وبعضها قد يفتح على الأمة أبوابًا من المفساد، ينبغي السعي لإغلاقها، وإن كان أصحابها معذورين مأجورين، فالتغافر أمر، والسعي لإنفاذ الاجتهاد الصحيح من خلال الوسائل المشروعة أمر آخر.

وعلى هذا فلا بأس أن يكون تفاوت الاجتهادات في هذه المسائل نواة للعمل السياسي والتعددية الحزبية في الدولة الإسلامية، والبرنامج الذي يحوز ثقة الخبراء، ويحصل أهله على تأييد الأغلبية تتاح له الفرصة ليوضع موضع التنفيذ...»^(١).

- وأما قولهم: إن التعددية تقتضي تبادل السلطة وهو خلاف المعهود في فقه الإمام العظمى؛ فيمكن أن يناقش بأن: الإمامة عقد من العقود، تعقدها الأمة

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٦٢-٦٣.



ممثلة في أهل الحل والعقد مع من يتولى أمرها من الأئمة، وإذا كانت الإمامة عقدًا فإنه يجوز تقييدها بما تقيد به سائر العقود من الشروط والقيود، شريطة أن تكون في دائرة الشرعية فلا تحل حرامًا، ولا تحرم حلالًا، ولا تأمر بمنكر ولا تنهى عن معروف.

ومبدأ تعليق الولايات بالشروط من المبادئ المعروفة في الفقه الإسلامي، وقد عنون الشوكاني لجواز تعليق الولاية على شرط، فقال في «نيل الأوطار»: «باب تعليق الولاية بالشرط»، وساق تحت هذا العنوان ما رواه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «أمر رسول الله ﷺ في غزوة مؤتة زيد ابن حارثة، فقال رسول الله ﷺ: «إِذَا قُتِلَ زَيْدٌ فَجَعَفَرٌ، وَإِنْ قُتِلَ جَعْفَرٌ فَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ رَوَاحَةَ»^(١)»^(٢).

وقد أشار الماوردي إلى جواز تعليق الولاية بالشرط، في معرض حديثه عن العهد بالولاية، مستشهدًا بعمل النبي ﷺ في تولية القواد في غزوة مؤتة، ومعللاً ذلك بأن الولايات من المصالح العامة، التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة^(٣).

وفي وقعة الجسر المشهورة مع الفرس، كان الأمير أبا عبيد بن مسعود الثقفي،

(١) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة مؤتة (١٤٣/٥) ح (٤٢٦١)، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

(٢) ينظر: نيل الأوطار (٢٧٦/٨).

(٣) ينظر: الأحكام السلطانية ص ١٧، ١٨، ويقول الدكتور توفيق الشاوي: «إن الولاية تكون مدى الحياة فقط إذا لم يتضمن عقد البيعة تحديد المدة، ولما كان عقد البيعة حرًا فإنه يمكن أن يتضمن قيودًا أو شروطًا على سلطة الحاكم. ومن الصواب أن يكون للنخبين من أهل الحل والعقد أن يجعلوا البيعة محدودة المدة؛ ليتمكنوا من مزاولة حقهم في الإشراف على أعمال الحكومة وسياسة الحاكم الذي اختاروه، هذا كله خاص بالبيعة الحرة، وهي وحدها التي تصح شرعًا، أما البيعة التي تؤخذ بالإكراه أو الغش فإنها تكون عقدًا باطلًا، سواء كان هذا العقد لمدى الحياة أو لمدة محددة». من تعليقه على كتاب: فقه الخلافة، د. عبد الرزاق السنهوري ص ١٩٦.

وقد أوصى بالإمارة على الجيش لثمانية من بعده على الترتيب إن قتل، فقتل هو وسبعة من الأمراء من ثقيف من بعده حتى انتهت الإمارة إلى الثامن وهو المثنى بن حارثة^(١).

وروي أن عمر رضي الله عنه لما أنفذ بالجيش إلى نهاوند قال: «قد أمرت حذيفة بن اليمان حتى ينتهي إلى النعمان بن مقرن، وقد كتبت إلى النعمان: إن حدث بك حدث فعلى الناس حذيفة، وإن حدث بحذيفة فعلى الناس نعيم بن مقرن»^(٢).

فإذا دعت الضرورة أو المصلحة الراجحة إلى تقييد هذا العقد بزم من معين، ثم يعود الأمر بعد ذلك إلى الأمة - صاحبة الحق الأصلي - لتقرر في ضوء ما خبرته في أئمتها من صلاح أو فساد، أن تجدد اختيارهم أو تعدل عنهم إلى غيرهم؛ فإن قواعد السياسية الشرعية لا تأبى ذلك، وربما كان في ذلك دافع للولاء والأئمة أن يستقيموا على الجادة، وأن يحترموا إرادة شعوبهم العادلة ومطالبهم المشروعة، حتى يتجدد اختيارهم من جديد^(٣).

وقد أشار الماوردي في الأحكام السلطانية إلى جواز تعليق تولية الخليفة بالشروط في معرض حديثه عن العهد بالولاية، واستشهد بعمل النبي ﷺ في تولية القواد في غزوة مؤتة، وعلل ذلك بأن الولايات من المصالح العامة التي يتسع حكمها على أحكام العقود الخاصة، وقد عمل بذلك في الدولتين فلم ينكر عليه أحد من علماء العصر^(٤).

(١) ينظر: البداية والنهاية (٣٨/٧).

(٢) ينظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص ٢٦.

(٣) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٦٤ بتصرف يسير.

(٤) ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ١١-١٣.



وقد أشار إلى ذلك أبو يعلى في الأحكام السلطانية كذلك^(١).

ويقول المباركفوري: «ولقائل أن يقول: إذا اتفقت الأمة والشورى على دستور يقضي بنهاية الحكم بمجرد انتهاء فترة محددة؛ فإن الذي يبقى بعد تلك الفترة على كرسي الحكم لا يكون حاكمًا شرعيًا، وإنما يكون مشرفًا مؤقتًا، أمسك بزمام الحكم ليسلمه إلى من يتفق عليه الناس.

فمثله كمثّل ثابت بن الأرقم العجلاني الذي أخذ الراية في غزوة مؤتة، بعد استشهاد آخر القواد الثلاثة الذين كان قد سباهم رسول الله ﷺ زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة - فقال لهم: يا معشر المسلمين اصطلحوا على رجل منكم. قالوا: أنت، قال: ما أنا بفاعل، فاصطلح الناس على خالد بن الوليد، فلما اصطلحوا عليه أعطاه الراية، وقاتل الصحابة كلهم تحت إمارته وقيادته. فمن خاض معركة الانتخاب ليستلم زمام الحكم بعد نهاية تلك الفترة؛ فليس هو منازعًا للحكم، ولا مفرقًا لأمر الأمة بعد اجتماعها على أحد، ولا آخذًا للبيعة بعد انعقاد الحكومة، بل هو إنما يستعد لأخذ زمام الأمة في حال خلوها عن الأمير.

ويجوز في تلك الحالة أن يتعدد المرشحون الذين يقومون أو يقامون لتتفق الأمة على واحد منهم، كما وقع عند عقد خلافة الصديق وخلافة عثمان بن عفان رضي الله عنهما، فإذا انعقدت الحكومة بأغلبية أصوات الأمة، واستلم الرجل المنتخب زمام الحكم فحينئذ لا يجوز لأحد أن يقوم لينازعه طوال فترة حكمه التي اتفق عليها الأمة والشورى تحت الدستور.

(١) ينظر: المرجع السابق ص ٢٦، ٢٧.

أقول: لو قال هذا قائل لكان له وجه وجهه، لكن الذي يختلج في القلب أنا لا نعلم في النصوص أي إشارة إلى وضع مثل هذا الدستور، وأن المفاصد التي أشارت إليها النصوص - في حال قيام أو إقامة أحد الطالبين للحكومة مع وجود أمير آخر - لا بد وأن يقع منها الكثير في مثل هذه الظروف أيضًا^(١).

وعلى هذا فإذا تم النص في عقد التولية على تقييده بمدة زمنية معينة فلا حرج في ذلك، ويصبح هذا التقييد ملزمًا للكافة، ولا يعتبر السعي لتولي مقاليد السلطة بعد انتهاء المدة الدستورية شقًا لعصا المسلمين، ولا خروجًا على جماعتهم، ولا منازعة لأئمتهم، وإنما يكون من جنس السعي لإقامة الإمامة في حالة خلو الزمان من الإمام وشغوره من السلطان^(٢).

ونوقش هذا الاعتراض: بأن كل هذه السوابق والآثار في ولايات جزئية داخل إطار الولايات العامة، وهذه لم يناع في جواز تقييدها أحد، ولكن محل النزاع في مدى شرعية تقييد الولاية العظمى بالشروط.

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه لا يوجد فارق معتبر بين الولاياتين، فكلاهما عقد من العقود لم يتغير إلا أطرافه، فالإمامة العظمى بين الرعية وبين الإمام، وهذه الولايات الخاصة بين الإمام وبين عماله، ولكن حقيقة التعاقد قائمة في الحالتين فتتصرف مشروعية التقييد إلى كليهما^(٣).

- وأما احتجاجهم بانعدام السوابق التاريخية للأحزاب في النظام الإسلامي؛

(١) ينظر: الأحزاب السياسية للمباركفوري ص ٦١.

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٦٤-٦٦ بتصرف.

(٣) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٦٦ بتصرف.



فجوابه: بأن «السكوت التاريخي لا يفيد حكماً بالإباحة ولا المنع، وكم من أمور قررها الصحابة مع قرب عهدهم برسول الله ﷺ ولم يكن في عهده سابقة! فما بالنا بحال المسلمين اليوم بعد كل ما أصابته البشرية أو أصابها من تطور وتغير؟»^(١).

كما أنه ينبغي التفريق بين الثوابت الكلية للشريعة الإسلامية، التي لا يجوز الخروج عليها، وبين المتغيرات التي تترك للمصلحة العامة للأمة الإسلامية، والتي تختلف باختلاف الزمان والمكان الذي تطبق فيه، فإدام أنها لا تصطدم مع المبادئ العامة لأحكام الشريعة الإسلامية؛ فإنها تكون جائزة حتى يقوم الدليل الشرعي على فسادها وتعارضها مع صريح نصوص الشرع^(٢).

ومع هذا فقد شهد التاريخ الإسلامي هذه التعددية في صورة الفرق الإسلامية؛ كالخوارج والمعتزلة والشيعة والمرجئة ونحوهم، فهي تكتلات سياسية في الأصل تحزبت حول اختيارات وبرامج سياسية، وإن كانت قد كست تحزبه السياسي لبوس الاختلاف العقائدي والمواقف الدينية^(٣).

- وأما احتجاجهم بفشل التجارب الحزبية المعاصرة في أغلب البلاد الإسلامية: فهو خارج عن محل النزاع؛ لأن موضع النزاع هو التعددية التي تنطلق من الأصول والقواعد الإسلامية، والتي تعمل في إطار سيادة الشريعة وتسعى إلى

(١) ينظر: الحق في المشاركة السياسية مع الإسناد للشريعة، د. محمد سليم العوا ص ٤٩، بحث منشور ضمن أوراق الملتقى الفكري الثاني حول حق المشاركة والحقوق الاقتصادية والاجتماعية الضرورية للحياة، القاهرة، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ١٩٩٤ م.

(٢) ينظر: الأحزاب السياسية في النظام السياسي، مصطفى عبد الجواد، ص ٢٩٢، والتعددية السياسية للصاوي ص ٦٧-٦٨.

(٣) ينظر: تحديث العقل السياسي الإسلامي، د. محمد رضا محرم، ص ٨٣، نقلاً عن التعددية السياسية للصاوي ص ٨٧.

إقامة المشروع الحضاري الإسلامي ووضعه موضع التنفيذ.

أما التجارب الحزبية المعاصرة فإنها جميعًا منبثقة من رحم نظام علماني، وكل هذه الأحزاب علمانية التوجه، لم يقم منها واحد على تحكيم الشريعة وإقامة الدين واستعادة الهوية الإسلامية، والسعي لإقامة الدولة الإسلامية المنشودة، فلا وجه للاحتجاج بفشل مثل هذه الأحزاب على فشل التجربة الحزبية في محيط الدولة الإسلامية.

«فهذه التعددية المنشودة - موضع النزاع - لم تجرب بعد، لا في ماضي الدولة الإسلامية؛ إذ لا يصح أن يقال أن الفرق الإسلامية القديمة هي ذلك النموذج المنشود للتعددية الحزبية؛ لأن هذه الفرق مشجوبة منكراً، فارق بها أصحابها جماعة المسلمين واتبعوا بها سبيلاً غير سبيل المؤمنين... ولم تجرب في حاضر الدولة الإسلامية لغياب النموذج المنشود للدولة الإسلامية...»

من أجل هذا نؤكد القول بأن التعددية المنشودة لا تزال في رحم الغيب، ولم تتجاوز دائرة التنظير والجدل الفقهي، ولم تتح لها أي فرصة لممارسة عملية؛ فمن الظلم لها، بل ومن الظلم للحقيقة وللتاريخ أن نحاكمها إلى تجارب قديمة مشجوبة، أو إلى تجارب معاصرة علمانية، وإنما يقال: أحكموا أموركم النظرية، ودعوا الواقع العملي المرتقب يشهد بصحة هذا التوجه أو يشهد ببطلانه»^(١).

ثانياً: مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بجواز التعددية الحزبية بإطلاق:

أولاً: مناقشة أدلتهم من السنة:

أما احتجاجهم بقول الرسول ﷺ: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدْ، ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ

(١) ينظر: التعددية السياسية، د. صلاح الصاوي ص ٦٩، ٧٠.



أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ، ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ^(١)، وقولهم: إن الإثابة على الإصابة والخطأ تؤكد التسامح في مجال التعددية المطلقة؛ فهذا قول لا يصح، لأن الإثابة على الإصابة والخطأ إنما تكون بسبب الاجتهاد الشرعي، والاجتهاد الشرعي لا يكون إلا بالاستناد على الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة وما يرجع إليهما؛ كالقياس والإجماع؛ فهو إذاً لا يصح أن يكون متكافئاً للقول بأن الإسلام يقبل بالتعددية المطلقة في محيط السياسة والحكم.

كما أن مجال الاجتهاد المشروع إنما يكون في المسائل الاجتهادية، وليس في الأصول القطعية في الشريعة الإسلامية، وهؤلاء يفتحون الباب على مصراعيه لكل أحد أيًا كانت ملته، أو عقيدته؛ فكيف يقاس هذه على تلك؟!؟

ثانيًا: مناقشة أدلتهم من المعقول:

- أما قولهم: إن الواقع لا ينكر تعدد آراء الناس وعقائدهم وتصوراتهم؛ فجواب ذلك: أن هذا قول صحيح، والإسلام يتعامل مع هذا الواقع البشري بموضوعية تامة وعدل يسمو عن أن يكون له نظير، فهو لا يكره الناس على العقيدة ولا يرغمهم على الدخول في الدين، ولا يحملهم على ترك عقائدهم وأفكارهم بالقهر، وإنما يتحرك تجاه هذا الواقع - باعتباره دين الله الذي ارتضاه للناس - تحركًا إيجابيًا فاعلاً وموضوعيًا عاديًا، فيزيل الشبهات بالحجة والبيان، ويزيل العقبات بالسيف والسنان.

فإذا ما زالت الشبهات التي تحول دون فهمهم للحق، وزالت عقبات الأنظمة التي تحول دون اختيارهم للحق؛ عندئذ - وبرغم ارتفاع العقبات وانقشاع الشبهات

(١) تقدم تخريجه ص ١١٦١.

- يقال لهم: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ويقال لهم: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ويقال لولي الأمر من المسلمين: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾، ويقال له: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: ٢٢].

ولقد كفّل الإسلام لكل من صار تحت مظلمة الدولة الإسلامية من غير المسلمين حرية العقيدة، وحرية العبادة، وذلك مقابل التزامهم باحترام الدستور الإسلامي والقانون الإسلامي وخضوعهم لأحكام الشريعة، وتحاكمهم في أمورهم الخاصة؛ كشتون الأسرة ونحوها، إلى أهل ملتهم.

أما أن يعطي الإسلام الحق لكل كافر أن يدعو إلى كفره في دار الإسلام، وأن يطلق العنان لكل زنديق أن يعبث بقول المسلمين، وأن يهدم ما بناه القرآن في قلوب الناس وفي واقع حياتهم، وأن يتاح السبيل لكل عميل أن يقفز فوق منصة الحكم، وأن يعتلي صهوة الإمارة؛ ليفرض من خلالها كفره على الناس؛ فهذا ما لا يمكن أن نجد له سندًا من نقل أو عقل^(١).

- وأما احتجاجهم بأن الفطرة الربانية قامت على أساس تعدد المخلوقات، فجوابه: أنه لا علاقة بين هذه وتلك؛ فهذا حكم شرعي وتلك ظاهرة كونية، فجهة الاستدلال منفكة تمامًا عن الموضوع، وإلا فإنه يلزم من ذلك أن نقول: إن جميع الناس حكمهم في الإسلام واحد؛ باعتبار أن الله تعالى خلقهم بطريقة واحدة، وأن السنن الكونية التي تحكمهم واحدة!

فلا علاقة بذلك التعدد والقول بجواز التعددية السياسية المطلقة^(٢).

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/٢٦٦-٢٦٧) بتصرف.

(٢) ينظر: المرجع السابق (١/٢٦٧) بتصرف.



-وأما قولهم: إن المذهبية الإسلامية قد استوعبت في داخلها المجوس واليهودي-كما في صحيفة المدينة- والنصارى، والمجوس والوثنيين، والفرق الضالة؛ وعليه يبني القول بجواز التعددية المطلقة، التي تستوعب كل المذاهب حتى الشيوعيين، فجوابه، من وجوه:

الأول: أنه «ينبغي التفريق بين سماحة الإسلام مع الآخرين، في التعايش وحسن المعاملة؛ حتى يتسنى للجميع أن يعيشوا في أمن وسلام، وبين السماح لهم بنفوذ يوصلهم إلى سدة الحكم، ومن ثم تُقَصَّى الشريعة عن واقع الحياة، ويعيش الناس في اضطراب وبعد عن شريعة الله...»^(١).

فاستيعاب الإطار السياسي للدولة الإسلامية اليهود والنصارى والمجوس والوثنيين بمعنى أنهم يتمتعون بالتوطن في الدولة الإسلامية، وتُكفل لهم حرمة دمائهم وأموالهم وأعراضهم، ويتحاكمون في أمورهم الخاصة كشئون الأسرة ونحوها إلى أهل ملتهم؛ فهذا حق، وهذه هي الذمة التي بذلتها الدولة الإسلامية عبر تاريخها الطويل لهذه الأقليات.

ولامانع من الاستفادة بأهل الخبرة منهم في بعض أعمال الدولة الإسلامية وإمكان تجنيدهم في جيوشها للدفاع عنها عند الاقتضاء، وفي تمتعهم بمرافقها وفي تقلدهم لوظائفها في حدود ما تقره الشريعة المطهرة، وقد درجت عليه الدولة الإسلامية عبر تاريخها الطويل كذلك، حتى نص الماوردي في الأحكام السلطانية على عدم اشتراط الإسلام في وزارة التنفيذ؛ الأمر الذي يتسع في واقعنا المعاصر

(١) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ١٨٦-١٨٧.

لجميع أعمال التمثيل الدبلوماسي بدءاً من السفير فمن دونه.

فهذا كله ليس محل النزاع، وإنما محل النزاع في التعددية السياسية التي تتيح لكل تكتل سياسي أن يعمل من خلال الوسائل (الديمقراطية) للوصول إلى الحكم لتنفيذ برنامج سياسي معين، فهي تعطيه الحق في أن يقدم برنامجه السياسي للأمة، وأن يدعو إليه بكافة وسائل الدعاية، وأن يسعى للحصول على أغلبية أصوات الناخبين ليصل إلى سدة الحكم^(١).

الوجه الثاني: «هل تتسع المذهبية الإسلامية لدى هذا الاتجاه لأن يتبوأ مقاليد الحكم في بلاد المسلمين وثني أو ملحد أو يهودي أو نصراني؟ لنطرح جانباً حديث المجاملات فنحن أمام تقرير قضية مصيرية لا تحتمل المداورة أو المداورة، فهل تتسع المذهبية الإسلامية لدى هؤلاء أن يأتي البوذي أو الهندوسي أو الملحد بشريعة بوذا أو برهم أو ماركس لتكون هي الحكم الأعلى في بلاد المسلمين؟!

إن أجابوا بالإيجاب فدون ذلك محكمات الأدلة وإجماع السابقين واللاحقين من المسلمين، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجن: ١٨]، وقال تعالى: ﴿وَأَن أٰحْكُمَ بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

ولقد انعقد إجماع الأمة في مختلف الأعصار والأمصار على اشتراط الإسلام

(١) ينظر: التعددية السياسية د. صلاح الصاوي ص ١٠٤ بتصرف.



والحكم بالإسلام في الإمامة العظمي، وأن من ارتد عن الإسلام أو حكم بغير الإسلام فهو معزول لا محالة!!^(١).

ومن نقل الإجماع على أن الإمامة لا تنعقد لكافر:

-القاضي عياض حيث قال: «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل»^(٢).

-وابن المنذر حيث نقل عنه ابن القيم قوله: «أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على مسلم بحال»^(٣).

-وابن حزم حيث قال: «وَاتَّفَقُوا أَنَّ الْإِمَامَةَ لَا تَجُوزُ لِمَرْأَةٍ وَلَا لَكَافِرٍ وَلَا لَصَبِيٍّ لَمْ يَبْلُغْ»^(٤).

-وكذا الحافظ في «الفتح» حيث قال: «إنه ينعزل بالكفر إجماعاً، فيجب على كل مسلم القيام في ذلك، فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض»^(٥).

فإذا كان الحزب ملحدًا أو يدعو إلى إلحاد فلا مكان له في الدولة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي؛ إذ إن هدف الحزب الأساسي هو الوصول للحكم، وهذا ممكن لكل حزب، ولا يمكن اشتراط عدم حاكميته ما دمنا وافقنا على تكوينه في

(١) ينظر: المرجع السابق ص ١٠٥.

(٢) ينظر: شرح صحيح مسلم، للإمام النووي (١٢/٢٢٩).

(٣) ينظر: أحكام أهل الذمة، الإمام ابن القيم (٢/٧٨٧).

(٤) ينظر: مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، أبو محمد علي ابن حزم ص ١٢٦.

(٥) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٣/١٢٣).

الأصل وارتضينا الأغلبية حكمًا بيننا^(١).

الوجه الثالث: وهو أن الاستدلال بصحيفة المدينة خارج عن محل النزاع؛ لأنها كانت أشبه ما تكون بالنسبة لليهود بعقد الذمة، الذي يجعلهم يأمنون على أنفسهم في إقامتهم بين المسلمين، ولكن السيادة للشريعة والتحاكم إلى الله ورسوله ﷺ، وقد جاء هذا جليًا في صلب الصحيفة في نص لا يحتمل التأول أو التمثل: «وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإنَّ مرده إلى الله ﷻ وإلى محمد ﷺ»^(٢).

فهل كانت هذه الصحيفة تجيز لليهود أن يكونوا حكماء على المسلمين في المدينة، أو أقرت منهجًا يمكن أن ينتهي بهم إلى شيء من ذلك في مستقبل الأيام؟!^(٣).

-وأما تعويلهم على الشعب وقولهم: إن نظام الحكم في الإسلام ليس ثيوقراطيًا، وإنما هو شورىٌ ديمقراطي؛ فمردود من وجوه:

الأول: أنه قول مركب من حق وباطل؛ فأما الحق: فهو أن نظام الحكم في الإسلام شورىٌ وليس ثيوقراطيًا ولا استبداديًا. وأما الباطل: فهو القول بأنه ديمقراطي. وإذا كان الشعب المسلم هو الذي يقول كلمته - سواء بنفسه أو من خلال أهل الحل والعقد - فهذا حق، والأمة هي صاحبة السلطان، ولكن ليس من حق الشعب ولا الأمة كلها أن ترفع إلى سدة الحكم من يتبني مشروعًا مناهضًا للإسلام مناقضًا للشريعة؛ لأن الأمة كلها لا يسعها أن تخالف أحكام الشريعة باسم (الليبرالية).

(١) ينظر: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص ٢٤٥.

(٢) ينظر الكلام على صحيفة المدينة ص ٣٧ وما بعدها.

(٣) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ١٨٦.



الثاني: أن التعويل على وعي الأمة وحسن إسلامها في كشف هذه التكتلات العلمانية وهزيمتها في المعارك الانتخابية قول ينطوي على قدر كبير من الغيبة عن الواقع أو التجاهل لمعطياته؛ حيث أجهزة الإعلام خالبة العقول مذهلة الألباب، وما تملكه من قدرة فائقة على التلبيس وقلب الحقائق وتزييف المفاهيم.

وإلا فكيف وجدت الأحزاب الشيوعية طريقها إلى بلاد المسلمين، وأصبح لها وجود رسمي وواقعي إلا بفضل هذا التضليل الإعلامي الخبيث؟! وإذا كان وعي الأمة وحده كافياً؛ فلماذا فازت هذه الأحزاب وأصبح لها وجود بل ورواج في بلاد المسلمين؟!^(١).

الثالث: أن الإقرار بالتعددية يعني منح جميع الأطراف فرصة متكافئة في الإعلام يدعون لبرامجهم ويقدمون أنفسهم إلى الأمة، وهذا يعني - إذا لم نشترط تقيد الأحزاب بسيادة الشريعة - أن يُبذل الإعلام - فيما يبذل - للملاحدة والمرتدين، يزينون باطلهم، ويروجون إلحادهم وردّتهم، ويدعون الأمة إلى ما يفسد عليها الدين والدنيا معاً في إطار فتنٍ خلاب!

وإذا كنا ندين الله ﷻ بأن هذه التكتلات الإلحادية لا شرعية لوجودها السياسي في دار الإسلام، و القبول بأتباعها كمواطنين لا يعني القبول بهم ولاة للأمر وأهلاً للحل والعقد وقادة على البلاد والعباد، إذا كان هذا هو ما ندين به الله به ظاهراً وباطناً، فكيف نستبيح هذه المخادعة، ونعلن على الملأ قبول هؤلاء في إطار التعددية، ثم نسعى من طريق آخر أو نعول على طريق آخر في الحيلولة بينهم

(١) ينظر: التعددية السياسية د. صلاح الصاوي ص ١٠٦ بتصرف.



وبين التسلل إلى مواقع السلطة التي أعلننا رسميًا عن استيعابها لهم، واستعدادها لقبولهم في إطارها؟! أليس هذا محض النفاق والتلون والمخادعة؟! ثم ماذا يكون العمل لو استطاع هؤلاء أن يشتروا الدماء، وأن يزيفوا الأصوات، وأن يخادعوا الجماهير، ويتسللوا إلى الحكم ليصبحوا ولاية الأمر في بلاد المسلمين زاعمين أنهم قد وصلوا إلى هذه المواقع من خلال الشرعية الدستورية، وأنهم نواب الأمة يتحدثون نيابة عنها، ويفرضون كفرهم على الناس باسمها؟! أليس في هذا مجازفة بأمانة الحكم، وتغريب بالولايات العامة في الأمة، ومقامرة بمستقبل البلاد والعباد؟!^(١).

الرابع: أن الدول - ولا سيما الدول العقائدية - قد درجت على حماية فكرتها، والحفاظ على عقيدتها؛ فالدول الشيوعية مثلاً لا تسمح بقيام أحزاب تدعو إلى الرأسمالية وتنقض المبادئ الشيوعية، وكذلك غالب الدول الرأسمالية لا تسمح بقيام أحزاب ماركسية أو اشتراكية، فلماذا تحرم الدولة الإسلامية حقها في منع قيام أحزاب تخالف عقيدتها وشريعتها؟!

وإذا كانت كل دول العالم تمنع قيام أحزاب أو تجمعات تستخدم العنف في تطبيق برامجها، فإن العنف الفكري والتطرف المنهجي لا يقل خطرًا عن ذلك العنف، ومن ثم فهو مرفوض من باب أولى في المذهبية الإسلامية^(٢).

(١) ينظر: التعددية السياسية د. صلاح الصاوي ص ١٠٦-١٠٧، والتعددية السياسية وتداول السلطة، دندل جبر ص ١٢٥-١٢٧.

(٢) ينظر: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص ٢٤٦، والتعددية السياسية في الدولة الشورية، د. محمد عبد الرحمن بالروين ص ١٢١-١٣٥، مكتبة وهبة-القاهرة، ط ٢- ٢٠٠٧ م.



فالتعددية المطلقة إذن لا وجود لها في الواقع؛ لا في الدولة الإسلامية، ولا في الدول العلمانية؛ وما من دولة من الدول إلا وتقيّد الحريات السياسية وغيرها، بما يسمى بالنظام العام والآداب، أو المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع ونحوه، وقد تضيق دائرة هذه القيود وقد تتسع، وقد تتفاوت من دولة إلى أخرى، إلا أن القدر المحكم لدى الجميع هو وجود إطار يجب أن تتقيّد به هذه التعددية وأن تدور في فلكه^(١).

-وأما قولهم: إن إباحة بعض الإسلاميين اليوم في مرحلة الاستضعاف التحالف مع الأحزاب العلمانية من أجل إقرار الحرية للجميع، هو اعتراف صريح بحقهم في الوجود والممارسة السياسية، فجوابه: أن هذا التصرف - بفرض التسليم بمشروعيته - لا يناقض موقفهم بعد ذلك، إن هم ظفروا بالسلطة، وأقاموا الحكم الإسلامي، ومنعوا التعددية المطلقة؛ ما داموا في مرحلة الاستضعاف لا يستبيحون الكذب والخداع بالتصريح بجواز التعددية المطلقة؛ وذلك لأن تصرفهم حال الاستضعاف يكون من باب السياسة الشرعية، المبنية على الموازنة بين المصالح والمفاسد، أما تصرفهم حال التمكين فهو مبني على إنفاذ الشريعة المحكمة.

فاستغلال المسلمين لوضع من الأوضاع حال استضعافهم لا يعني بالضرورة أن يُحكم عليهم بالالتزام به حال التمكين وإلا كانوا مخادعين، فليس هناك تناقض في المواقف بين قبول الإسلاميين للمخالفين في مرحلة وعدمه في أخرى، إذا كان ذلك قائماً على السياسة الشرعية التي تتول إلى فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد... أما في مرحلة التمكين فمنع المخالفين من نشر فكر أحزابهم العلمانية أو

(١) ينظر: التعددية السياسية د. صلاح الصاوي ص ١٠٨ بتصرف.

الشيوعية، ومن حضّ الناس عليها يمثل قضية أساسية في الشريعة الإسلامية^(١). يقول الشيخ مصطفى مشهور: « الأمر يحتاج إلى تفرقة بين مرحلة الدعوة، حيث هناك أوضاع مفروضة ولا خيار للإسلاميين فيها، وبين نموذج الدولة التي يتصدرها الإسلاميون، وأنا لا أرى محلاً في الواقع الإسلامي لفتح الأبواب أمام المخالفين للإسلام للدعوة لمبادئهم، سواء كان هؤلاء من العلمانيين أو الشيوعيين، وهذا الموقف هو من قبيل الوقاية التي ينبغي التماسها لتأمين المجتمع، والدفاع عن قيمه الإسلامية وعافيته الإيمانية»^(٢).

-وأما قياسهم الحرية السياسية على حرية العقيدة والعبادة؛ فمردود من وجهين:
الأول: أنه قياس فاسد الاعتبار، وذلك أن الحرية السياسية التي يقصدونها هي إعطاء الحق للكافر والمجوسي والنصراني والمبتدع بدعة مكفرة، أن يصل إلى الحكم، وهذا ممنوع شرعاً بالنص والإجماع، قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، والقياس في معرض النص أو الإجماع فاسد.

الثاني: أنه قياس مع الفارق؛ حيث إن حرية العقيدة والعبادة سلوك فردي قاصر، لا ينعكس بضرر على المجتمع المسلم ولا على الدين الإسلامي، أما الحرية السياسية بالمعنى الذي يذهبون إليه، فإنها سلوك جماعي متعدي، يترتب عليه لا محالة ضرر بالإسلام والمسلمين، فهو إذاً قياس مع الفارق؛ فهو باطل^(٣).

ثالثاً: مناقشة أدلة أصحاب القول الثالث بمشروعية الأحزاب في إطار

(١) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ١٨٧ -

١٨٨، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٢٦٧-٢٦٨).

(٢) ينظر: الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي ص ٨٤.

(٣) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٢٧١).



المشروعية الإسلامية العليا.

أولاً: مناقشة أدلتهم من الكتاب والسنة والآثار: بالنظر إلى أدلة أصحاب هذا القول من الكتاب والسنة نجد أنها تدور حول محورين رئيسين:

الأول: أن التعددية المنضبطة لا غنى عنها للقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حق الحكام ومناصحتهم ومراقبتهم.

الثاني: أن المعارضة حق طبيعي دلت عليها النصوص الصحيحة، وأنها تدخل في إطار إقرار مبدأ الحرية وحق التعبير عن الرأي، الذي كفلته الشريعة، كما أنها تدخل في الحسبة السياسية.

أما المحور الأول: المتعلق بالقيام بالأمر بالمعروف في حق الحكام بما يتضمنه من إساءة النصح للحكام، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ومراقبتهم ومحاسبتهم وأطرحهم على الحق أطراً، ومهلهم على الجادة حملاً، فلا شك أن هذا الواجب لا ينافي فيه أحد، وهو من أكد الواجبات.

لكن موضع النزاع في ادعائهم أن الأمة لا يتسنى لها القيام بهذا الواجب الكبير إلا من خلال نظام الأحزاب، وهذا الادعاء محل نظر؛ فنظام الأحزاب مجرد آلية من الآليات التي يمكن أن يتحقق من خلالها هذا الواجب، ولكنه ليس هو الآلية الوحيدة، ولا يمكن لأحد أن يدعي ذلك، ولا أن يدعي أنها أفضل الآليات.

وإذا قال قائل: إن جماعة أهل الحل والعقد، التي يمكن أن تتشكل بالانتخاب العام هي أفضل الآليات التي يمكن من خلالها القيام بواجب الحسبة السياسية، وما يشتمل عليه من واجبات؛ فهل يكون قوله أقل قبولاً ممن يقول بأفضلية آلية الأحزاب السياسية؟

غاية ما يمكن أن يقال - لدى اختيار الآليات - إن نظام الأحزاب يجوز العمل به إذا تحقق فيه شرط المشروعية، أي إذا تأكدنا أو غلب على ظننا أنه لا يشتمل على مخالفة شرعية، وأنه يحقق المصلحة بما لا يجلب مفسدة أربي منها، وهذا هو الذي يقال في جميع الآليات التي يمكن أن نبتكرها أو نقبسها من غيرنا، أما أن نحتم أنها الوسيلة الوحيدة أو أنها أفضل الوسائل، ثم نبني على ذلك القول بضرورة العمل بها، فهذا ما يصعب القول به، إلا بعد السبر الكامل لكل الآليات وتقسيمها تقسيماً دقيقاً من وجوه متعددة، والنظر والترجيح بحسب ميزان المصالح والمفاسد، هذا كله بعد مرورها جميعاً بمختبر المشروعية.

وقول الله ﷻ: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٤]، ليس أصلاً للقول بجواز التعددية السياسية، وإنما فقط هو أصل للقول بأنه يجب على الأمة أن يكون فيها مؤسسة تقوم بالواجب الكفائي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله، لكن ما شكل هذه المؤسسة وما صفاتها الفنية؟ هذا ما لا يمكن أن نحمله على الآية، وإلا كنا متقولين على الله تعالى، قصدنا أم لم نقصد.

ثم إن الأمة كلها مأمورة بعد ذلك بالقيام بواجب الحسبة بما فيها الإمام وحكومته، فهل إذا قلنا بأن المعارضة هي الصياغة الفعالة لهذا الواجب؛ هل يعني هذا دخول الأمة كلها بما فيها حكومتها في حزب المعارضة؟^(١)

وأما المحور الثاني: المتعلق بكون المعارضة حقاً طبيعياً، وأنها تدخل في الحسبة السياسية؛ فهذا أيضاً حق لا خلاف حوله، غير أن الذي لا يسلم به هو اعتبار المعارضة بهذا المعنى - والتي تدخل في إطار الحسبة السياسية - هي ذاتها المعارضة الحزبية بالمفهوم

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٢٧٣-٢٧٤) بتصرف.



الغربي، وذلك من وجهين:

الأول: أن هناك فروقاً جوهرية بين هذه وتلك، وهذه الفروق تجعل المعارضة الإسلامية التي هي من الحسبة السياسية شيء والمعارضة الحزبية شيء آخر، ومن الفروق الجوهرية بينهما:

١- أن الحسبة السياسية تقوم على إحداث التغيير المطلوب، وفق المقررات الشرعية، انطلاقاً من النصوص المتكاثرة الداعية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. فالدعوة للتغيير وليس للإعلان فقط، وهذا يعني أن النظام السياسي الإسلامي لا يقف من المنكرات موقفاً سلبياً، بل موقفه إيجابي.. وعند امتناع الحكومة عن الاستجابة على أساس أنها لا ترى ما تراه الحسبة؛ فإنه بالإمكان اللجوء إلى المحكمة للفصل في ذلك، والذي يكون حكمها ملزماً للأطراف جميعاً.

وأما المعارضة السياسية: فليس فيها سوى الإعلان أن ذلك الأمر الفلاني باطل، وتنظيم مظاهرة من أجل ذلك، أو الإضراب كنوع من الاعتراض على ما يروونه من الأمور باطلاً، لكنهم لا يملكون التغيير؛ لأن التغيير بيد الأغلبية، وكل ما تملكه المعارضة هو تنبيه الأغلبية على ذلك، أو إشعار العامة على أمل أن يكون ذلك رصيذاً لهم في الانتخابات القادمة...

٢- أن الحسبة في عملها تسعى لإقامة المجتمع على الجادة في كافة أموره؛ كالتيعليم والصحة والسياسة والاقتصاد، كما أنها تعمل على التزام المجتمع بذلك.. وأما المعارضة فإن جهدها كله منصب على الوصول إلى الحكم، وما تظهره من آراء أو أقوال أو تصورات أو اعتراضات، وما تقدمه من رؤى في الإصلاح؛ فإن الهدف من ذلك أن يكون معيناً ومساعداً في الوصول إلى الحكم...

٣- أن الحسبة لا تعتمد في عملها على قوتها العددية، وإنما ينبثق عملها من الاحتكام إلى محددات وأمر متفق عليها بين الجميع، وتملك الإلزام بالحق عن طريق اللجوء إلى المحكمة.

أما المعارضة فتعتمد في عملها وقدرتها على التأثير في القرارات، لا على صواب منطقها ولا جودة رأيها وفائدته للأمة، وإنما تعتمد على الكثرة العددية.

٤- أن الحسبة تنطلق من نظام سياسي يعتمد الشريعة حجة ومرجعاً يُرجع إليه، ومن ثمّ فما وافق الشريعة فهو حق وصواب، وما خالفها فهو خطأ وباطل، بغض النظر عن أعداد القائلين في كل حالة...

وأما المعارضة فإن الحجة فيها راجعة للأغلبية، فلا يمكن وصف رأي أو تصور بالبطلان حتى لو كان خطأ تماماً إذا حاز على الأغلبية ووافقت عليه الأكثرية؛ إذ لا معنى للصواب عندهم إلا أن يكون ذلك موافقاً عليه من الأغلبية، وحيثُذ يمتنع الاعتراض عليه أمام المحاكم، ويصبح نافذ العمل بمجرد إقراره، وتكون في النهاية الأغلبية هي المتحكمة في مصائر الأمة، حتى لو كانت أغلبية صورية، أو كانت أغلبية جاهلة أو فاسدة.

٥- أن الحسبة وجودها ونشاطها غير مرتبط أو متوقف على الاعتراض على تصرفات الحكومة، بل هي تعمل مع الحكومة في الاتجاه نفسه، وتشارك عن طريق العمل الإيجابي مع الحكومة في تحقيق أهداف المجتمع؛ ولذلك فإن الحسبة تظل مزدهرة في حال استقامة الراعي وفي حال اعوجاجه..

أما المعارضة فإنها قائمة على أساس التريص بتصرفات الحكومة ومخالفتها، وهي بمقتضى قيامها تعد نفسها البديل للحكومة؛ فهي لم تقم إلا لمعارضة الحكومة لا لمعاونتها^(١).

(١) ينظر: السياسة الشرعية دعوة إلى تأصيل المصطلحات السياسية محمد بن شاكر الشريف ص ٦،



الأمر الثاني: على فرض التسليم بأن المعارضة التي يعنونها هي المعارضة بالمعنى الشرعي، فلا يُسلم لهم فيما ذهبوا إليه من أن النظام الحزبي هو الآلية المثلى لتطبيق وإنفاذ هذا الواجب.

ولا يلزم من ذلك القول بأن المعارضة الفردية أفضل من الجماعية، وإنما يعني ذلك أن هناك من الآليات ما يجعلهم -على الأقل- يعيدون النظر في هذا الادعاء، فهناك جماعة أهل الحل والعقد - وهي المؤسسة العريقة والعتيقة، كما أنها الآلية ذات الجدوى الكبيرة، خاصة إذا وضعت لها أسس وقواعد وضوابط، وإذا نص الدستور على صلاحياتها، وإذا توفر لها من الوسائل ما يجعل طريقة تكوينها وطريقة ممارستها لعملها مناسبة وملائمة لظروف الواقع الحالي ومعطياته^(١).

ثانياً: مناقشة استدلالهم بقواعد السياسة الشرعية:

ويمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن الاستدلال بالسياسة الشرعية يكون وجيهاً إذا ثبت أن نظام الأحزاب لا يشمل على مخالفة شرعية، ولا ينطوي على مفسد أربي مما قد يحققه من مصالح؛ لأن السياسة الشرعية تقضي بالتوسعة في دائرة الآليات والوسائل، ولا يشترط فيها أن يكون الشرع قد نطق بها، ولكن يشترط فيها ألا تخالف قواعد الشرع وأحكامه، وألا تشتمل على مفسد أكثر من المصالح المتوخاة منها؛ وهذا هو محل النزاع في مسألة القول بمشروعية تعدد الأحزاب، وليس في كون السياسة الشرعية تقضي بالتوسعة في دائرة الآليات

مجلة البيان العدد (٢١٥) ١٨ رجب ١٤٢٦ هـ - أغسطس ٢٠٠٥ م، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٢٧٥-٢٧٧).

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٢٧٧-٢٧٨) بتصرف.

والوسائل؛ إذ إن هذه المشروعية مقيدة بعدم اشتغالها على مفسد أكثر من المصالح المتحققة منها، وهذا ما لا يسلم به.

ثالثاً: مناقشة استدلالهم بالقواعد الشرعية:

أ- أما احتجاجهم بقاعدة: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)؛ على تعيين القول بالتعددية السياسية إعمالاً لهذه القاعدة؛ فهذا لا يسلم به؛ فمن قال إن واجبات الشورى والحسبة والرقابة على الولاية والتوعية السياسية للأمة وتربية الكوادر السياسية وغير ذلك، لا تتم إلا بالتعددية السياسية؟!!

وما قيل في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة يقال في واجب الشورى، فإن الشورى واجبة على الأمة وعلى نظامها الحاكم، لكن ما هي الآلية الفعالة التي يمكن من خلالها القيام بهذا الواجب الكبير؛ ليس في الآيات الآمرة بالشورى ما يدل على أن النظام الحزبي هو الآلية الوحيدة، وليس في الأحاديث ولا أحداث السيرة ما يدل على تعيين النظام الحزبي كأداة تمارس من خلالها الشورى، فالتعددية إذاً لم تتعين كوسيلة لتطبيق الشورى^(١).

فإن قيل: «إن أحداً لم يدَّع أن التعددية هي السبيل الأوحـد لتحقيق واجب الشورى، ولكن الدعوى أنها أرشد النماذج العملية لتطبيق هذا الواجب أو من أرشد هذه النماذج»^(٢).

فالجواب: بأن هذه الدعوى أيضاً هي محل نظر، وعلى الذي يدعي دعوى أن يقيم عليها الدليل، وهل النظام الحزبي المعمول به في بلاد الديمقراطية نفسها أكثر

(١) ينظر: المرجع السابق (١/ ٢٧٤-٢٧٥) بتصرف.

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٨٨.



رشدًا وأجدى في العمل بالشورى من النظام الإسلامي الذي كان ينيط واجب الشورى بأهل الحل والعقد من الأمة؟!

وقد كانت الشورى في العهد النبوي والعهد الراشدي تدار على أعلى مستوى برغم بساطة الحياة آنذاك، وكانت تؤتي ثمارها في إحراز الصواب وتحقيق إرادة الأمة وسلطانها، ولم يكن ثمَّ نظام حزبي ولا أحزاب معارضة ولا تعددية سياسية. وفي الوقت نفسه فإن الشورى في النظام الديمقراطي الغربي - في ظل الأحزاب والتعددية والمعارضة الملتهبة - يُلعب بها لعبًا، حيث نرى القرارات الكبرى للأمم العظمى التي ترفع شعار الديمقراطية تُصنع وتُمرر وتُنفذ على خلاف مصالح الشعوب وعلى نقیض إرادتها، والأمثلة على ذلك كثيرة^(١).

فأي مستند من الواقع أو التاريخ لهذه الدعوى التي يجازف بها أصحابها ويزجون بها في مزدحم الدعاوى والمزاعم؟!

ب- وأما احتجاجهم بقواعد المصلحة والنظر في المآلات، وقولهم: إنها تقود إلى القول بجواز التعددية السياسية؛ لأن سلبياتها لو قيست بسلبيات نظام الحزب الواحد وفلسفة الحكم الأحادية لكان من الفقه القول باحتمال سلبياتها، لدفع ما هو أشد منها-؛ فهذا الاستدلال محل نظر، ولا يسلم به، وينطوي على إهمال وإغفال يجعل الدليل يعوزه الإحكام، لأمر:

الأول: إغفال النظام السياسي الإسلامي، وعدم الاعتداد به؛ لذا كان

(١) ينظر: الديمقراطية اسم لا حقيقة له، د. جعفر شيخ إدريس ص ٤٦، مجلة البيان، العدد (١٩٦)، والديمقراطية، لدوروثي بيكلس ص ١١، دار المنار - بيروت، ط ١٩٧٢م، والديمقراطية والخلافة، د. صهيب حسن ص ٤٥. بحث بالمجلة العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠-١١.



الاكتفاء بالموازنة بين نظام الأحزاب المتعددة وبين نظام الحزب الواحد الاستبدادي، مع إغفال هذا النظام الأصيل وإخراجه من ساحة الموازنة، وهذا بالطبع يقضي حتماً إلى خلل في النتيجة؛ إذ ما المانع أن يكون النظام الإسلامي أفضل من النظامين الذين حدثت الموازنة بينهما؟!.

الثاني: أن يكون ذلك نتيجة تصنيف النظام السياسي الإسلامي ضمن النظم الأحادية المستبدة، وكلا التيجتين لا يخفى ما فيهما من عوار ووبار.

الأمر الثالث: أن مثل هذه الموازنة قد تصلح إذا كان الحديث عن حال الاضطراب والاقتهار، فعندها إذا كنا لا نستطيع إقامة النظام الإسلامي، واضطربنا اضطراباً إلى اختيار أحد الشرين: إما نظام الأحزاب المتعددة، أو نظام الحزب الواحد، فالفقه عندئذ يقضي بدفع أعظم المفسدتين، واختيار أهون الشرين.

لكننا بصدد الحديث عن مدى قبول النظام السياسي الإسلامي لفكرة التعددية السياسية، وعن مدى شرعية قيام الأحزاب في ظل الدولة الإسلامية، وهذه حال ليست تسمى بحال الاضطراب أو الاقتهار^(١).

ج- وأما احتجاجهم بقاعدة سد الذرائع، على أن التعددية السياسية تحول دون الفتن والانقلابات، والأعمال السرية التي تحاك في الظلام، وتسعى في السرايب المظلمة لافتعال الثورات الدامية وحركات الخروج المسلح؛ ومن ثم فالتعددية مشروعة - فهذا الاستدلال ينطوي على تحكم وتعسف من وجوه:

الأول: أنه لا أحد ينازع في أن منع الفتن أحد مقاصد التشريع، ولا أحد يجادل في أن حركات الخروج المسلح لم تجلب إلا المفاسد والشرور على مدى التاريخ

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٢٧٨-٢٧٩) بتصرف.



الإسلامي، ولا أحد يخالف في أن تباين الرؤى والتقديرات واقع بشري جاثم، ولكن المنازعة والمجادلة والمخالفة تكون في جعل التعددية السياسية سبيلاً أو هي السبيل لدفع هذه الفتن وتوقي غوائل وقوعها.

الثاني: أنه لا يسلم دائماً أن تكون التعددية سبيلاً للاستقرار ومنع الفتن؛ إذ إنه لو قال قائل: إن الأحزاب السياسية المتعارضة، مهما كانت الضوابط المفروضة عليها لو قامت في أمة متدينة لا تسلم للنظرية الليبرالية، وتدين باعتقاداتها وممارساتها، وكانت سبباً في فتن وشُرور، ولشجعت على الخروج المسلح بوصفها كيانات ذات ثقل، لو قال هذا قائل لكان لقوله وجهة لا تقل عن وجهة القائلين بأن التعددية سبيل للاستقرار وذريعة لمنع الفتن.

الثالث: أن التعددية الحزبية التي وقعت بالفعل في الأمة الإسلامية، في صورة الفرق التي تبنت مقالات، واتخذت منها ذريعة للخروج المسلح والفتن والثورات لم تحدث الاستقرار المطلوب، مثل الخوارج والقرامطة، وجماعة المختار ابن عبيد الثقفي، وجماعة ابن الأشعث وغيرهم، برغم ما أتيح لها من حرية العقيدة، حتى إن علياً (عليه السلام) قال للخوارج الأوائل (الحرورية): «لن نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولن نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم في أيدينا، ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا»^(١).

ومع ذلك آثرت الخوارج طريق الصراع الدامي، فهذه التعددية السياسية التي فرضت على الأمة فرضاً، واضطرت الأمة أن تسلم لها اضطراباً، وتعاملت معها بموضوعية وعدل، هذه التعددية لم تكن مصدر استقرار، بل كانت على العكس

(١) أخرجه ابن عبد البر في التمهيد (٢٣/ ٣٣٨)، والطبري في التاريخ (٥/ ٧٣).

مصدر قلق مستمر وصراع دائم.

ولقد شهدت القرون المفضلة الأولى كثيرًا من حركات الخروج المسلح، وكثيرًا من الفتن التي حذر منها الرسول ﷺ ونبا الأمة بوقوعها في أحاديث كثيرة، بلغت لصدق ما نبأت به حد الإعجاز الذي جعلها من دلائل النبوة؛ فلماذا لم تهتد الأمة الإسلامية إلى نظام التعددية؟ ولماذا لم يرشدها رسول الله ﷺ إلى هذا النظام العاصم من الفتنة؟!

أصبح أن يقال: إن الأمة المهدية التي لا تجتمع على ضلالة، والتي لا تخلو منها الطائفة الناجية المنصورة ذهلت - وهي قرية عهد بالوحي - عن سبل الرشاد؟ وضلت - وهي في القرون المشهود لها بالفضل - عن الوسائل التي تحميها من شرور الفتنة؟!^(١) وكذلك يقال في سائر القواعد الشرعية التي احتجوا بها؛ أنه مع الموافقة على دلائلها؛ فإنه لا يلزم ولا يتعين أن يكون سبيل إيجادها وتحقيقها هو التعددية الحزبية.

رابعًا: مناقشة احتجاجهم بالمعقول:

أما قولهم: إن التعددية الحزبية من جنس (تعدد المذاهب الفقهية)؛ فهذا الكلام لا يسلم به من وجوه:

الأول: أن كل مذهب من هذه المذاهب لا يرى ضرورة حمل الناس على العمل بمقتضاه، بينما كل حزب من الأحزاب يسعى لحمل الأمة على إقرار برنامجه ووضع موضع التنفيذ، فالمذاهب الفقهية تصلح أن تكون أصلًا للتعددية الفكرية المؤطرة بإطار القواعد الشرعية والأصول الكلية، لكن صلاحيتها لأن

(١) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٢٧٩-٢٨٠) بتصرف.



تكون أصلاً للتعددية السياسية فيه نظر^(١).

الثاني: أن الرؤى تتغير داخل المذهب الواحد من شخص لآخر ومن زمان لآخر، وهذا ما لا تتسع له الأحزاب السياسية.

الثالث: أننا إذا أقمنا نظام الأحزاب على قاعدة الاختلاف المذهبي، سواء في الفروع أو الأصول؛ فإنه يترتب عليه تحويل الاختلاف الفقهي إلى خلافٍ وتنازع؛ لأنه ينقل الاختلاف من الحيز النظري إلى الحيز العملي، حيث يسعى كل حزب إلى حمل الأمة على ما تبناه من أحكام مختلف فيها، وفرق كبير بين أن تعتقد الشيء، وبين أن تحمل الناس عليه، أو بين أن يعتقد غيرك الشيء وبين أن يملكك عليه؛ وهذا هو الذي يفضي إلى الشقاق والافتراق.

ولذلك عندما طلب المنصور من الإمام مالك أن يحمل الأمة على الموطأ رفض^(٢)، لا لأنه آثر ترك الناس مختلفين، وإنما لأنه يؤمن بأن حمل الناس على مذهبه مع وجود ما يخالفه ليس صواباً، ولذلك أيضاً نص العلماء على أن الإمام لا يجوز له أن يحمل القضية على الحكم بمذهبه؛ لا لأن الاختلاف أثر من الاتفاق، ولكن لأن

(١) ينظر: المرجع السابق (١/ ٢٨٢).

(٢) وأصل القصة أنه لما رغب أبو جعفر المنصور أن يحمل الناس على العمل بكتابه (الموطأ)، عندها قال الإمام مالك: «يا أمير المؤمنين! لا تفعل! فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم ما سبق إليهم ...» أخرجها ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» ح (٨٧٠) بتحقيق الزهيري، دار ابن الجوزي-الرياض، ط ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م، والقصة وإن كان في سندها «محمد بن عمر الواقدي» وهو متروك إلا أن الذهبي قال بعد إخراجها للقصة برواية أخرى: «هذا إسناد حسن» ينظر: سير أعلام النبلاء (٨/ ٦٢) قال الحافظ ابن عبد البر القرطبي: «وهذا غاية في الإنصاف لمن فهم» ينظر: جامع بيان العلم وفضله (١/ ١٣٢).

حمل القضية على مذهب الحاكم مع وجود ما يخالفه مفسد ومضر.

الرابع: أن الأمة الإسلامية أمة واحدة، تمضي في طريق واحد، إلى غاية واحدة؛ فلا يجوز أن ندخل عليها ما يمزق وحدتها؛ لذلك أمرنا الله ﷻ أن نجتنب كل أنواع التنازع، فقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦].

وفي الأحاديث الشريفة ما يدل على سد أسباب الاختلاف والتحريك نحوه حتى ولو كان في الفروع.

فعن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ فَلَا تَخْتَلِفُوا عَلَيْهِ، فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا قَالَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ، فَقُولُوا: رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ، وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدُوا، وَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ، وَأَقِيمُوا الصَّفَّ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّ إِقَامَةَ الصَّفِّ مِنْ حُسْنِ الصَّلَاةِ»^(١).

وعن أبي مسعود قال: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، يَمْسَحُ مَنَاكِبَنَا فِي الصَّلَاةِ، وَيَقُولُ: «اسْتَوُوا، وَلَا تَخْتَلِفُوا، فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ، لِيَلِينِي مِنْكُمْ أُولُو الْأَخْلَامِ وَالنَّهْيُ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»، قَالَ أَبُو مَسْعُودٍ: فَأَنْتُمْ الْيَوْمَ أَشَدُّ اخْتِلَافًا^(٢).

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ رَجُلًا قَرَأَ آيَةً، وَسَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْرَأُ خِلَافَهَا، فَجِئْتُ بِهِ النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَعَرَفْتُ فِي وَجْهِهِ الْكَرَاهِيَّةَ، وَقَالَ: «كِلَاكُمَا مُحْسِنٌ وَلَا تَخْتَلِفُوا فَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ اخْتَلَفُوا فَهَلَكُوا»^(٣).

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب إقامة الصف من تمام الصلاة (١/ ١٤٥) ح (٧٢٢).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف (١/ ٣٢٣) ح (٤٣٢).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار (٤/ ١٧٥) ح (٣٤٧٦).



وعن أبي هريرة: عن النبي ﷺ قال: «دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^(١).

وأما قول بعضهم^(٢): إن الأحزاب لا تنشئ الخلاف والتفرقة في أمة متماسكة ومجتمع قوي، وإنما تريد الأمة تماسكًا والمجتمع قوة، كما حدث في زمان أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة، فهي وإن لم تكن أحزابًا سياسية إلا أنها كانت تحزبات فقهية مختلفة، إلا أن تحزبهم واختلافهم كان «خلاف أهل علم ونظر، يقوم على المحاجة واحترام الرأي والاعتراف بالفضل، ودوام الألفة»^(٣)؛ فهذا القول فيه مغالطة وإغفال للواقع؛ فالقائمون على الأحزاب ليسوا الأئمة الأربعة، وجمهورهم ليسوا أهل العلم والنظر!! كما أن عصور تخلف الأمة التالية تؤكد مدى إسهام التعصب المذهبي في تكريس فرقة الأمة وتمزقها!!

الخامس: أن الذين يقولون إن التعددية المذهبية في الفقه الإسلامي تصلح لأن تكون أصلًا للتعددية السياسية، ويعلنون أن «الأحزاب مذاهب في السياسة والمذاهب أحزاب في الفقه» يغفلون عن نقطة جوهرية وهي أن الاختيارات الفقهية التي سيتبناها حزب من الأحزاب، ويصوغ منها برنامجًا سياسيًا يسعى به إلى السلطة التنفيذية، هذا البرنامج المبني على اختيارات فقهية سيقدمها الحزب

(١) أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ (٩٤/٩) ح (٧٢٨٨) واللفظ له، ومسلم كتاب الحج باب فرض الحج مرة في العمر (٩٧٥/٢) ح (١٣٣٧).

(٢) ينظر: التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي الشارود ص ٢٦٨. بتصرف.

(٣) ينظر: الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي ص ٥٢.

للجماهير ليحوز الأغلبية التي ينال بها فرصته في السلطة، والجماهير هي التي ستحكم، فيئول الأمر في النهاية إلى أن الذي رجح العمل بالاختيارات الفقهية هم من لا دخل لهم بهذا الترجيح!!.

-وأما قولهم: إن الاجتماع على الخير والتعاون على البر والتعاقد على ذلك من الأمور المشروعة في ذاتها؛ فهذا لا خلاف حوله؛ لكن جعل التعددية الحزبية هي السبيل الأوحـد أو الأقوم لتحقيق ذلك لا يسلم به؛ بل الواقع قد يؤدي إلى خلاف ذلك المقصود؛ حيث يصبح الاجتماع على الحزب والتعاون على تحقيق برامجـه وأهدافه؛ وما ينشأ عن ذلك من تعصب وتمزيق أواصر المجتمع؛ حيث يكون «...التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم، سواء كان على الحق والباطل؛ فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والاتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان»^(١).

-وأما قولهم: إن الاختلاف في الرأي أمر حتمي بين البشر، وهو سنة اجتماعية؛ فهذا متفق عليه ولا يُنكر منه شيء، لكن ينبغي التفريق بين ما أَرَادَهُ اللهُ كَوْنًا وما أَرَادَهُ شَرْعًا، فالإرادة الكونية هي القدر الذي لا خيار لنا فيه ولا تعلق له بإرادتنا، أما الإرادة الشرعية فهي الخطاب الشرعي الذي يناط بالإرادة والتكليف، فهذا القدر من الاختلاف شيء مقدر على العباد، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۚ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝﴾ (١٨) إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٨-١١٩﴾، فإذا ما تعاملت معه الأمة بموضوعية

(١) ينظر: جامع الرسائل والمسائل لابن تيمية (١/١٥٢-١٥٣).



وإيجابية، فدفعته عن منطقة الأصول؛ لينحصر في الفروع، وأحاطته بكوكبة من آداب الاختلاف، فإنها ستلافي كثيرًا من مضراته وتجنّي كثيرًا من ثمراته، هذا هو الحكم القدري.

أما الحكم الشرعي فشيء آخر، فإن الله ﷻ لم يأمرنا بأن ننشئ الاختلاف، ولا بأن نوسع رقعته إذا وجد، ولا بأن نصوغ منه آليات تجعل الصراع والنزاع دائميًا لا يقطع، بل - على العكس تمامًا - نهانا الله ورسوله عن الاختلاف، وعن التنازع، وعن كل ما يفضي إلى الفرقة ويمزق الوحدة، وهذا هو المسوغ للقول بخطورة التعددية السياسية.

والاختلاف الذي نهينا عنه ليس منحصراً في الأصول والثوابت وحدها، وإنما نهينا عن الاختلاف في أصول الدين وفروعه، بمعنى أنه لا يصح أن نطلب هذا الاختلاف، ولا أن نتعامل معه بما يكرسه أو يجعله سبباً للفرقة، ولا أن نهمل في الأخذ بكافة التدابير التي تضيق دائرته وتحد من انتشاره، فإذا وقع الاختلاف لأسباب خارجة عن إرادتنا فلا إثم فيه ولا حرج.

أما إذا وقع هذا الاختلاف ابتداءً، أو تفاقم واتسعت رقعة بعد وقوعه؛ وكان ذلك مبنياً على أسباب تتعلق بالإرادة والاختيار؛ كالهوى والرغبة في المخالفة وغير ذلك، كان إثماً وكان مذموماً كله، سواء كان في الفروع أم في الأصول، وإنما خصّ العلماء الخلاف في الأصول بالذمّ لكونه لا يقع غالباً إلا عن هوى.

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة كل فريق، وما ورد عليها من مناقشات؛ فإنه يمكن القول أن الخلاف منحصر بين من يرى المنع بإطلاق، وبين من يرى الجواز في إطار مرجعية الشريعة، أما قول الجواز بإطلاق فقد ظهر بطلان مأخذه وضعف أدلته وسقوطها.



وأما بالنسبة للقولين الآخرين؛ فإنه ينبغي التفريق بين حال السعة والاختيار، وحال الضيق والاختصار؛ حيث إن حال الاستضعاف والاختصار - في ظل الأنظمة العلمانية - لها فقهها ولها استثناءاتها، للقبول بفكرة التعددية السياسية بكل مقوماتها؛ دفعا لأعظم الشرين وارتكابا لأخف الضررين، بينما الحديث عن حال السعة والاختيار، وتمكن الدولة وقوتها، له قواعد مختلفة في البحث والنظر.

وكذلك فإنني أحسب أنه ليس هناك خلاف حول ما طرحه أصحاب القول الثالث، في ثنايا أدلتهم، من إيجابيات العمل المؤسسي المنظم في تحقيق مقاصد الشريعة في الحسبة السياسية ورقابة الحكام ومنع الاستبداد، وتمكين الأمة من ممارسة حقها في الشورى والحسبة، وتحقيق سلطان الأمة الذي مُنِحَتْ من شريعة الله، والأمن من تسلط الحكام واستبدادهم في حالة الممارسة الفردية لهذه المقاصد. وكذلك فإن ما أثاره المانعون من التخوفات المشروعة والسلبيات الواقعة والمتوقعة من التعددية الحزبية مما ينبغي أخذه في الاعتبار.

وفي ضوء ما سبق؛ فإنه يمكننا القول إن المسألة تدور في فلك المصالح والمفاسد، والتي تختلف الرؤى والاجتهادات في شأنها؛ فإذا أمكن إيجاد البديل الذي يحقق الإيجابيات المتفق عليها، ولا يترتب عليه شيء من السلبيات المتخوف منها، من خلال قواعد السياسة الشرعية وأصولها، والتي تنبثق من طبيعة النظام الإسلامي وتفردته وتميزه وتكامله، وما يقدمه من أسس ومؤسسات ومن نظم وآليات - فلا شك أن هذا البديل يكون هو المتحتم، وهو الخيار الأقوم.

وإذا كنا نريد أن نقبّس من غيرنا فكرة من الأفكار أو آلية من الآليات، أو أي شيء مبتكر مما توصلت إليه عقول البشر وتجاربهم؛ فمن الطبيعي أن نبحث أولاً



في تراثنا وتاريخنا عن النموذج الأصيل، وهل يحقق المطلوب أم يحتاج إلى بعض التعديلات الجزئية أو الكلية، التي تفرضها الأعراف المتغيرة والأحوال المتطورة؟ وهذا أمر بديهي ومنطقي، تفرضه طبيعة الاختلاف بين البيئات، وتحتمه ظاهرة التباين بين الشعوب والأمم في التكوين العقائدي والأيدولوجي والسلوكي والاجتماعي وغير ذلك، ولا يعد هذا تعويقاً للتبادل الثقافي والحضاري بين الأمم، وممارسة كل أمة حقها في ارتضاء ما يناسبها، ونبذ ورفض ما لا يتناسب معها، فهذا لا يقلُّ أهمية ومشروعية عن التبادل الثقافي والحضاري مع الأمم الأخرى.

وسنجد أن الشورى مثلاً قد طبقت في صدر الإسلام، كما لم تطبق في أمة من الأمم على مدى التاريخ كله؛ قديمه وحديثه؛ وبطبيعة الحال كانت هناك المؤسسة التي تطبق الشورى من خلالها، والتي كانت إرادة الأمة تتمثل فيها.

كما سنجد أن الأمة الإسلامية قد مارست آنذاك سلطانها في اختيار الأئمة وفي محاسبتهم ومراقبتهم؛ فما عدت المؤسسات التي تحمي لها هذا السلطان وتضمن لها حقها في ممارسته والقيام به.

ومما لا شك فيه أن مؤسسة أهل الحل والعقد هي الوسيلة الكبرى والذريعة العظمى لتحقيق كل ما يصبو إليه المنادون بالتعددية؛ من عدل وحرية ومساواة وحسبة ورقابة وشورى ورشد ووعي ونضح ونمو.

ولقد حققت الأمة الإسلامية في ظل نظامها ذاك ومؤسساتها تلك كل ما حلمت به البشرية، من العدل والكرامة والحرية، وأماطت عنها كل ما أنهكها من الظلم والاستبداد والعسف.

وإذا كان خط الحياة السياسية قد انحرف عن مساره بعد عهد الراشدين؛ فإن ذلك لم يكن بسبب نقص في الهيكل النظري لنظام الحكم في الإسلام، ولا بسبب عجز النظرية السياسية الإسلامية عن تقديم الحلول لكل ما يعرض لمسار الحياة السياسية، وإنما كان ذلك راجعاً لعدة عوامل، أكبرها الفتنة التي أحاطت بالأمة واغتالت استقرارها؛ بسبب انشغالها بالفتوح الكثيرة، وما ترتب على هذه الفتوح من مسئوليات ممتدة، وأقلها تفریط الأمة في نظامها السياسي، وفي المؤسسات التي قررها هذا النظام.

وإذا كنا عاجزين عن إعادة تلك المؤسسة، وعن وضع النظم الفنية والضوابط الدستورية التي تؤهلها للعمل، فنحن أشدّ عجزاً عن تطبيق نظام التعددية الحزبية بالشكل الذي يحقق لنا ما نصبو إليه، وإذا كنا قادرين على الثانية فنحن على الأولى أقدر. فهذه المؤسسة الإسلامية العظمى هي الأقدر على تحقيق كل ما تصبو إليه الأمة من رشد في حياتها السياسية، دون الاضطرار إلى تحمل ما لا داعي لتحمله من الشرور والأخطار، ودون الحاجة إلى تسول الوسائل والأساليب والآليات التي أوشكت أن تفلس في بلادها وتصير كبواخر القرون المنصرمة هيكلاً بلا مضمون. ولا شك أن مؤسسة أهل الحل والعقد هي الخيار الأنسب لطبيعة هذه الأمة، ولطبيعة رسالتها، ولدورها في الحياة، فالأمة الإسلامية أمة واحدة، دينها واحد، وعقيدتها واحدة، وقبلتها واحدة، وجميع ما فيها من روابط ووشائج تذوب في رابطة العقيدة ووشيجة الدين؛ فلا يناسبها إذاً إلا مؤسسة تمثل هذه الوحدة وتؤكددها وترسخها.

وليست بهذا تنتمي إلى الفلسفة الأحادية الاستبدادية؛ لأنها تمثل الأمة كلها، ولا



تمثل طائفة منها لا أغلبية ولا أقلية، فهي إذن فلسفة الوحدة وفكرتها، وليست فلسفة وفكرة الأحادية والاستبداد.

وأما التعددية السياسية فلا يمكن أن توجد بالفعل إلا على قاعدة من التعددية الثقافية والاجتماعية، فهي لا تناسب إلا المجتمع التعددي الذي لا تربطه روابط العقيدة ولا وشائج الدين، و(الديمقراطية) دائماً ترتبط بوجود الأحزاب، التي تكون انعكاساً لوجود الجماعات المتعددة ذات القيم والأهداف والمصالح المختلفة^(١).

أضف إلى ذلك ما تعرضه النظام الحزبي وآلية الأحزاب لانتقادات شديدة في الغرب ذاته، يقول (هارولد لاسكي) عن عيوب النظام الحزبي بنوعية: (نظام الحزبين ونظام الأحزاب المتنافسة) يقول: «في إنجلترا مثلاً إذا اقتصر الأمر على حزبي المحافظين والعمال، فسوف يضطر كثير من الموظفين لأن يختاروا بين بديلين، ليس بينهم وبين أحدهما تجاوب كامل خلاق، ولهذا السبب ينهض الادعاء بأن نظام الأحزاب المتعددة الذي يسمى عادة بنظام المجموعة يتلاءم مع انقسام الرأي بصورة أكثر فاعلية.

ولكن بناء على خبرتنا بنظام المجموعة، كما في فرنسا وحكومة ويمار في ألمانيا يبدو أنه مصحوب دائماً بعينين خطيرين، ويكمن أكثر هذين العيين أهمية في أن هذا النظام عندما يعمل تكون الطريقة الوحيدة التي يتحكم بها في السلطة التشريعية هي تنظيم نوع من الائتلاف بين المجموعات، ويكون من نتيجة ذلك

(١) ينظر: البعد الاجتماعي للأحزاب السياسية، عبد الرضا الطعان ص ١٣، دار الشئون الثقافية العامة - بغداد، والأحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان (١/ ٢٨٩-٣٠٢)، والتعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث، دیندار شفیق الدوسکی ص ١٩-٣٦.

أن يستعاض عن تحمل المسؤولية بالمناورات، وأن تصبح السياسة مجردة من التماسك وسعة الأفق...

والعيب الثاني الذي يظهر بدرجة ملحوظة في فرنسا: هو أن نظام المجموعة يميل إلى تجميع السلطة حول الأشخاص أكثر من تجميعها حول المبادئ^(١).

فإذا كان النظام الحزبي في بلاده لم يسلم من النقد اللاذع، برغم أنه الانعكاس الطبيعي للبيئة الغربية ذات البنية الاجتماعية المفككة، والثقافة الليبرالية المتعددة، فكيف إذا أقحم في المنظومة الإسلامية التي تعمل في إطار الوحدة العقدية؟!

ومعلوم أن التعددية السياسية جزء لا يتجزأ من منظومة حضارية وفكرية واجتماعية متكاملة، نشأت وترعرعت داخل النسق الفكري الغربي الليبرالي، وإن وجود منظور أخلاقي واحد للقيم في المجتمع الإسلامي يتعارض تمام التعارض مع المنظومة الغربية، ويتعارض من ثمَّ مع فكرة التعددية السياسية.

وربما اقترح البعض بديلاً يجمع بين التعددية الحزبية ومؤسسة أهل الحل والعقد؛ بحيث تسهم هذه التعددية في المراقبة والشورى وتحقق بعض المصالح، غير أن هذا الاقتراح لا يحقق الآمال المعقودة عليه؛ ولا زال صاحبه قابلاً تحت ضغط التأثير بالواقع، وعدم الإدراك الجيد لطبيعة مجلس الشورى الإسلامي الذي لا يمكن أن ينقسم أعضاؤه إلى أحزاب^(٢)، ولطبيعة مؤسسة أهل الحل والعقد الإسلامية التي تأبى فكرة التحزب وترفضها؛ ولأن ما تجلبه هذه التعددية من مفاصل الانقسام داخل مؤسسة أهل الحل والعقد وداخل مجلس الشورى؛ ومن ثمَّ في صفوف الأمة؛

(١) ينظر: مدخل إلى علم السياسية، هارولد ج. لاسكى ص ٨٥، ترجمة: عز الدين محمد حسين؛ مراجعة علي أدهم. مؤسسة سجل العرب-القاهرة، ط ١٩٨٠ م.
(٢) ينظر: الحكومة الإسلامية للمودودي ص ١٠٧.



أشدُّ وأكبر مما ينتظر من مصالحها.

أما إذا قامت مؤسسة أهل الحل والعقد، وتكونت بانتخاب الأمة كلها، وانبثق عنها مجلس الشورى والمجلس التشريعي، وقام المجلس التشريعي باختيار المسائل الفقهية الراجحة من وجهة نظره، ووضعها موضع التنفيذ، فإن هذه الاختيار سيكون هو اختيار الأمة الواحدة، التي تعددت مذاهبها الفقهية وتوحدت وجهتها السياسية.

وكذلك إذا قام مجلس الشورى بتداول الرأي في أمور الحكمة والتدبير، وانتهى فيها إلى قرار ووضع موضع التنفيذ، فإن هذا القرار سيكون هو قرار الأمة الواحدة التي تعددت آراؤها واتحدت قراراتها.

ومؤسسة أهل الحل والعقد تباشر أعمال مجلس الشورى، وتباشر أعمال السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية، التي أنابتها لحراسة الدين وسياسة الدنيا به، ولها الحق في أن تحتسب وتحاسب وتراقب ثم تعزل، والأمة كلها بعد ذلك من وراء أهل الحل والعقد تحتسب وتحاسب وتراقب، فهي المؤسسة العظمى التي تولد من رحمها مؤسسة أهل الحل والعقد.

هذا هو النظام الإسلامي المحكم الذي يحقق للأمة مصالحها دون أن تقع في شرور التعددية الحزبية وسلبياتها.

إن هذه المفاصد التي تغلب على الأحزاب لو لم يكن لدينا البديل - بل الأصل الإسلامي - لكان من الممكن القول باحتمال هذه المفاصد، في سبيل دفع ما قد يربو عليها من مفاصد النظم الأحادية في الحكم، لكن مع وجود مؤسسة أهل الحل والعقد، ومع صلاحيتها للقيام بالحراسة والرقابة والحسبة والتولية والعزل والشورى وغير ذلك، وفي ظل تفعيل الآليات التي تعطيها الحصانة اللازمة وتكفل استقلالها - لا يمكن القول بجواز التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية.

لكن يصح أن يقال: إن ما تحققه هذه التعددية من مصالح في غيبة النظام

الإسلامي يربو على ما ينجم عنها من مفسد، لكننا لسنا بصدد هذه الحالة؛ وإنما نحن بصدد الحديث عن مدى قابلية النظام الإسلامي لفكرة التعددية.

وقد اقترح الدكتور صلاح الصاوي آلية لاستيعاب التعددية السياسية في منظومة الحكم الإسلامي، من خلال ما يعرف بوزارة التفويض^(١) - والتي هي أشمل الولايات وأعمها على الإطلاق - مع المحافظة على الهيكلية المقررة لنظام الخلافة وعدم المساس بأطرها الكلية ومرتكزاتها الأساسية؛ ويشبه وضع وزير التفويض إلى حد كبير وضع رئيس مجلس الوزراء في النظام البرلماني المعاصر^(٢).

ونقل عن الدكتور سليمان الطماوي قوله: «وهكذا يمكن اعتبار وضع وزير التفويض شبيهاً - إلى حد ما - بوضع رئيس مجلس الوزراء في النظام البرلماني، فإذا كانت السلطات في هذا النظام ترد في الدستور باسم رئيس الدولة، فإن رئيس الحكومة - بمعاونة زملائه الوزراء - هو الذي يمارسها فعلاً.

وهكذا إذا كانت الخلافة في صورتها الأولى تعتبر - إلى حد ما - أول نظام رئاسي عرفه العالم، فإن ظهور نظام وزارة التفويض، يعتبر أيضاً أول بذرة للنظام البرلماني من حيث العلاقة بين رئيس الدولة ورئيس الحكومة»^(٣).

ويقترح الدكتور الصاوي من خلال خطوط هذه الوزارة العامة البحث عن آلية تحقق صورة مخصوصة غير معهودة من التعددية السياسية، تسمح ببقاء منصب الإمامة على ثباته المعهود في الفقه الإسلامي ليكون رمزاً لوحدة الكلمة واجتماع الأمة، ويكون المتغير هو منصب وزارة التفويض؛ فتفوض هذه الوزارة لأرشد تجمع سياسي

(١) سبق بيان أنواع الوزارات والتعريف بكل نوع ص ١١٠٤.

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص ١١٢.

(٣) ينظر: السلطات الثلاث ٤٦٩، ٤٧٠، نقلاً عن التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص ١١٢.



يحوز ثقة الخبراء ويحظى بتأييد الأمة، فيقلد هذه الوزارة إلى حين، ثم يعاد عرض الأمر على الأمة خبرائها وعلمائها وعامتها؛ لتقرر في ضوء ما أسفرت عنه أعمال الوزارة، إن كانت ستجدد الاختيار لهذا التجمع أو تعدل عنه إلى غيره.

ويبقى الإمام في موقع الإشراف العام على حسن أداء هذه الوزارة وغيرها من مرافق الدولة لمهامها، وله أن يتدخل عند الاقتضاء بما يصحح المسار، ولو اقتضى الأمر حل هذه الوزارة بالكلية وإعادة الأمر إلى الأمة؛ لتجدد الاختيار من جديد، مع وضع ما يلزم من الشروط والضمانات ما يكفل حسن الأداء ويبحر بسفينة الأمة إلى بر السلامة والاستقرار.

ويعتقد الدكتور الصاوي أنه بذلك يمكن الجمع بين الثبات والمتغير في منظومة واحدة، تتحقق بها إيجابيات كل منهما، وتتجنب بها الآثار التي تترتب على سوء الممارسة هنا أو هناك.

ثم يشرع الصاوي في اقتراح آليات عملية تطبيقية لوضع هذا التصور حيز التنفيذ، من خلال تحديد مهام الإمام الأعظم وحقوقه وواجباته وطبيعة علاقته بوزارة التنفيذ، ومدى سلطانه عليها، وكيفية حل الأمور عند التنازع بين الإمام ووزارة التفويض، ودور مجلس أهل الحل والعقد في البت في هذا النزاع^(١).

وفي تصوري أن هذا الاقتراح ليس من باب القول بمشروعية التعددية السياسية المنضبطة وترشيدها؛ حيث إن فسطاط التعددية الأعظم يقتضي تداول السلطة بين هذه الأطراف المتعددة، بينما يأتي هذا الاقتراح في رأي الباحث كآلية جديرة بالبحث والتأمل للوصول إلى أفضل سبل ترشيد آليات النظام السياسي في الإسلام، التي هي من المتغيرات، وفق ثوابت وأصول ومبادئ الإسلام عامة والسياسة الشرعية خاصة. والله أعلم.

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص ١١٠-١٣٣.

المبحث الثاني

التعددية السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة

تمهيد:

تناولنا في المبحث السابق أحكام التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، وترجح لدى الباحث أن هذه المسألة تتعلق بفقه المصلحة والمفسدة، والإيجابيات والسلبيات؛ وأن الخيار الأمثل في ظل وجود الدولة الإسلامية ليس في التعددية السياسية بالمفهوم الغربي لها، وأن ما فيها من إيجابيات لا يتوقف حصولها على تطبيقها؛ بل إن النظام الإسلامي المتفرد يحمل بين طياته هذه الإيجابيات في أحسن صورها. ولا شك أنه الأمر يختلف وفي ظل الأنظمة المعاصرة؛ حين يكون الخيار بين نظام فردي استبدادي، وبين نظام تعددي يجد المسلمون فيه شيئاً من الحرية والسعة في ممارسة دعوتهم.

وهنا يثور تساؤل: ما المقصود بالتعددية السياسية في هذه الحال، وهل تجوز هذه التعددية في مراحل السعي لإقامة الدولة الإسلامية؟ هذا ما نجيب عليه في هذا المبحث. المقصود بالتعددية هنا نوعان من التعددية:

الأول: تعدد الأوعية الإسلامية الفاعلة، التي تضع تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية على رأس برامجها الانتخابية، وعلى قمة أولوياتها وأهدافها الأساسية، مع تباينها في مناهج تحقيق هذا الهدف ووضعه موضع التنفيذ.

الثاني: تعدد الأيديولوجيات وتصارعها في هذه المرحلة، والسماح لكافة الأحزاب الإسلامية وغير الإسلامية بالعمل.

حكم هذه التعددية في مرحلة السعي لإقامة الدولة الإسلامية:

أولاً: تعدد الاتجاهات السياسية التي تسعى إلى تحكيم الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية:

لا منازعة في أن تعدد الاجتهادات وتفاوت التقديرات سنة من سنن الاجتماع،



وأنة حقيقة ملازمة لكافة التجمعات البشرية في مختلف الأزمنة والأمكنة. ولا يذم هذا الاختلاف إلا في صورة من هذه الصور:

- أن يكون في الأصول والقطعيات؛ كالخلاف على أصل النحلة، أو الخلاف في الأصول الكلية القطعية في الشريعة، فالأول يخرج به أصحابه من الملة، والثاني يخرجون به عن دائرة أهل السنة والجماعة ويصبحون فرقة من الفرق الضالة.

- التعصب المذموم الذي يفضي إلى التفرق ويخترق به سياج الأخوة الإيمانية، ويصبح به الناس شيعاً متلاعنة متدابرة، ويحول دون التنسيق والتعاون في مواضع الإجماع أو في أوقات المحن والكوارث العامة.

وقد سبق أن ذكرنا أن التعددية التي يمكن أن تقبل بها المذهبية الإسلامية هي التعددية داخل الإطار الإسلامي، بل داخل الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، فلا تعددية للفرق الضالة وأهل الأهواء، وفرق بين القبول بوجودهم في المجتمع الإسلامي، وبين إتاحة الفرصة لهم، من خلال التعددية ليكونوا ولاية على البلاد والعباد.

ولا خلاف على ذم كل تعددية؛ سواء كانت جماعات أم أحزاباً، أم غير ذلك من الكيانات، التي ينشأ عنها التعصب الذي يفضي إلى التفرق، ويمنع من التنسيق والتعاون في الثوابت والمحكمات، وفي أوقات الجهاد والدفع العام.

لكن ثار خلاف آخر حول حكم هذه الكيانات من الجماعات والأحزاب الإسلامية وغيرها، في مرحلة السعي لإقامة الدولة، إذا كان المسلم في بلاد أهلها مسلمون، ولكن الولاية فيها غير إسلامية، إذا لم تحل التعددية في هذه الكيانات دون إقامة التنسيق والتعاون بينها، وجمعتهم جبهة واحدة للعمل المشترك، والتزموا جميعاً

بإقامة جماعة المسلمين بمفهومها العام والشامل، أشرع إقامة هذه الكيانات والانتهاؤها في هذا الإطار، أم تعتبر هذه الكيانات مذمومة ولا يجوز الانتهاؤها والانضواء تحت رايتهما؟
تحرير محل النزاع:

لا خلاف على أن الأصل في هذه الأمة هو الوحدة: وحدة الجماعة، ووحدة الراية، ووحدة القيادة تأسيساً على وحدة العقيدة، ووحدة الكتاب المنزل، ووحدة النبي المرسل ﷺ، وأن الأصل في التعددية: أنها ظاهرة مرفوضة، وأن الذي فرضها على الأمة غياب الخلافة الإسلامية الراشدة، فقام الأئمة الأعلام بالدعوة إلى الله، ثم نشأت هذه الجماعات وتعددت.

وإنما الخلاف في كيفية التعامل مع هذا الواقع الطارئ، والقبول به كخطوة مرحلية في الطريق إلى جماعة المسلمين.

اختلف العلماء والباحثون المعاصرون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: عدم مشروعية الأحزاب والجماعات الإسلامية.

وهذا قول الدكتور بكر أبو زيد^(١)، والشيخ مقبل بن هادي الوادعي^(٢)، والدكتور صالح الفوزان^(٣)، والدكتور محمد عبد المقصود^(٤)، وعلي حسن عبد الحميد^(٥)،

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبد الله أبو زيد ص ٨-٩، ٢٨، ٤٧-٤٩.

(٢) ينظر: المخرج من الفتنة، مقبل بن هادي الوادعي، دار الآثار-صنعاء، ط ١-١٤٠٣هـ.

(٣) ينظر: سلسلة قضية وحوار، العنف في العمل الإسلامي المعاصر ص ٥٢، مركز البحوث والدراسات الإسلامية-الرياض، ط ١-١٤١٧هـ.

(٤) ينظر تقريره على كتاب: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د. عبد الحميد هندأوي ص ٥، وستأتي بيانات المرجع قريباً.

(٥) ينظر: البيعة بين السنة والبدعة عند الجماعات الإسلامية، علي حسن عبد الحميد، المكتبة



والدكتور عبد الحميد هنداي^(١)، والدكتور عايض القرني^(٢).

واختلفت نظرة أصحاب هذا القول إلى هذه الجماعات:

- فذهب فريق منهم إلى أنها امتداد للفرق والطوائف التي انشقت عن جماعة المسلمين بعد عصر الخلافة الراشدة، وإن اختلفت في اللقب والشعار وشيء من التخطيط والمنهج.

وأصحاب هذا الاتجاه يرون وجوب اعتزال هذه الجماعات كلها^(٣).

- وذهب آخرون إلى أنها لا تعتبر من الفرق التي أخبر النبي ﷺ عنها أنها في النار، وإنما هي طوائف من الفرقة الناجية أصولاً واعتقاداً، وإن خالفت بعض منهاج الفرقة الناجية تطبيقاً والتزاماً.

فأصحاب هذا الاتجاه أدخلوها في الفرقة الناجية باعتبار سلامة الأصول والاعتقاد، ثم سلبوها هذا الوصف باعتبار المخالفة في العمل والتطبيق - نتيجة لعدم نبذهم التعصب والفرقة والحزبية - وإن كانوا لم يخرجوها من دائرة الفرقة الناجية، ولم يحكموا على أهلها بالضلال، ولم يوجبوا عليهم الوعيد بالنار.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه مشروعية التعاون مع هذه الجماعات فيما يسوغ شرعاً،

الإسلامية - الأردن، ط ١ - ١٤٠٦ هـ ..

(١) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د. عبد الحميد هنداي ص ١٩٩ - ٢١١، قرظ له: الشيخ محمد عبد المقصود، ود. سعود الفنينان، مكتبة التابعين - القاهرة، ط ٢ - ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

(٢) ينظر: الدعوة إلى الله بين التجمع الحزبي والتعاون الشرعي، علي حسن عبد الحميد، ص ٥٥، مكتبة الصحابة - جدة، مكتبة التابعين - القاهرة، ط ١ - ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

(٣) ينظر: حكم الانتفاء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبد الله أبو زيد ص ٥٣.

وبعيداً عن الإطار الحزبي، دون الانخراط في صفوفها والانضواء تحت رايتها^(١).

القول الثاني: مشروعية هذه الأحزاب والجماعات الإسلامية، وفق ضوابط، ولا تثريب على أصحابها، فإذا أقيمت الدولة الإسلامية، وُكِّل أمر المفاضلة بين هذه الاتجاهات، واختيار أرشدها وأكثرها ملاءمة لمقاصد الشريعة وتحقيقاً لمصالح الأمة، إلى جماعة المسلمين.

وهذا القول نص عليه الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، والدكتور صلاح الصاوي، والدكتور يوسف القرضاوي، وغيرهم، وبه يقول - من باب أولى - كل من ذهب إلى جواز التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، كما تقدم^(٢).

وبالرغم من قبول هذا الفريق لهذه التعددية في الأحزاب والجماعات الإسلامية - كواقع ملموس - في إطار ضوابط وشروط ترشد هذه الكيانات وتمنع دون انزلاقها إلى آفات الفرقة والتعصب والحزبية - إلا أن أكثرهم يرى أن هذه ظاهرة مرضية طارئة، وأنها مجرد خطوة مرحلية اضطرارية في طريق العودة إلى الأصل الثابت من وحدة الأمة وجماعة المسلمين^(٣).

الأدلة ومناقشتها:

أولاً: أدلة أصحاب القول الأول: احتج أصحاب هذا القول القائلون بعدم

(١) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، د. عبد الحميد هنداوي ص ١٩٩-٢١١، ٥١٥، ٥٢٩-٥٣٣.

(٢) ينظر ما تقدم ص ١١٥٨، ١١٦٣.

(٣) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، ص ١٣٦، واحذروا الإيدز الحركي، فتحي يكن ص ٢٤، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٤-١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، ومنهج الأنبياء في الدعوة إلى الله، محمد سرور بن نايف زين العابدين (١/١٦٨)، دار الأرقم - الكويت، ط ١-١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.



مشروعية الأحزاب والجماعات الإسلامية بالكتاب والسنة والآثار والمعقول.

أ- الكتاب:

حيث احتجوا إضافة لما تقدم^(١) - في أدلة المانعين من التعددية السياسية في الدولة الإسلامية - من الآيات التي توجب وحدة المسلمين و لزوم جماعة المسلمين - احتجوا ب:

- قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُغْلِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٦].

وجه الدلالة:

قالوا: دلت الآية على أنه لا مجال في الحقيقة إلا لحزبين؛ حزب للشيطان؛ ويجمع أهل الباطل، وحزب لله، ويجمع أهل الحق، وهو حزب واحد لم ينقسم، وهذا وحده هو الذي نصره الله ﷻ.

يقول الشيخ بكر أبو زيد: « فإنه - أي الإسلام - لم يتشر بهذا الوصف إلا على يد جماعة المسلمين الذي لم يتميزوا على خط الإسلام باسم ولا رسم، فلم يتشر في زمن الصحابة رضي الله عنهم وفتوحاتهم بواسطة الأحزاب والجماعات المتميزة باسم أو رسم يخالف ما عليه الآخر، ولكنه حزب واحد لم ينقسم أمام حزب الشيطان»^(٢).

ويقول الدكتور عايض القرني: «ليس في الدنيا إلا حزبان اثنان: حزب الله وحزب الشيطان؛ مفلحون وخاسرون، مسلمون وكافرون؛ فمن أدخل في حزب الله أحزابًا فقد ساهم في تمزيق حزب الله، وتفريق كلمة حزب الله على حساب بعض حزبه الآخر، ومن وإلى بعض حزب الله على حساب بعض حزبه الآخر فقد

(١) ينظر: ص ١١٣٨ وما بعدها.

(٢) ينظر: حكم الانتهاء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص ١٣٦.

عادي أولياء الله»^(١).

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُوا نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا﴾ [النساء: ١٥٠-١٥١].

- قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥].

وجه الدلالة:

قالوا: دلت الآيات على أن الإسلام كل لا يتجزأ، ومنهج الجماعات يقوم على الدعوة إلى بعض الإسلام دون بعض، وهذا من التبعض المرفوض.

يقول الشيخ بكر أبو زيد: «إن الإسلام كل لا يقبل التشطير ولا التجزئة؛ فالنبي ﷺ وصحابته رضي الله عنهم، ومن قفا أثرهم إلى يومنا هذا، يدعون إلى الإسلام لا إلى بعضه، وقد نعا الله على من آمن ببعض وكفر ببعض... فكذاك النكير على من دعا إلى بعض الإسلام دون بعض بزيادة أو نقصان»^(٢).

ويقول الشيخ حسن الجابر: «إن الجماعات التي جعلت لنفسها غايات ووسائل إليها جزئية من الدين الإسلامي، تأخذ حكم تبعض أحكام الدين الإسلامي، وهو المبدأ المحرم في الدين الإسلامي، إن منهج تلك الجماعات المبعضة لتعاليم الدين

(١) ينظر: الدعوة إلى الله بين التجمع الحزبي والتعاون الشرعي، علي حسن عبد الحميد ص ٥٥.

(٢) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص ٤٥.



مرفوض، وعليها أن تصلح ذلك المنهج بحسب شمول الدين واتساع تعاليمه»^(١).

ب- السنة:

١- ماثبت من حديث حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ رضي الله عنه قال: كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ خَافَةً أَنْ يُدْرِكَنِي، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ، فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «نَعَمْ» قُلْتُ: وَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَفِيهِ دَخْنٌ» قُلْتُ: وَمَا دَخْنُهُ؟ قَالَ: «قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هَدْيِي، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ» قُلْتُ: فَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «نَعَمْ، دُعَاةٌ إِلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا» قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، صِفْهُمْ لَنَا؟ فَقَالَ: «هُمْ مِنْ جِلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِاللِّسَانِ» قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي أَنْ أُدْرِكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: «تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ»، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلَا إِمَامٌ؟ قَالَ: «فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعْصَ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ، حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على ما يجب على المسلم فعله عند عدم وجود جماعة للمسلمين أو إمام كما هو الواقع اليوم، وأنه يجب عليه ألا يتحزب وألا يلتحق بأي جماعة أو فرقة، وفي هذا دلالة صريحة على عدم مشروعية تلك الجماعات.

قال الحافظ في الفتح: «وفي الحديث أنه متى لم يكن للناس إمام فافترق الناس

(١) ينظر: الطريق إلى جماعة المسلمين، حسين بن محسن بن علي جابر، ص ٣٣٣-٣٣٤، دار الدعوة- الكويت- ط ١- ١٤٠٥ هـ- ١٩٨٤ م.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (١٩٩/٤) ح (٣٦٠٦) ومسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر (١٤٧٥/٣) ح (١٨٤٧)، وتقديم تحريجه ص ١١٤٨.

أحزابًا، فلا يتبع أحدًا في الفرقة، ويعتزل الجميع إن استطاع ذلك؛ خشية من الوقوع في الشر»^(١).

وقال محمد حبيب الشنقيطي: «والمقصود بالشر الأول في حديث الباب: ذكر الحرب بين المسلمين... والمقصود بالشر الثاني فيه: عدم اتفاق الكلمة على إمام واحد؛ لكثرة الدعاة إلى الباطل والبدع؛ هذا هو الزمن الذي أمرنا فيه باعتزال جميع الفرق»^(٢).

وقال الدكتور عبد الحميد هندأوي: « وهذا الكلام واضح كما ترى في وجوب اعتزال جميع الفرق التي توجد في هذا الزمان؛ وذلك لما بين هذه الطوائف من فتنة التفرق والاختلاف، ولأنها قد ابتعدت عن جماعة المسلمين بقدر ما أحدثته من مبادئ وأفكار ورسوم لم يجتمع عليها سلف الأمة ولا خلفها؛ فخرجوا بذلك عن جماعة المسلمين بقدر ما أحدثوا في دين الله من بدعة التعصب والحزبية؛ فقد جعلت هذه الجماعات اجتهاداتهم أصولًا يوالون عليها ويعادون عليها، ويفرقون بها جماعة المسلمين؛ فاختلّفوا في دين الله، وشاق بعضهم بعضًا...»^(٣).

ويقول علي حسن عبد الحميد: «وهذا الحديث جليل عظيم؛ لأن فيه تصريحًا واضحًا جدًا يتعلق بواقع المسلمين اليوم، حيث إنه ليس لهم جماعة قائمة وإمام مبایع، وإنما هم أحزاب مختلفة اختلافًا فكريًا ومنهجيًا أيضًا؛ ففي هذا الحديث أن المسلم إذا

(١) ينظر: فتح الباري (٣٧/١٣)، وينظر أيضًا كلام الإمام العيني في عمدة القاري (٧٧-٧٨).

(٢) ينظر: زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم، محمد حبيب الله بن عبد الله بن أحمد الشنقيطي (١/٢٧٩-٢٨٢)، دار إحياء الكتب العربية - عيس البابي الحلبي وشركاه، د.ت، وينظر أيضًا: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب، د. بكر أبو زيد ص ٥٣.

(٣) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د. عبد الحميد هندأوي



أدرك مثل هذا الوضع فعليه حينذاك ألا يتحزب ولا يتكتل مع أي جماعة أو مع أي فرقة، مادام أنه لا توجد الجماعة التي عليها إمام مبایع من المسلمين»^(١).

٢- ما ثبت عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «افترقت اليهود على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو ثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»^(٢).

وفي رواية عوف بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «...والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنة، واثنتان وسبعون في النار»، قيل: يا رسول الله، من هم؟ قال: «الجماعة»^(٣).

وفي رواية عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله ﷺ: «سيأتي على أمتي ما أتى على بني إسرائيل مثلاً بمثل حذو النعل بالنعل، وإيهم تفرقوا على ثنتين وسبعين ملة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار غير واحدة»، قالوا: يا رسول الله، وما تلك الواحدة؟ قال: «هو ما أنا عليه اليوم وأصحابي»^(٤).

وجه الدلالة:

قالوا: وقد تواتر عن السلف أن الجماعة هي ما وافق الحق ولو كنت وحدك^(٥)، وهي

(١) ينظر: الدعوة إلى الله بين التجمع الحزبي والتعاون الشرعي، علي حسن عبد الحميد، ص ٩٨، نقلاً من كلام الشيخ الألباني، من شريط مسجل، رقم ٢٠٠ / ١ بإشراف محمد أبو ليلى.

(٢) تقدم تخريجه ص ١١٤٧.

(٣) تقدم تخريجه ص ١١٤٧.

(٤) تقدم تخريجه ص ١١٤٨.

(٥) جاء ذلك عن عمرو بن ميمون، ونعيم بن حماد، وابن المبارك، وإسحاق بن راهويه. ينظر: إغاثة اللفهان لابن القيم (١ / ٧٠)، والباعث لأبي شامة ص ٢٢، وإعلام الموقعين لابن القيم (٣ / ٣٩٧)، والاعتصام للشاطبي ص ٤٤٩.

بهذا المعنى مطابقة لرواية: «هُوَ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي»؛ فهم أولى الناس بالحق^(١).
فدل الحديث على أن معيار النجاة هو ما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه، وقد
كانوا جماعة واحدة على شيء واحد لاجتماعات وفرقاً^(٢).

قال الشيخ بكر أبو زيد: «فلنعتبر بالفرق لا بشعار الجماعات الإسلامية؛ لأن
جماعة المسلمين واحدة لا تتعدد، على مثل ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه ﷺ،
وما عدا جماعة المسلمين فهم من الفرق من جماعة المسلمين»^(٣).

وقال أيضاً في موضع آخر: «وأهل الإسلام ليس لهم رسم سوى: الكتاب والسنة،
والسير في الدعوة إليهما على مدارج النبوة، وهم كما وصفهم النبي ﷺ بقوله: «من كان
على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي» وهم الذين سباهم ﷺ «الجماعة» وجماعة المسلمين:
الصحابة، والتابعون لهم بإحسان إلى يوم الدين...»^(٤).

٣- ما ثبت عَنْ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ،
وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً»^(٥).

وفي رواية شُعْبَةَ بْنِ التَّوَّامِ أَنَّ قَيْسَ بْنَ عَاصِمٍ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْحِلْفِ
فَقَالَ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ»^(٦).

(١) ينظر: الاعتصام للشاطبي ص ٤٥٠.

(٢) ينظر: التعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة... د. معاذ بن محمد أبو الفتح البيانوني ص ١٢٣
بتصرف، اقرأ للنشر والتوزيع - الكويت - القاهرة، ط ١ - ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

(٣) ينظر: حكم الانتهاء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص ١٢.

(٤) ينظر: المرجع السابق ص ٨٩ - ٩٠.

(٥) أخرجه مسلم في فضائل الصحابة (٢٥٣٠)، وتقدم تخريجه ص ٤١.

(٦) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٤٣٦٩)، وتقدم تخريجه ص ٤١.



وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على أن الإسلام وحده هو مادة الولاء والبراء وكفى بعقده حلفاً؛ فلا يجوز أن يتحالف بعض المسلمين دون بعض؛ لأن مجرد التمييز بمخالفة خاصة يجعل غير الحليف في مكان أدنى، وهكذا الانتماء إلى هذه الفرق وتلك الجماعات يجعل المنتسب إليها في مكان فوق غيره في نظرهم^(١).

٤- ما صح عن عبد الله بن عمرو، قال: بَيْنَمَا نَحْنُ حَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، إِذْ ذُكِّرُوا الْفِتْنَةَ - أَوْ ذُكِرَتْ عِنْدَهُ -، فَقَالَ: «إِذَا رَأَيْتَ النَّاسَ قَدْ مَرَجَتْ عُهُودُهُمْ، وَخَفَّتْ أَمَانَتُهُمْ، وَكَانُوا هَكَذَا»، وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ، قَالَ: فَقُمْتُ إِلَيْهِ، فَقُلْتُ لَهُ: كَيْفَ أَفْعَلُ عِنْدَ ذَلِكَ، جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ؟ قَالَ: «الزَّمْ بَيْتَكَ، وَامْلِكْ عَلَيْكَ لِسَانَكَ، وَخُذْ مَا تَعْرِفُ، وَدَعْ مَا تَنْكَرُ، وَعَلَيْكَ بِأَمْرِ خَاصَّةٍ نَفْسِكَ، وَدَعْ عَنْكَ أَمْرَ الْعَامَّةِ»^(٢).

٥- ما روي عن أبي أُمَيَّةَ الشَّعْبَانِيِّ، قَالَ: أَتَيْتُ أَبَا ثَعْلَبَةَ الْخُسَيْنِيِّ، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ تَصْنَعُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ؟ قَالَ: آيَةُ آيَةٍ؟ قُلْتُ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]، قَالَ: سَأَلْتُ عَنْهَا خَيْرًا، سَأَلْتُ عَنْهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: «بَلِ اتَّمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ، وَتَنَاهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ، حَتَّى إِذَا رَأَيْتَ شَحًّا مُطَاعًا، وَهَوًى

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص ٩٩، وكيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د. عبد الحميد هنداي ص ٢٧٤-٢٨٢.

(٢) أخرجه أحمد (٥٦٦/١١) ح (٦٩٨٧) واللفظ له، وأبو داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (١٢٣/٤) ح (٤٣٤٢)، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب التثبت في الفتنة (١٣٠٧/٢) ح (٣٩٥٧)، والحاكم في المستدرک (١٧١/٢) ح (٢٦٧١)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وَلَمْ يُجَرَّجَاهُ بِهَذِهِ السِّيَاقَةِ. والحديث أصله في البخاري، كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في الصلاة وغيره (١٠٣/١) ح (٤٨٠)، وصححه أحمد شاكر في تخرجه على المسند، والأرنؤوط في تخرجه على المسند (٥٦٧/١١)، والألباني في الصحيحة (٢٠٥).

مُتَّبِعًا، وَدُنْيَا مُؤَثَّرَةً، وَإِعْجَابَ كُلِّ ذِي رَأْيٍ بِرَأْيِهِ، وَرَأَيْتَ أَمْرًا لَا يَدَانِ لَكَ بِهِ، فَعَلَيْكَ خُوصَصَةُ نَفْسِكَ، وَدَعِ أَمْرَ الْعَوَامِّ...» الحديث^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: كلا الحديثين قد أمرنا المسلم باعتزال عامة هؤلاء المختلفين المتشاكسين، إلى خاصة يأتمرون بالمعروف ويتناهون عن المنكر، وليس فيهم شح مطاع، ولا هوى متبع، ولا دنيا مؤثرة، ولا إعجاب كل ذي رأي برأيه... إلخ^(٢).

ثالثًا: الآثار:

ما جاء عن مطرّف بن عبد الله مع زيد بن صحوان ورفضه لعهدده اكتفاء بعهد الإسلام؛ حيث قال: «كنا نأتي زيد بن صحوان، وكان يقول: يا عباد الله، أكرموا وأجملوا، فإنما وسيلة العباد إلى الله بخصلتين: الخوف، والطمع، فأتيته ذات يوم وقد كتبوا كتابًا فنسقوا كلامًا من هذا النحو: [إن الله ربنا ومحمد نبينا، والقرآن إمامنا، ومن كان معه كنا وكنا له، ومن خالفنا كانت يدنا عليه وكنا وكنا].

قال: فجعل يعرض الكتاب عليهم رجالًا رجالًا، فيقولون: أقررت يا فلان؟

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي (١٢٣/٤) ح (٤٣٤١)، والترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة المائدة (٢٥٧/٥) ح (٣٠٥٨)، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب قول الله تعالى: ژف ژف ژف ژف ژ (١٣٣٠/٢) ح (٤٠١٤)، وابن حبان في صحيحه (١٠٨/٢) ح (٣٨٥)، والبيهقي في الكبرى (١٥٧/١٠) ح (٢٠١٩٣)، والطبراني في الكبير (٢٢٠/٢٢) ح (٥٨٧)، والحاكم في المستدرک (٣٥٨/٤) ح (٧٩١٢)، وقال: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ وَلَمْ يُحَرَّجْهُ. ووافقه الذهبي. وضعفه الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب (١٨٤٦)، وحسنه الأرناؤوط بشواهد في تخريجه على صحيح ابن حبان (١٠٩/٢).

(٢) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د. عبد الحميد هندواي ص ٢٥٧.



حتى انتهوا إليّ فقالوا: أقررت يا غلام؟ قلت: لا.

قال: لا تعجلوا على الغلام، ما تقول يا غلام؟ قال: قلت: إن الله قد أخذ عليّ عهداً في كتابه، فلن أحدث عهداً سوى العهد الذي أخذه الله -ﷻ-، قال: فرجع القوم من عند آخرهم، ما أقرّ به أحد منهم، قال: قلت لمطرف: كم كنتم؟ قال: زهاء ثلاثين رجلاً^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: دلت القصة على عدم شرعية العهود التي هي أساس وجود هذه الجماعات وتلك الكيانات، كما هو واقع مشاهد، ولذلك رفضها مطرف بن عبد الله، ووافقه على ذلك كل الحاضرين^(٢).

رابعاً: المعقول: وذلك من وجوه:

الأول: أن الأصل في الإسلام أنه مبني على الوحدانية؛ فالرب الخالق المعبود واحد، والرسول واحد، والقبلة واحدة، والحق واحد؛ والمسلمون حزب واحد، والوشيجة بينهم واحدة هي الإسلام؛ فلا بد أن تكون الدعوة إلى ذلك واحدة، وعقد نظام الدعوة إلى الله على منهاج النبوة هو: شدة آصرة التأخي بين المسلمين، في وحدة جامعة تضم ماتناثر من أفرادها تحت سلطان الإخاء في الإيمان.

بينما تعدد الأحزاب والجماعات وتحزبها وتعصبها، سبيل إلى تعدد السبل

(١) القصة ذكرها أبو نعيم الحافظ الأصبهاني في كتابه حلية الأولياء (٢/ ٢٠٤) بإسناد صحيح إلى مطرف بن عبد الله، والذهبي في سير أعلام النبلاء (٤/ ١٩٢).

(٢) ينظر: حكم الانتفاء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص ١٣٣-١٣٤، والبيعة بين السُنّة والبدعة عند الجماعات الإسلامية، علي حسن عبد الحميد ص ٣٩-٤٠، المكتبة الإسلامية-الأردن، ط ١-١٤٠٦هـ.

وتبديدها إلى سبل مختلفة مضطربة، كما أنه حلٌّ لُغرى الجماعة؛ فلذا كان القول بعدم مشروعيتهما؛ حيث إنه كما لا يوجد محل بحال للاختلاف في الكتاب؛ فلا محل للاختلاف في نشره والدعوة إليه؛ إذ الغاية لا تبرر الوسيلة؛ فالوسائل لها أحكام الغايات^(١).

وقد كانت آصرة الإخاء أول لبنة في بناء جماعة المسلمين؛ بل امتن الله تعالى على صحابة نبيه ﷺ بأصرة التآخي قبل المنّ عليهم بنعمة الإيثار؛ فقال سبحانه: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾ [آل عمران: ١٠٣]^(٢).

والجماعات والأحزاب من أسباب نقض هذه الآصرة؛ حيث إنها سبيل إلى تفرق الأمة واختلافها وتعصبها، وهو من أكبر عوائق النصر؛ فكل محاولة-قبل جمع كلمة المسلمين- لإقامة دين الله من خلال هذه الجماعات هي من قبيل العبث؛ وذلك أن كل طائفة منهم تتعصب لشيخها أو لعالمها، ولبيادئ الحزب والجماعة، والتمكين لا يكون قبل اجتماع كلمة المسلمين.

يقول ابن القيم ذاتاً طريقة هؤلاء الذين تحزبوا وكانوا شيعاً وأحزاباً متفرقة، مخالفين طريقة السلف في اجتماع كلمتهم واتحاد جماعتهم: «...ثُمَّ خَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا، كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ، وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا وَكُلٌّ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ، جَعَلُوا التَّعَصُّبَ لِمَا ذَهِبَ دِيَانَتُهُمُ الَّتِي بِهَا يَكُونُونَ، وَرُءُوسَ أَمْوَالِهِمُ الَّتِي بِهَا يَتَجَرَّوْنَ»^(٣).

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص ١٠٨-١٠٩، ١٠٠، ٩١.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ٨٢-٨٣.

(٣) ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (٦/١).



وقد دل واقع هذه الجماعات على صعوبة التفاهم بين رموزها وقاداتها، وتمزقت الأمة في ظل خلافات جزئية وتصورات واجتهادات أرباب هذه الجماعات، سواء في وسائل الدعوة، أم في أولوياتها، أو في مسائل نظرية لا علاقة لها بالأصول الكلية للدين؛ وما كانت هذه الخلافات في تلك القضايا الجزئية والمسائل الاجتهادية لتثمر هذا التشرذم وذاك التفرق إلا في ظل هذه الجماعات نتيجة تمسك كل منهم برأيه^(١).

الثاني: أن أهل الإسلام ليس لهم سمة سوى (الإسلام)، ولا رسم سوى (القرآن والسنة)، وهذا أصل الملة الحنيفة التي دعا إليها أبو الأنبياء إبراهيم عليه السلام، ومن بعده أنبياء الله ورسله، إلى خاتمهم نبينا ورسولنا محمد صلى الله عليه وسلم.

وقد قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ أَمِيرُكُمْ إِبْرَاهِيمُ هُوَ سَمَّكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ [الحج: ٧٨]. وهذه التسمية هي صبغة الله التي رضيها لعباده ممتناً بها عليهم؛ حيث قال: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَكِيدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨].

وقد نعى الله تعالى على من رغب عن هذا الشعار؛ فقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [١٣٠] إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ [١٣١] وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَبْنِي إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٠-١٣٢].

واسم المسلم وما في كفته من أسماء المدح؛ كالمؤمن والصالح والتقوي هي أسماء المكلفين التي علق الشارع عليها المدح، وما في مقابلها ما علق عليه الذم؛ مثل:

(١) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د. عبد الحميد هنداوي ص ٢٨٧-٢٩٤.

الكافر، والمنافق، والفاسق.

وما دون ذلك من ألقاب أحدثت في الشرع بالأمس، هي نظيرة الألقاب التي أحدثت اليوم، وكلها في المنع من باب واحدة في رسمها واسمها؛ فلا يسوغ للمسلم أن يتلقب بأنه: قدرى أو مرجئي أو خارجي أو أشعري أو ماتريدي أو معتزلي... كما أنه لا يسوغ له أن يضيف اليوم: إخواني، صوفي، تبليغي... وهكذا.

فالمنع من جهتين: أنه لقب لم يرد به الشرع، أو لهذا ولما فيه من مخالفات لنصوص الشرع في المادة والرسم؛ فلا يجوز إحداث واختراع شعارات وألقاب لم يرد بها الشرع؛ فإنها «تكون في البداية كلمة، وفي النهاية مذهباً ونحلة»^(١).

قالوا: وهذا ما آل إليه واقع هذه الجماعات اليوم، حتى أصبح اسم الجماعة ورسمها هو فخرها وشعارها وصبغتها.

يقول الدكتور بكر أبو زيد: «وأهل الإسلام ليس لهم رسم سوى: الكتاب والسنة، والسير في الدعوة إليهما على مدارج النبوة، وهم كما وصفهم النبي ﷺ بقوله: «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وَأَصْحَابِي» وهم الذين سباهم ﷺ «الْجَمَاعَةُ» وجماعة المسلمين: الصحابة، والتابعون لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وهم: الطائفة المنصورة... وهم: الفرقة الناجية... وهم: المنتسبون لستته ﷺ وطريقته... وهم: السلف الصالح... وهم: الذين يمثلون (الصراط المستقيم) سيراً على (منهاج النبوة وسلفهم الصالح).

لهذا فليسوا بحاجة إلى التميز بلقب، أو رسم، أو اسم أو شعار، لم يرد به

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص ٨٤-٨٦ بتصرف يسير.



نص، ولم يحصل تمام البروز والظهور لهذه الألقاب الشريفة لجماعة المسلمين إلا حين دبّت في المسلمين الفرقة، وتعددت على جنبتي الصراط الفرق، وتكاثرت الأهواء، وخلفت الخلف؛ فبرزت هذه الألقاب الشريفة للتمييز عن معالم الفرق الضالة، وهي مع ذلك ألقاب لا تختص برسم يخالف الكتاب والسنة، زيادة أو نقصاً، وإنما يمثلون في الحقيقة والحال الامتداد الطبيعي لما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم في الشكل والمضمون، والمادة والصورة...

وعليه؛ فإن أي فرقة أو حزب أو جماعة، تعيش تحت مظلة الإسلام باسم معين أو رسم خاص بها؛ فهي من جماعة المسلمين، وتقترب وتبتعد من (الصراط المستقيم) الذي عليه (جماعة المسلمين) بقدر مألدها من مناهج، وخطط، وتصورات يقرها الإسلام أو ينفيها...^(١).

الثالث: أن وجود هذه الأحزاب والجماعات سبيل إلى إحياء دعوى الجاهلية، وهي الدعوى التي حذر منها ﷺ حين قال: «دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ»^(٢)؛ فجعل النبي ﷺ تنادي أصحابه بـ«ياللمهاجرين» و«ياللأنصار» من دعاوى الجاهلية لما كان ذلك على وجه التحزب، هذا مع كون لقبى المهاجرين والأنصار لقبين شرعيين، ذكرهما الله في كتابه على وجه الثناء عليهما.

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص ٨٩-٩١.
(٢) جزء من حديث صحيح أخرجه البخاري ومسلم من حديث جابر بن عبد الله يقول: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي غَزَاةٍ، فَكَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: يَا لَلْأَنْصَارِ، وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ: يَا لَلْمُهَاجِرِينَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا بَالُ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ؟» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ: «دَعُوهَا، فَإِنَّهَا مُنْتِنَةٌ». أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوة الجاهلية (٦/١٥٤) ح (٤٩٠٥)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً (٤/١٩٩٨) ح (٢٥٨٤).

قال ابن تيمية: «وكل ما خرج عن دَعْوَةِ الْإِسْلَامِ وَالْقُرْآنِ مِنْ نَسَبٍ أَوْ بَلَدٍ أَوْ جِنْسٍ أَوْ مَذْهَبٍ أَوْ طَرِيقَةٍ؛ فَهُوَ مِنْ عِزَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ، بَلْ لَمَّا اخْتَصَمَ رَجُلَانِ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ: يَا لِلْمُهَاجِرِينَ. وَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: يَا لِلْأَنْصَارِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «أَبْدَعُوا الْجَاهِلِيَّةَ وَأَنَا بَيْنَ أَظْهَرِكُمْ» وَغَضِبَ لَذَلِكَ غَضَبًا شَدِيدًا»^(١).

ومن الأمور المنهي عنها كما قال ابن القيم: «الدُّعَاءُ بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ، وَالتَّعْزِي بِعِزَائِهِمْ، كَالدُّعَاءِ إِلَى الْقَبَائِلِ وَالْعَصِيَّةِ لَهَا وَلِلْأَنْسَابِ، وَمِثْلُهُ التَّعَصُّبُ لِلْمَذَاهِبِ، وَالطَّرَائِقِ، وَالْمَشَايخِ، وَتَفْضِيلُ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ بِالْهَوَى وَالْعَصِيَّةِ، وَكَوْنُهُ مُتَسَبِّبًا إِلَيْهِ، فَيَدْعُو إِلَى ذَلِكَ وَيُوَالِي عَلَيْهِ، وَيُعَادِي عَلَيْهِ، وَيَزِنُ النَّاسَ بِهِ، كُلُّ هَذَا مِنْ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ»^(٢).

وقال الدكتور بكر أبو زيد: «ومن مسلمات الاعتقاد: عقد سلطان الولاء والبراء تحت اسم: الإسلام، ورسم: أحكامه. فلا يجوز بحال عقده على شعار بدعي من اسم، أو رجل، أو طائفة، أو مايفضي إلى بدعة أو معصية، وهكذا... ومن أبغض الناس إلى الله مبتغ في الإسلام (سنة الجاهلية)؛ مطلقة أو مقيدة، يهودية، أو نصرانية، أو مجوسية، أو صابئة، أو وثنية، أو شركية، أو عصبية لرجل أو لطائفة، أو لرسم دون آخر، وهكذا فكل هذا جاهلية»^(٣).

الرابع: أنه لايتصور قيام أغلب هذه الجماعات إلا من خلال ما استحدثته من بيعات بدعية لأفرادها ومتبوعيهها، ومعلوم أنه ليس في الإسلام إلا بيعة شرعية واحدة

(١) ينظر: دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، تحقيق: د. محمد السيد الجليلند (٢/ ٤٥)، مؤسسة علوم القرآن - دمشق، ط ٢-١٤٠٤هـ، وينظر أيضًا: مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٢٨).

(٢) ينظر: زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم (٢/ ٤٣١).

(٣) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص ٩٣-٩٤.



في الإمامة العظمى، ومازال أمر الأمة على هذا ماضيًا، لا يعرفون بيعة لمن هو دون مرتبة الإمامة الكبرى، قبل استحداث بيعات مبتدعة من قبل أرباب الطرق، وكلها بيعات محدثة لا دليل عليها من كتاب ولا سنة ولا عمل صحابي، بل أنكرها السلف وجماعة من العلماء وشددوا النكير من فعلها- كما تقدم في قصة مطرف بن عبد الله بن الشخير^(١)-. ولما كانت هذه الجماعات لا سبيل إلى وجودها إلا من خلال هذه البيعات البدعية، التي تأخذها على متبوعيها وتلزمهم بمقتضاها، والبيعة عهد وعقد يقتضي الولاء والبراء؛ وهكذا تقطع جسم الأمة الإسلامية بين بيعات طرقية في أجواف الزوايا، إلى بيعات حزبية في المواجهة، وصار الشباب في حيرة إلى أي حزب أو جماعة ينتمي، وأي رئيس تنظيم يبايع^(٢)!!

الخامس: المفاسد العظيمة التي نشأت عن وجود تلك الجماعات من انقسام الصف الإسلامي، وتهارج أتباعه، وتكريس الفرقة بين العاملين للإسلام، وإضعاف الولاء لجماعة المسلمين بمفهومها العام والشامل.

«وهكذا الأمر تمامًا في التنظيمات المعاصرة، والحزبيات الحاضرة؛ فقد فرق وجودها بين الدعاة، وجعل أمراض القلوب مستعصية الشفاء، وقسم الأمة، وأوجد الغمة، مع أننا نقر بأن فضل الجماعات الإسلامية على المسلمين أمر لا يحجده ولا ينكره إلا مكابر، فمثل هذا الوجود -على فرض عدّه وسيلة اجتهادية- يلحق عند أهل العلم بما كان وسيلة موضوعة للمباح، لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة، لكنها مفضية

(١) ينظر: ص ١٢٦١.

(٢) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر أبو زيد ص ١٣٠-١٣٣ بتصرف.

إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، وهو ممنوع»^(١).

ومن مفاسد تلك التجمعات والكيانات المتحيزة كذلك ما ترتب على وجودها وتفرقها من التعجيل بضرب العمل الإسلامي والتضييق عليه واستعداد خصومه عليه، وتشويه منهجه ومنتسبيه، وما نتج عن ذلك من انكسار الدعوة وصد الناس عن سبيل الله^(٢).

يقول الدكتور فتحي يكن: «... والتعددية مناخ مناسب لتوالد كل التناقضات على الساحة الإسلامية، وهذا كله مطلوب [أي من قبل الأعداء]؛ لأن أعداء الإسلام إن كانوا حريصين على شيء فعلي إحداث التناقضات بين المسلمين واللعـب عليها، والاستفادة منها في ترتيب المعادلات والتوازنات ورسم السياسات والمؤامرات...»^(٣).

ثانياً: أدلة أصحاب القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني القائلون بمشروعية هذه الأحزاب والجماعات الإسلامية، وفق ضوابط، بالكتاب والسنة والمعقول: أولاً: الكتاب:

١ - قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

(١) ينظر: الدعوة إلى الله بين التجمع الحزبي والتعاون الشرعي، علي حسن عبد الحميد ص ٤٣ - ٤٤.

(٢) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د. عبد الحميد هنداي ص ٤٧٤ بتصرف.

(٣) ينظر: احذروا الإيدز الحركي، فتحي يكن، ص ٢٥.



وجه الدلالة:

قالوا: فهذه الآيات صريحة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن طريقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خلال الآيات إنما هي طريقة جماعية؛ «لتكون أفعال، وليكونوا - بواسطة الاجتماع والتنظيم - أقدر على تبين المعروف واختيار السبل الأنسب لتأييده، وتبين المنكر، واختيار الطريق الأنجع والأنجح في النهي عنه واقتلاعه، وتطهير المجتمع من آثاره...

فبغير التنظيمات والمنظمات والجمعيات والجماعات - إن في البحث والدرس... أو في الدعوة والفكر... أو في السياسة والتنفيذ - لن تكون هناك فعالية حقيقية في القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا مشاركة مؤثرة من الإنسان في تقويم سير الاجتماع في المحيط الذي يعيش فيه»^(١).

والأمة أخص من الجماعة، فهي الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم، ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص^(٢)، فهذه الآية أصل لقيام جماعات تنهض بمسئوليات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله.

٢- قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾

[المائدة: ٢].

وجه الدلالة:

قالوا: في الآية الكريمة أمر الله تعالى بالتعاون على البر والتقوى، قال القرطبي: «ومن وجوه التعاون على البر والتقوى أن يكون المسلمون متظاهرين

(١) ينظر: هل الإسلام هو الحل؟ لماذا وكيف؟ د. محمد عماره ص ٩٣.

(٢) ينظر: تفسير المنار (٤/ ٣٦).

كاليد الواحدة»^(١).

فإذا اجتمع أفراد وأنشأوا حزباً، أو جماعة مسلمة على أساس من البر والتقوى، فلا يجوز منعهم من ذلك؛ لأن في منعهم إبطاً لعمل خير لا ضرر فيه، ونهياً عن المعروف، والنهي عن المعروف إثم وعدوان، فلا يجوز، فيكون النهي عن تشكيل جماعات تجتمع على الخير والدعوة إليه غير جائز^(٢).

٣- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا الْمُؤْمِنُونَ كَأَنَّ فُلُوكَ لَا تَفَرُّ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَنْفَقَهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].
وجه الدلالة:

قالوا: في هذه الآية إشارة واضحة إلى أنه ليس بطاقة المؤمنين أن ينفروا كافة لحمل الأعباء العامة، وفي المقابل إشارة إلى وجوب ذلك على كل مستعد، لتحقيق المصلحة العامة للأمة، فتكون طائفة مستعدة لتتولى هذه المهام، إذ إنها في الأصل مهام جماعية، ومن ثم فإن هذا دليل واضح على مشروعية تلك الجماعات التي تقوم فيما بينها بحمل أعباء الأمة المختلفة^(٣).

٤- قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَغْنُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨].
٥- قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَاءِ آتَانَكُمْ فَاسْتَغْنُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: ٤٨].
وجه الدلالة:

قالوا: دلت الآياتان على أن الشرائع والمناهج متعددة، وأكدتا على سعة المجال

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٤٧/٦).

(٢) ينظر: حكم المعارضة وإقامة الأحزاب، أحمد العوضي ص ٧٤.

(٣) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ١٥١.



في الإسلام لتعدد وتنوع الاجتهادات؛ حيث إنها بعد أن بيتنا تنوع هذه الشرائع وتلك المناهج، حثنا على المشاركة والمشاركة في الخيرات المتعددة، ومعلوم أن الخيرات ومجالاتها متنوعة، ولا يسع كل أحد أن يقوم بها جميعاً؛ وإنما يسع الأمة ذلك من خلال تعدد التجمعات والكيانات التي تقوم بذلك في ظل التعاون والتآلف^(١).

قال الخازن: «وقيل: المراد بالوجهة المنهاج والشرع، والمعنى: ولكل قوم شريعة وطريقة؛ لأن الشرائع مصالح للعباد؛ فلهذا اختلفت الشرائع بحسب اختلاف الزمان والأشخاص»^(٢).

ثانياً: السنة:

حيث احتجوا بالأحاديث الدالة على إقرار الإسلام للاختلاف بين المؤمنين، وأنه واقع لا محالة، وأنه لا يذم مادام في غير الأصول الثابتة، مع بقاء الألفة والمحبة بين المؤمنين، ومن هذه الأحاديث:

١- ماثبت عن ابن مسعود رضي الله عنه، قال: سَمِعْتُ رَجُلًا قَرَأَ آيَةً، وَسَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْرَأُ خِلَافَهَا، فَجِئْتُ بِهِ النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ، فَعَرَفْتُ فِي وَجْهِهِ الْكَرَاهِيَّةَ، وَقَالَ: «كِلَاكُمَا مُحْسِنٌ، وَلَا تَخْتَلِفُوا، فَإِنْ مَن كَانَ قَبْلَكُمْ اخْتَلَفُوا فَهَلَكُوا»^(٣).

وجه الدلالة:

قالوا: في هذا الحديث أقر النبي ﷺ التنوع والتعدد في القراءة؛ فأقر بذلك الاجتهاد والاختلاف فيه، ولكنه حذر في الوقت نفسه من التنافر والتفرق؛

(١) ينظر: التعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة...، د. معاذ البيانوني ص ١٥٨-١٥٩ بتصرف.

(٢) ينظر: لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد، المعروف بالخازن (١/ ٩٠).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار (٤/ ١٧٥) ح (٣٤٧٦).

فالتنوع والاختلاف في بعض القضايا والفروع أمر واقع مسلم به، والمحظور منه ما أفضى إلى اختلاف وتفرق مذموم^(١).

٢- ماثبت عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ، بَعَثَ مُعَاذًا وَأَبَا مُوسَى إِلَى الْيَمَنِ، فَقَالَ: «يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا، وَبَشِّرَا وَلَا تُنْفِرَا، وَتَطَاوَعَا وَلَا تَخْتَلَفَا»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: إن النبي ﷺ لما أمر معاذاً وأبا موسى بالدعوة، وعلم أنها سيجتهدان وربما اختلفت آراؤهما؛ حذرهما من التفرق المذموم، وبين لهما السبيل للتعامل مع الاختلاف في وجهات النظر فيما يسع فيه الاختلاف.

فأمره لهما: «وَتَطَاوَعَا وَلَا تَخْتَلَفَا» يدل على تقديره ﷺ أن مبررات الخلاف بين الاثنين قائمة، وأن تباين وجهات الرأي والتفكير والنظر واقعة لا محالة، وإلا لم يكن هناك معنى للنصيحة ابتداءً، وفي هذا دليل على أن مجرد الاختلاف والتباين في وجهات النظر بين الأفراد والتجمعات ليس ممنوعاً مادام في غير الأصول، ومادام لم يفض إلى تفرق وتنازع^(٣).

٣- ما صح عَنْ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ، قَالَ: وَعَظَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا بَعْدَ صَلَاةِ الْغَدَاةِ مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، فَقَالَ رَجُلٌ:

(١) ينظر: التعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة... د. معاذ بن محمد أبو الفتح البيانوني ص ١٥٦ بتصرف.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب السير، باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب... (٤/ ٦٥) ح (٣٠٣٨)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير (٣/ ١٣٥٩) ح (١٧٣٣).

(٣) ينظر: فقه الخلاف، مدخل إلى وحدة العمل الإسلامي، جمال سلطان ص ٢٢، مركز الدراسات الإسلامية - برمنجهام - بريطانيا، ط ١ - ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م، والتعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة... د. معاذ بن محمد أبو الفتح البيانوني ص ١٥٧، ١٥٨.



إِنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةٌ مُودَّعٌ فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ عَبْدٌ حَبِشِيٌّ، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ يَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّهَا ضَلَالَةٌ فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ»^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: دل الحديث على مشروعية التعدد، وأنه غير منافٍ لوحدة الأمة الإسلامية؛ ذلك أن سنة الخلفاء الراشدين، وما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم، اجتهادات متعددة، وآراء مختلفة، ومواقف متباينة في المسائل العلمية والعملية، وهم أنوار يهتدى بهم، وأئمة يقتدى بهم؛ فيسع كل مجتهد أن يختار من هديهم ما يأنس إليه^(٢).

ثالثاً: المعقول:

حيث احتج أصحاب هذا القول بالمعقول من عدة وجوه:

الأول: أن تعدد الجماعات الإسلامية من جنس (تعدد المذاهب الفقهية):

وذلك أن المبرر الذي أدى إلى تعدد المذاهب الفقهية هو ظنية الأدلة وتفاوت المدارك، هو نفسه الذي أدى إلى تعدد فصائل وجماعات الدعوة الإسلامية؛ حيث إن الخلاف بينها هو اختلاف خطط ووسائل، وهي أمور اجتهادية تدور في فلك السياسة الشرعية، ويتقرر حكمها في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد، وهذا الباب حَمَالٌ ذو وجوه.

ومن ثمَّ فإن تعدد هذه المذاهب الفقهية يعتبر أصلاً للقول بمشروعية تعدد تلك

(١) تقدم تخريجه ص ١٠٦٣، ١٠٦٤.

(٢) ينظر: التعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة... د. معاذ بن محمد أبو الفتح البيانوني ص ١٥٤-١٥٥، والثواب والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، د. صلاح الصاوي ص ١٩١، دار الإعلام الدولي-القاهرة، ط ٢-١٤١٤ هـ-١٩٩٤ م.

الجماعات، خاصة وأن المذاهب الفقهية كانت تتصف بوحدة المذهبية العقدية، ويحصر الخلاف في دائرة الفروع، وببقاء الألفة والتواد والتعاون على البر والتقوى، وكانت رحمة واسعة على الأمة، فإذا ما تحققت هذه السمات في الجماعات الإسلامية، امتهد السبيل إلى القول بجوازها^(١).

وليس كل اختلاف في الرأي يفسد المودة ويثير الفتنة، وكما وجدت المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة في ظل صفاء ومودة وألفة بين أصحابها؛ فإنه من الممكن أن توجد الجماعات الإسلامية المختلفة على أساس التعاون وإشاعة روح التنافس الشريف^(٢).

وكما أن المذاهب الفقهية كانت توسعة على الأمة وفق ماتقتضيه أدلة الشريعة وأصولها؛ فكذلك هذه الجماعات إذا كان تنوعها وتعددتها في إطار منضبط؛ حيث تحقق التخصص المطلوب في هذا العصر خاصة في توزيع المهام والمراقبة على الثغور لإحياء الفرائض المختلفة.

الوجه الثاني: إن الاجتماع على الخير والتعاون على البر والتعاقد على ذلك من الأمور المشروعة في ذاتها:

وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن جماعة من الناس يسمون حزباً ويتخذون لهم رأساً ويدعون إلى بعض الأشياء فأجاب: «وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزب، أي تصير حزباً، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا؛ مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم،

(١) ينظر: مدخل لترشيد العمل الإسلامي د. صلاح الصاوي ص ٢٣٢-٢٥١.

(٢) ينظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية، د. عبد الحميد الأنصاري ص ٤٣١-٤٣٣ بتصرف.



سواء كان على الحق والباطل؛ فهذا من التفرق الذي ذمّه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمر بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان^(١).

والجماعات الإسلامية إذا اجتمع أصحابها على جملة من الاجتهادات المشروعة يرون أنها تحقق مصالح الأمة فيسعون لأجل تحقيقها؛ فيجتمعون على هذه الاجتهادات، ويتعاقدون على نصرتها ودعوة الأمة إليها، فلا إشكال في ذلك؛ حيث إنه من جملة التعاون على الخير^(٢).

ويتأكد ذلك عند عدم إمكانية قيام أي جماعة بمهام الدعوة كلها- كما هو الحال في هذا العصر-؛ حيث اتسعت رقعة دولة الإسلام، وكثرت ثغراتها؛ فكان لابد من القول بمشروعية التعددية الدعوية المتمثلة في تعدد هذه الجماعات- وفق الضوابط السابقة-.

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: «إن أية جماعة تخطئ خطأ كبيراً إذا اعتقدت أن بإمكانها وحدها أن تحمل عبء إقامة حكم إسلامي معاصر، قادر على مواجهة مشكلات الداخل، ومؤامرات الخارج؛ بل الواجب على كل الجماعات أن تتضامن وتتكاتف فيما بينها؛ ليتكون من مجموعها كتل إسلامي قوي، يستطيع أن ينفع الصديق، ويرهب العدو»^(٣).

الوجه الثالث: إن الاختلاف في الرأي أمر حتمي بين البشر:

فتفاوت المدارك والقدرات سنة من سنن الله في الخلق؛ ولما كانت نصوص هذا

(١) ينظر: جامع الرسائل والمسائل لابن تيمية (١/ ١٥٢-١٥٣).

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ٩٤ بتصرف.

(٣) ينظر: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، د. يوسف القرضاوي ص ١٨٧، مكتبة وهبة- القاهرة، ط ١- ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

المجال ظنية ذات أوجه، وهي من المسائل الاجتهادية؛ فإن حصول التفاوت في فهمها والتعامل معها أمر طبيعي.

والناس تختلف أفكارهم في الدعوة والإصلاح والتغيير؛ إذ إنه من المحال أن يكونوا نسخاً مكررة؛ فكان لابد من وجود تعددية دعوية منضبطة من خلال تلك الجماعات، تتيح للجميع التعبير عن هذه الرؤى والسعي لأجلها، في ظل من التآلف والتنافس الشريف^(١).

الوجه الرابع: أن أساليب الدعوة متطورة متجددة، وأن مجال الاجتهاد فيها مفتوح أمام العلماء والدعاة؛ وهذا من شأنه أن يفضي إلى الاختلاف في الرأي؛ لاختلاف الواقع واختلاف المدارك والأفهام.

والتعددية الدعوية هي وحدها الكفيلة باستيعاب هذه الحقيقة وتوظيفها توظيفاً صحيحاً، في ضوء مقاصد الشريعة وأصولها ومبادئها، بعيداً عن التفرق والتنازع والاختلاف^(٢).

مناقشة الأدلة:

أولاً: مناقشة أدلة أصحاب القول الأول القائلين بعدم مشروعية تعدد الكيانات الإسلامية:

أ- مناقشة أدلتهم من الكتاب:

- أما الآيات التي تأمر بالاتحاد وتحذر من الفرقة؛ فنوقشت بمثل مانوقشت به في

(١) ينظر: التعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، دندل جبر، ص ٤٢ بتصرف.

(٢) ينظر: التعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة... د. معاذ بن محمد أبو الفتح البيانوني ص ١٦١ بتصرف.



المبحث السابق في معرض احتجاج المانعين من التعددية في ظل الدولة الإسلامية :
وسبق بيان أن الاختلاف المذموم المنهي عنه هو ما كان اختلافًا في أصل الدين، أما الاختلاف الواقع في فروعه فهو اختلاف تدعو إليه طبيعة النصوص الإسلامية، وهو - الاختلاف في الفروع - ميزة فيه.

وأن النصوص التي تنهى عن التفرق في الدين إنما تنصرف إلى أهل البدع الذين يتحزبون على أصول كلية بدعية تخالف الأصول الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، أو إلى التفرق المذموم الذي ينشأ عن الاختلاف في الفروع.

أما مجرد الانتصار لما يراه الإنسان أقوى حجة أو أليق بمقاصد الشريعة أو أرجى تحقيقًا لمصالح المسلمين، والسعي لوضع هذه الاجتهادات موضع التنفيذ، في إطار من الالتزام بالموضوعية، والتجرد للحق، والبعد عن البغي، والاستطالة على الآخرين؛ فهذه الذي تتسع لمثله قواعد السياسة الشرعية^(١).

فاحتجاج أصحاب هذا القول بهذه الآيات باعتبار دلالاتها على أن جماعة المسلمين واحدة، وأن الأمة الإسلامية أمة واحدة، وأن حزب الله واحد، فهذا كله حق لا نزاع حوله، ولكن الذي لا يسلم هو اعتبار وجود تعارض بين دلالة هذه الآيات، وبين التعددية الدعوية؛ المتمثلة في وجود عدة جماعات إسلامية، مادامت هذه التعددية ليست في الأصول الشرعية والثوابت القطعية، ومادامت هذه الجماعات وتلك الكيانات ملتزمة بأخوة الإسلام العامة والولاء لكل مسلم، وبعيدة عن آفات العصبية وأدواء الحزبية^(٢).

(١) ينظر: ص ١١٩١ وما بعدها.

(٢) ينظر: التعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة... د. معاذ بن محمد أبو الفتح البيانوني ص ١٣٢-١٣٣ بتصرف.

- وأما احتجاجهم بمثل قوله تعالى: ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [البقرة: ٨٥]- على عدم شرعية هذه الجماعات؛ باعتبار أن منهجها يقوم على الدعوة إلى بعض الإسلام دون بعض، وهذا من التبعض المرفوض - فهذا يمكن أن يناقش:

بأن هذا ليس بصحيح؛ فإن جميع هذه الجماعات التي هي في إطار أهل السنة والجماعة، ولم تتحزب على مخالفة أصل كلي - فإنها جميعاً تؤمن بشمولية الإسلام ومرجعيته في كل شيء.

وليس معنى انشغالها أو تخصصها في الدعوة إلى بعض أجزاء كفرها بالأخرى؛ ولم يصرح أحد منها بذلك، فخلافاً فقط في الأولويات وتقديم ماتحسنة؛ وهذه طبيعة فروض الكفايات التي لا يسع كل أحد القيام بها جميعها؛ فيقوم ببعضها مع إيمانه بالأخرى، ولا يزال المسلمون عبر التاريخ؛ منهم المجاهدون، ومنهم المحتسبون، ومنهم المعلمون، ومنهم المحدثون، ومنهم الفقهاء، ومنهم العبّاد، ومنهم الساعي على الأرملة واليتيم وابن السبيل، ومنهم المقتصد؛ الذي لا اشتغال له بما زاد على الفرائض، ثم هو بعد ذلك منهمك في مهنته، فهو إذن تعدد التنوع والتخصص والتكامل، وليس تعدد من يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض.

ب- مناقشة أدلتهم من السنة:

١- أما احتجاجهم بقوله ﷺ في حديث حذيفة: «فَاعْتَرِزْ لِكَ الْفِرَقِ كُلِّهَا، وَلَوْ أَنَّ تَعْصَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ، حَتَّى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ»^(١) - فنوقش على النحو التالي:



لا خلاف أن المسلم إذا أدركه زمان الفتن، وانتشر في عهده دُعاة الضلالة، ولم يكن للمسلمين يومئذ جماعة ولا إمام، ولم يجد تجمعاً لأهل السنة يستطيع أن ينجو بنفسه معهم، فعليه حينئذ أن يعتزل الفرق كلها، ولو أن يعصّ في سبيل ذلك على أصل شجرة حتى يدركه الموت.

أما القول بأن الحديث يأمر باعتزال الفرق كلها؛ بما فيها تلك الجماعات؛ فهذا لا يسلم به من وجوه:

الأول: أن القول بأن مسمى الفرق -التي هي في مقابل الجماعة المأمور بلزومها والتي جاء التحذير من مفارقتها- في الحديث يشمل هذه الجماعات، غير صحيح؛ حيث إن الفرق لا تصير كذلك إلا بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، وليس في أمر جزئي.

قال الشاطبي: «إن هذه الفرق إنما تصير فرقاً بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات؛ إذ الجزئي والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعاً، وإنما ينشأ التفريق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلية؛ لأن الكليات نصّ من الجزئيات غير قليل، وشاذها في الغالب أن لا يختص بمحل دون محل، ولا بباب دون باب...»

ويجري مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات، فإن المبتدع إذا أكثر من إنشاء الفروع المخترعة عاد ذلك على كثير من الشريعة بالمعارضة، كما تصير القاعدة الكلية معارضة أيضاً، وأما الجزئي فبخلاف ذلك، بل يُعد وقوع ذلك من المبتدع له كالزلة والفلتة»^(١).

(١) ينظر: الاعتصام، للشاطبي (٢/ ٢٠٠-٢٠١).

وأما «مجرد التعدد في الراية، أو المنازعة على السلطان، أو الانقسام السياسي في الجملة لا يُبرر الوصف بالفرق بالمعنى الاصطلاحي المعهود، وإنما لهذا الوصف بالفرق معايير المحددة التي ذكرها الشاطبي»^(١).

ومعلوم أن كافة هذه الفصائل وتلك الجماعات العاملة للإسلام تنتسب إلى السنة، وترتضي أصول أهل السنة والجماعة ابتداءً جملة وعلى الغيب، وتدرك أن السنّة بين الفرق كالإسلام بين الملل، ولا ترضى أو تسكت على نسبتها إلى فرقة من الفرق الضالة؛ كالخوارج أو المعتزلة أو الجهمية أو الرافضة.. إلخ، بل تنبذ هذه الفرق ابتداءً جملة وعلى الغيب كذلك.

وأما المخالفات الجزئية التي قد تقع من بعضها أو بعض منتسبيها بجهلٍ أو بتأويلٍ أو نحوه، -كما هو الشأن في البشر جميعاً- فهذا القدر لا يصنف أصحابه في دائرة الفرق وأهل الأهواء؛ لأن هذه الفرق لا تصير كذلك إلا بمخالفتها للفرقة الناجية بأحد أمرين: بأمور كلية في الدين، أو بتكاثر الجزئيات المخترعة وإنشائها، وقد برأ الله جمهورهم من هذا ومن ذاك^(٢).

وأجيب على هذه المناقشة: بأن إطلاق الفرق عليهم باعتبار ما يكون بينهم من فرقة ومشاقة، لا بمعنى أنهم يكونون فرقاً بالمعنى الاصطلاحي؛ فحيث إنهم قد صاروا أحزاباً وشيعاً مفرقة ومختلفة فيما بينها؛ فإنه يجب اعتزالهم في فرقتهم هذه واختلافهم؛ للحال التي آل إليها أمرهم؛ فينصرف الأمر بالاعتزال لهم إلى اعتزال ما اختلفوا فيه وتفرقوا، وما أحدثوه من بدعة العصبيّة الحزبية، والولاء والبراء

(١) ينظر: مدى شرعية الانتهاء، د. صلاح الصاوي ص ١٢٩.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ٥٢ بتصرف.



على الحزب والشيخ والجماعة وأفكارها وأصولها.

وليس معنى القول بوجوب اعتزال تلك الجماعات -لما تقدم- ليس معنى ذلك أن هذه الجماعات فرق ضالة خارجة عن جماعة المسلمين، وإن كان الحديث قد سماها بالفرق، على سبيل الزجر والتوبيخ، على ما أحدثوه من تفريق الكلمة، وتفتيت الصف، وتجزئ جماعة المسلمين^(١).

وأجيب على ذلك: بأن هذا الخلل الذي يذكره المانعون المشفقون لا يأتي من مجرد الاجتماع، وإنما يأتي من خلل إضافي لا علاقة له بمجرد الاجتماع، فلا يزال الناس يجتمعون على الخير في دار الإسلام وفي ديار الكفر على مدار التاريخ الإسلامي كله، من غير نكير من أهل العلم، ومن غير أن يفضي ذلك بالضرورة إلى ما يتخوف من حدوثه المانعون.

وإنما يكون علاج هذا الخلل الناشئ عن تعدد الجماعات بوضع منهج عملي لدفع مفاسدها، وتقليلها ورأب الصدع بين هذه الجماعات، ونزع أسباب الفقرة، من خلال إحياء فقه الاختلاف وآدابه وقواعده، وليس بتبذير هذه الجماعات أو السعي في نقضها والدعوة إلى اعتزالها^(٢).

الثاني: أن الفرق المأمور باعتزالها في الحديث هي ذلك الشر، الذي أشار إليه النبي ﷺ في الحديث قبل ذلك بقوله: «دُعَاة عَلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا»، والذي أمر النبي ﷺ عنده بلزوم جماعة المسلمين ولم يأذن في المتابعة على شيء

(١) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، د. عبد الحميد هندأوي ص ٢٥٢-٢٥٤ بتصرف، وينظر أيضًا: ص ٢٠٦-٢١١.

(٢) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د. صلاح الصاوي ص ٥٣-٦٠ بتصرف.

منه، ولو كان البديل هو الاعتزال حتى الموت، ويضرب العلماء أمثلة على هذا الشر وعلى دعائه الذين يقفون على أبواب جهنم بالخوارج والقرامطة ونحوه.

قال النووي: «قال العلماء: هؤلاء من كان من الأمراء يدعو إلى بدعة أو ضلال؛ كالخوارج والقرامطة وأصحاب المحنة»^(١).

وقال الحافظ: «والذي يظهر أن المراد بالشر الأول: ما أشار إليه من الفتن الأولى الفتنة، التي وقعت بعد عثمان رضي الله عنه، وبالدعاة على أبواب جهنم: من قام في طلب الملك؛ كالخوارج، وغيرهم»^(٢).

ويشهد لذلك الأحاديث في الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، قال عليه السلام: «وَأَنَّ هَذِهِ الْأُمَّةُ سَتَفْتَرُقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً - يَعْنِي الْأَهْوَاءَ - كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ»^(٣).

وقال عليه السلام: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ»^(٤). وفي رواية: «لَا يَزَالُ مِنْ أُمَّتِي أُمَّةٌ قَائِمَةٌ بِأَمْرِ اللَّهِ...»^(٥).

(١) ينظر: صحيح مسلم، بشرح النووي (١٢ / ٣٧).

(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر (١٣ / ٣٦).

(٣) تقدم تخريجه ص ١١٤٧.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب قوله عليه السلام: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ» (٣ / ١٥٢٣) ح (١٧٠)، من حديث ثوبان رضي الله عنه، وأخرجه البخاري تعليقا وجزم به (٩ / ١٠٩)، وللحديث طرق كثيرة عن جمع من الصحابة بالفاظ متقاربة؛ منهم: المغيرة بن شعبة، ومعاوية بن أبي سفيان، وجابر بن سمرة، وجابر بن عبد الله، وعمران بن حصين وغيرهم رضي الله عنهم، وينظر في جمع هذه الروايات: صفة الغرباء، سلمان بن فهد العودة ص ١٣٧ - ١٦٠.

(٥) أخرجه البخاري من حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام (٤ / ٢٠٧) ح (٣٦٤١)، ومسلم كتاب الإمارة، باب قوله عليه السلام: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ» (٣ / ١٥٢٤) ح (١٧٤).



فهذه الفرقة الناجية، وتلك الطائفة المنصورة ظاهرة على الحق وقائمة بأمر الله، والحق وأمر الله يشملان الدين كله؛ اعتقادًا وعلماً وخلقاً وسياسة واقتصاداً وتزكية وتربية، وسائر جوانب الدين.

ومعلوم أنه في ظل غياب الخلافة وعدم وجود إمام للمسلمين، يجمع كلمتهم ويلمُّ شتاتهم ويوحد صفوفهم؛ فإنه لا يمكن لفصيل أو جماعة منفردة أن تقوم بكل ذلك الحق الذي هو أمر الله ﷻ؛ فيلزم من ذلك إما القول بانقطاع هذه الطائفة في زمان غياب هذا الإمام؛ لتخلف قيام جماعة بالحق وأمر الله كله، وهذا غير صحيح ومناقض لصريح هذا الحديث وغيره، أو أن يكون القيام بهذا الحق وذلك الأمر عند غياب الإمام منوطاً بتلك الكيانات وهذه الجماعات- في ظل توحيد الكلمة ونبذ التعصب والتحزب- لتقوم به، كأمر مرحلي مؤقت لحين انتظام أمر المسلمين تحت إمام يجمعهم.

وليس بالضرورة أن تتمثل هذه الطائفة دائماً في دولة من الدول، أو أن تستوعب دائماً جميع المسلمين، فهي طائفة منهم، ولا شك أن المسلم مأمور باتباعها، ولزوم غرزاها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، فتكون هذه الأحاديث مخصصة لعموم قوله ﷺ: «فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرْقَ كُلَّهَا»^(١).

وأجيب على هذه المناقشة:

«بأنه لا يجوز تفسير الفرق في قول النبي ﷺ لحذيفة: «فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرْقَ كُلَّهَا»، بأنها فرق الضلال المأمور باعتزالها؛ وذلك لأن حذيفة هنا يسأل عن حال

(١) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د. صلاح الصاوي ص ١٢٣-١٢٤، وصفة الغرباء، سلمان بن فهد العودة ص ١٧٠.



جديد، وهو: «إِنْ لَمْ يَكُنْ هُمْ جَمَاعَةً وَلَا إِمَامًا»؛ فيكون جواب النبي ﷺ له: «فَاعْتَرِزْ تِلْكَ الْفِرْقَ كُلَّهَا» لم يأت بجديد، إذا ما فسرناه على معنى اعتزال فرق الضلال؛ لأنه قد أمره بذلك ضمناً في قوله: «تَلَزَمُ جَمَاعَةُ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ»؛ فيكون هذا الكلام من النبي ﷺ تكراراً أو تحصيل حاصل، وهو لا يليق بمن أوتي جوامع الكلم.

فضلاً عن أن السياق يأبى ذلك؛ وذلك لأن قول حذيفة: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُمْ جَمَاعَةً وَلَا إِمَامًا؟» معناه: أي «فَإِنْ كَانُوا فِرْقًا؟»؛ فكونهم بلا جماعة ولا إمام؛ أي إنهم متفرون فرقاً كحال المسلمين اليوم، وإن كان لا يلزم من ذلك طبعاً كون جميعهم فرقاً بالمعنى المذموم للفرقة... فلا يجوز حمل قول النبي ﷺ: «فَاعْتَرِزْ تِلْكَ الْفِرْقَ كُلَّهَا» على دعاة الصلاة وحدهم...»^(١).

وأجيب على هذا الاعتراض: بأن هذا من العام الذي أريد به الخاص؛ وإلا يلزم من هذا القول اعتزال الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، وهذا غير مراد قطعاً؛ لما ثبت من النصوص الصحيحة الصريحة التي توجب لزوم الجماعة والطائفة المنصورة، ومعلوم أنه لا يخلو منها زمان، كما أخبر بذلك الصادق المصدوق ﷺ؛ فإذا قلنا باستثناء هذا من عموم الأمر بالاعتزال في الحديث؛ لم يمتنع استثناء تلك الجماعات كذلك؛ باعتبارها بمجموعها تمثل جزءاً من هذه الطائفة المنصورة.

وكذلك فإن الخصم لا ينازع في أن المقصود بقوله ﷺ: «تَلَزَمُ جَمَاعَةُ الْمُسْلِمِينَ

(١) ينظر: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د. عبد الحميد هنداوي ص ٢٤٦-٢٤٧.



وإمامهم» هو الجماعة التي هي في طاعة الإمام؛ أي الكيان السياسي المتمكن، القائم على حراسة الدين وسياسة الدنيا به؛ أي الدولة الإسلامية أو الخلافة الراشدة؛ ولا يعني سقوط الدولة الإسلامية أو دولة السنة بالضرورة انعدام وجود تجمعات متناثرة لأهل السنة هنا وهناك؛ فيقال له: أي شمل الأمر بالاعتزال هذه التجمعات كذلك؟ أم أنه قاصرٌ على دعاة الضلالة فحسب؟

فإن قال يشملها؛ فقد لزمه القول بوجود اعتزال كافة أشكال الاجتماع على أية صورة من صور الخير؛ باعتبارها من الفرق، ومثل هذه اللوازم لا يختلف على فسادها أحد.

وإن قال لا يشملها؛ فقد ناقض نفسه؛ حيث ذهب إلى القول بأن الاعتزال المأمور به الحديث ليس على عمومه.

وقد سئل الشيخ ابن باز مفتي المملكة العربية السعودية رحمته الله هذا السؤال: إن الفرق التي ورد الأمر باعتزالها في حديث حذيفة هي الجماعات الإسلامية؛ كالسلفيين؛ والإخوان والتبليغيين، فما قول سماحتكم في ذلك؟ - فكان مما أجاب به رحمته الله - بعد أن ذكر حديث حذيفة السابق -:

« هذا الحديث العظيم يبين لنا أن الواجب على المسلم: لزوم جماعة المسلمين، والتعاون معهم في أي مكان، سواء كانت جماعة وجدت في الجزيرة العربية، أو في مصر، أو في الشام، أو في العراق، أو في أمريكا، أو في أوروبا، أو في أي مكان.

فمتى وجد المسلم جماعة تدعو إلى الحق ساعدهم وصار معهم، وأعانهم وشجعهم وثبتهم على الحق والبصيرة، فإذا لم يجد جماعة بالكلية فإنه يلزم الحق، وهو الجماعة، ولو كان واحدًا، كما قال ابن مسعود رضي الله عنه لعمر بن ميمون: «الجماعة

ما وافق الحق وإن كنت وحدك»^(١).

فعلى المسلم أن يطلب الحق، فإذا وجد مركزاً إسلامياً يدعو إلى الحق، أو جماعة في أي مكان يدعون إلى الحق - أي: إلى كتاب الله وسنة رسوله، وإلى العقيدة الطيبة - في أوروبا، أو في أفريقيا، أو في أي مكان، فليكن معهم يطلب الحق ويلتمس الحق ويصبر عليه ويكون مع أهله.

هذا هو الواجب على المسلم، فإذا لم يجد من يدعو إلى الحق لا دولة ولا جماعة، لزم الحق وحده واستقام عليه، فهو الجماعة حينئذ، كما قال ابن مسعود رضي الله عنه لعمر بن ميمون...»^(٢).

ولقد سئلت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة في المملكة العربية السعودية عن التعاون بين الجماعات الإسلامية، وإن كانت تختلف بينها في مناهج وطريق دعوتهم، كجماعة التبليغ والإخوان المسلمين وحزب التحرير وجماعة الجهاد والسلفيين. فما هو الضابط لهذا التعاون؟

فأجابت: «الواجب التعاون مع الجماعة التي تسير على منهج الكتاب والسنة وما عليه سلف الأمة، في الدعوة إلى توحيد الله سبحانه، وإخلاص العبادة له، والتحذير من الشرك والبدع والمعاصي، ومناصرة الجماعات المخالفة لذلك، فإن رجعت إلى الصواب فإنه

(١) أخرجه اللالكائي بسنده عن ابن مسعود في كتاب السنة، باب سياق ما روي عن النبي ﷺ في الحث على اتباع الجماعة والسواد الأعظم (١٦٠). وينظر أيضاً: الباعث على إنكار البدع والحوادث، لأبي شامة ص ٢٢، وإغاثة اللهفان، لابن القيم (٧٠ / ١).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى العلامة عبد العزيز بن باز رحمته الله، أشرف على جمعه وطبعه: د. محمد بن سعد الشويعر (٨ / ١٧٩ - ١٨١).



يتعاون معها، وإن استمرت على المخالفة وجب الابتعاد عنها...»^(١).

فبينت وجوب التعاون مع الجماعة التي تلتزم منهج الكتاب والسنة، ومناصحة الجماعات الأخرى، ولم تأمر باعتزالها جميعاً.

كما سئلت أيضاً: عن جماعة التبليغ واتحاد الطلبة المسلمين، وأيهما أولى بالاتباع، فأجابت: بأن على الجماعات الإسلامية أن تتعاون فيما اتفقت عليه، وأن تتفاهم فيما اختلفت فيه؛ لعل الله يُصلح بينهم^(٢).

ولم تنكر على السائل ميله إلى جماعة التبليغ، بل نصحته بما تعلمه من قصور في هذه الجماعة حتى يجتهد في تداركه إن استطاع، ولم تبدع أحداً، ولا دعت إلى اعتزال جماعة من هذه الجماعات.

٢- وأما احتجاجهم بأحاديث افتراق الأمة، وأن الفرقة الناجية هي فقط «الجماعة»، أو «هُوَ مَا أَنَا عَلَيْهِ الْيَوْمَ وَأَصْحَابِي»، فهي جماعة واحدة وليست جماعات متعددة، أو فرقاً متعددة؛ لأن جماعة المسلمين واحدة لا تتعدد، على مثل ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، وما عدا جماعة المسلمين فهم من الفرق من جماعة المسلمين؛ فقد نوقش هذا الاستدلال على النحو التالي:

أ- سبق بيان أن القول بأن مسمى الفرق -التي هي في مقابل الجماعة المأمور بلزومها والتي جاء التحذير من مفارقتها- في الحديث يشمل هذه الجماعات، غير

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الثانية، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش (٢/ ٤١-٤٢)، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع - الرياض.

(٢) ينظر: الفتوى رقم (١٦٧٤)، بتاريخ: ١٣٩٧/١٠/٧ هـ [رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة].



صحيح؛ حيث إن للوصف بالفرق معايير المحددة التي ذكرها الشاطبي، ولا تصير هذه الجماعات كذلك إلا بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، وليس في أمر جزئي.

ومعلوم أن كافة هذه الفصائل وتلك الجماعات العاملة للإسلام تنتسب إلى السنة وترتضي أصول أهل السنة والجماعة ابتداءً جملة وعلى الغيب.

ب- أن الجماعة التي أمر الحديث بلزومها، والتحذير من مفارقتها، لها معنيان: الأول: الحق والسنة، وهو ما يقابل الفرق والأهواء، ويقابلها: التفرق في الدين، ويسمى المخالف لها: مبتدعاً وضالاً، وإن كان لازماً للإمام ومتمسكاً ببيعته. الثاني: الاجتماع على الإمام، والطاعة للسلطان، ما لم يُر منه كفرٌ بواح، والجماعة بهذا المعنى تقع في مقابلة: البغي والتفرق في الراية، ويسمى المفارق لها: باغياً وناكثاً، وإن كان من أهل السنة^(١).

وعلى كلا المعنيين؛ فإن هذه الجماعات الإسلامية لا تخرج عن «الجماعة» التي هي الفرقة الناجية؛ وهذا واضح باعتبار المعنى الثاني للجماعة؛ حيث إن مسألتنا في حالة غياب السلطان الشرعي الذي يقيم أحكام الإسلام وشريعته. وأما على المعنى الأول؛ فإن هذه الجماعات في الجملة ملتزمة بـ«الجماعة» باعتبار أن مرجعية هذه الجماعات هي الكتاب والسنة في الجملة، وحيث إنها لم تحدث أصلاً مبتدعاً تتحزب عليه وتجتمع عليه.

(١) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د. صلاح الصاوي، ص ٣٠-٣٤، وكيف الأمر إذا لم تكن جماعة، د. عبد الحميد هندawi ص ٢٩-٣٤، وص ٥٧-٥٨، وينظر أيضاً: الاعتصام للشاطبي ص ٤٥٠-٤٥٢.



٣- وأما احتجاجهم بحديث: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ» على عدم شرعية هذه الجماعات؛ لعدم جواز أن يتحالف بعض المسلمين دون بعض؛ فالجواب عنه: ما تقدم في بيان معنى الحلف المنفي في الحديث، و أن التحالف المنهي عنه هو التحالف على الباطل وعلى ما يمنعه الشرع، أما ما كان منه على طاعة الله، ونصرة المظلوم، والمؤاخاة في الله تعالى فهو مرغوب فيه^(١).

وسبق كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في إقراره العقود والتحالفات ما كانت موافقة للشرع؛ حيث قال: «فجميع ما يقع بين الناس من الشروط والعقود والمحالقات في الأخوة وغيرها تُرد إلى كتاب الله وسنة رسوله، فكل شرط يوافق الكتاب والسنة يُوفى به...»^(٢).

وكذلك كلام الإمام النووي حيث قال: «وأما المؤاخاة في الإسلام والمخالفة على طاعة الله، والتناصر في الدين، والتعاون على البر والتقوى، وإقامة الحق، فهذا باقٍ لم يُنسخ، ... وأما قوله ﷺ: «لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ»، فالمراد به حلف التوارث، والحلف على ما منع الشرع منه، والله أعلم»^(٣).

٤- وأما احتجاجهم بأحاديث الأمر بلزوم البيت، واعتزال الناس عند الفتن وفساد أحوال الناس واختلافهم وتنازعهم، على عدم مشروعية هذه الجماعات، حيث إن هذه الأحاديث تشمل الأمر باعتزال هذه الجماعات أيضًا، لما هم عليه من تنازع؛ فيمكن أن يناقش من وجهين:

(١) ينظر ما تقدم في بيان معنى الحلف المنفي في الحديث ص ٤٨٥ وما بعدها.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩/٢٤٥-٢٤٦).

(٣) ينظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٦/٨١، ٨٢).

الأول: ماتقدم في الرد على احتجاجهم على مثل ذلك في حديث حذيفة المتقدم.
 الثاني: أن هذه الأحاديث محمولة على حالة مخصوصة، كما في حديث أبي ثعلبة
 الحُثَنِيِّ، وهي: «... حَتَّى إِذَا رَأَيْتَ شُحًّا مُطَاعًا، وَهَوًى مُتَّبَعًا، وَدُنْيَا مُؤَثَّرَةً، وَإِعْجَابَ
 كُلِّ ذِي رَأْيٍ بِرَأْيِهِ، وَرَأَيْتَ أَمْرًا لَا يَدَانِ لَكَ بِهِ...»^(١)؛ فيقال: إذا وصل الأمر ببعض
 هذه الجماعات إلى مثل ذلك، وتحقق العجز عن مواجهة هذا الخلل بالتعرف على
 أسبابه والاستماتة في علاجه، فيجب اعتزال من تفعل ذلك؛ عملاً بمثل هذا الحديث،
 ولا يقال بعدم مشروعية جميع الجماعات ووجوب اعتزالها جميعاً.

ثالثاً: مناقشة أدلتهم من الآثار:

نوقش احتجاجهم بما جاء عن مطرّف بن عبد الله مع زيد بن صحوان ورفضه
 لعهدده اكتفاء بعهد الإسلام؛ على عدم شرعية العهود التي هي أساس وجود هذه
 الجماعات وتلك الكيانات، بأن العقد الذي كتبه هؤلاء قد تضمن خللاً جوهرياً،
 يستحق بسببه أن يكون موضعاً لرفض التابعي الجليل مطرّف بن عبد الله؛ لأن
 قولهم في العقد: «من كان معنا كنا وكنّا، ومن خالفنا كانت يدنا عليه»، من الباطل
 الذي يجب رده؛ لأن مقتضى هذا الإطلاق أنهم يعقدون الولاء والبراء على أساس
 الانتماء إلى هذا الكتاب، والانتساب إلى هذه الطائفة، وهذا لا يجوز حيث إن
 الولاء والبراء لا يُعقد إلا على أساس الانتساب إلى الإسلام و الكتاب والسنة،
 وعقده على ما دون ذلك ظلم وجاهلية^(٢).

وهذا ما قرره أيضاً شيخ الإسلام عندما ذكر أنه ليس لأحد أن يأخذ على أحد

(١) تقدم تخريجه ص ١٢٦٠.

(٢) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د. صلاح الصاوي، ص ١٠٨ بتصرف.



عهدًا بموافقته على كل ما يريد، وموالة من يواليه، ومعاداة من يعاديه^(١).

فإذا كانت هذه الجماعات تقيم ولاءها وبراءها وعقودها وعهودها على مثل ذلك؛ فإنها بذلك تفقد شرعيتها، التي تقوم على تجريد الولاء لله ورسوله، وعقد الولاء والبراء على أساس الكتاب والسنة لا غير.

رابعًا: مناقشة أدلتهم من المعقول:

حيث نوقشت أدلة المانعين من تعدد الجماعات في ظل غياب الراية الإسلامية

للأنظمة المعاصرة على النحو التالي:

- أما قولهم: أن الأصل في الإسلام أنه مبني على الوحدةانية؛ والأصل في الدعوة إليه وجوب الوحدة والائتلاف، وحرمة الفرقة والاختلاف، فهذا لانزاع فيه ولا خلاف حوله.

وإنما الذي لانسلم به هو اعتبار التعددية المنضبطة بضوابط الشرع، والقائمة على إشاعة روح الإخوة والتعاون بين هذه الجماعات وتلك الكيانات، إذا خلت من الخصومات وتجردت من المنازعات، فكانت تعدد تنوع وتخصص، بأن اتفقت هذه الجماعات فيما بينها أن تتكافل في أداء فروض الكفايات؛ بحيث تعمل كخطوة مرحلية حتى تكوين جماعة أهل الحل والعقد على إقامة دولة الخلافة - اعتبار تلك التعددية على هذا النحو مناقضة لهذا الأصل.

ولا خلاف أن تعدد الرايات، وتنازع الجماعات، والتهارج والتعصب، وتفريق الكلمة، الذي وقعت فيه كثير من هذه الجماعات والفصائل في واقعها

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٦/٢٨).



العملي؛ من الأمور المنكرة البغيضة، التي لا يسع مسلماً أن يغض الطرف عنها، فضلاً عن أن يجادل دونها، أو أن يدافع عن أصحابها فهو إذاً أمر متفق على رده؛ لكن المنهج الصحيح للتعامل مع هذه الفتنة، يكون بوضع منهج عملي لدفع مفسادها وتقليلها ورأب الصدع بين هذه الجماعات ونزع أسباب الفرقة، من خلال إحياء فقه الاختلاف وآدابه وقواعده، وليس بتبديع هذه الجماعات أو السعي في نقضها والدعوة إلى اعتزالها^(١).

وكما وجدت المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة في ظل صفاء ومودة وألفة بين أصحابها؛ فإنه من الممكن أن توجد الجماعات الإسلامية المختلفة على أساس التعاون وإشاعة روح التنافس الشريف^(٢).

- وأما قولهم: إن أهل الإسلام ليس لهم سمة سوى «الإسلام»، ولا رسم سوى «القرآن والسنة»، وما دون ذلك من ألقاب أحدثت في الشرع بالأمس، هي نظيرة الألقاب التي أحدثت اليوم، وكلها في المنع من باب واحدة في رسمها واسمها؛ فقد نوقش هذا الاستدلال، من وجهين:

الأول: أن هذا هو الشأن في توزيع فروض الكفايات بالنسبة لمن تأهل لها من الأمة، فلا يزال المسلمون عبر التاريخ منهم المجاهدون، ومنهم المحتسبون، ومنهم المعلمون، ومنهم المحدثون، ومنهم الفقهاء... إلخ هذه التخصصات؛ فإذا وجد اليوم من المهام والتخصصات التي تقوم بها تلك الجماعات في مجال دعوتها والثغر الذي ارتأت أن تقوم عليه، ما يمكن أن تسمى به أو يسميها غيرها به؛

(١) ينظر: مدى شرعية الانتباء، د. صلاح الصاوي، ص ٥٣-٦٠ بتصرف.

(٢) ينظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية، د. عبد الحميد الأنصاري، ص ٤٣١-٤٣٣ بتصرف.



مادام لم يترتب على ذلك تعصب لهذا الاسم أو ذاك وولاء وبراء بمقتضاه^(١).

الثاني: أن إطلاق القول بأن التميز باسمٍ دون الإسلام مذموم بإطلاق لا يسلم به، وهو موضع نظر، فهناك من النسب ما هو جائز في الشريعة؛ كانتساب الناس إلى المذاهب الأربعة، وكانتسابهم إلى بعض المشايخ ممن عُرفوا بالصلاح واستقامة العقيدة، شريطة ألا يفضي ذلك إلى التدابر والتعصب واختراق سياج الأخوة الإيمانية العامة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «بل الأسماء التي قد يسوغ التسمي بها مثل انتساب الناس إلى إمام؛ كالحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي، أو إلى شيخ؛ كالفقاري والعدوي ونحوهم، أو مثل الانتساب إلى القبائل؛ كالقبسي والياني، وإلى الأمصار؛ كالشامي والعراقي والمصري، فلا يجوز لأحد أن يمتحن الناس بها، ولا يُوالي بهذه الأسماء ولا يعادي عليها، بل أكرم الخلق عند الله أتقاهم من أي طائفة كان»^(٢).

فالمحذور ليس في مجرد الانتساب إلى هذه الأسماء، ولكن في عقد الولاء والبراء على أساسها^(٣).

- وأما قولهم: إن وجود هذه الأحزاب والجماعات سبيل إلى إحياء دعوى الجاهلية، التي حذر منها ﷺ حين قال الولاء والبراء والنصرة بموجب هذه الألقاب؛ فيمكن أن يناقش بأن: الذي حذر منه ﷺ ليس مجرد التسمي بهذه

(١) ينظر: مدى شرعية الانتفاء، د. صلاح الصاوي، ص ٤٢ بتصرف.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٣/ ٤١٦).

(٣) ينظر: مدى شرعية الانتفاء، د. صلاح الصاوي، ص ٤٣ بتصرف.

الألقاب أو الاجتماع تحت رايتها، وإنما عندما جعلت هذه الألقاب والأسماء وتلك الرايات هي معقد الولاء والبراء، ويتنادى كل فريق بها على وجه التحزب، ولم يسلب ﷺ شرعية لقبى المهاجرين والأنصار من الفريقين، ولا شرعية اجتماع كل طائفة منهم تحت رايتها في المعارك؛ مادام ذلك ليس على سبيل التعصب والحزبية ودعوى الجاهلية.

- وأما قولهم: إنه لا يتصور قيام أغلب هذه الجماعات إلا من خلال ما استحدثته من أخذ عهود وعقود وبيعات بدعية لأفرادها ومتبوعيها، وكلها بيعات محدثة لا دليل عليها من كتاب ولا سنة ولا عمل صحابي، بل أنكرها السلف وجماعة من العلماء وشددوا النكير من فعلها؛ فنوقش من عدة أوجه:

الأول: أن الممنوع من ذلك إنما هو البيعة على الإمامة العظمى للإمام الذي يجتمع عليه الناس كلهم، والتي تكون على عموم النظر للمسلمين، والتي تنشئ عموم الطاعة في غير معصية، والتي تجب على عموم الأمة، والتي يُعَدُّ من نقضها باغياً، فهذه البيعة من ادّعاها لنفسه من هذه الجماعات فقد غلط، وجاء بمحدث من القول، ومنكر من العمل.

وأما عهد على الطاعة يقصد به ضبط الأمور، وانتظام الكلمة، ومنع التنازع في حدود مهمة معينة أو مهام محدودة اتفق عليها المجتمعون، وفي ظل ولاية غير إسلامية لم تنعقد فيها للشرع ولاية، ولم تُنصب له فيها راية، ولا تلزم إلا لمن ارتضى بها، ولا إلزام لها إلا في حدود المهمة التي عقدت من أجلها، ولا يعقد ولاء ولا براء على أساسها، فهذا الذي تتضافر أدلة الشرع ومقالات أهل العلم وضرورة الواقع على مشروعيتها، وهي إلى العهد والنذر أقرب منها إلى البيعة بمفهومها



الاصطلاحى المعهود فى كتب السياسة الشرعية^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والذى يوجهه الله على العبد قد يوجهه ابتداءً؛ كإيجابه الإيمان والتوحيد على كل أحد، وقد يوجهه؛ لأن العبد التزمه وأوجهه على نفسه، ولولا ذلك لم يوجهه؛ كالوفاء بالنذر للمستحبات وبما التزمه فى العقود المباحة؛ كالبيع والنكاح والطلاق ونحو ذلك إذا لم يكن واجباً، وقد يوجهه للأميرين؛ كمبايعة الرسول على السمع والطاعة له، وكذلك مبايعة أئمة المسلمين، وكتعاقد الناس على العمل بما أمر الله به ورسوله»^(٢).

بل يمكن القول: إن هذا العهد إذا تعيّن وسيلة لإقامة الدين، أو اجتناب الكفر فإنه يصبح واجباً؛ إعمالاً لقواعد الشريعة ومقاصدها.

ومما لاشك فيه أن غياب الإمام الشرعى فى بلد من البلاد لا يعفى المسلمين فيها من التكليف بالفرائض الجماعية؛ كفريضة الدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد فى سبيل الله، والتحاكم إلى ما أنزل الله.

ومعلوم أنه لا سبيل إلى القيام بهذه التكاليف إلا من خلال اجتماع، يجمع شتات الفردية، ويلم شعث الجهود العشوائية المتناثرة؛ حيث إن مثل هذه المسائل والوسائل تتفاوت فيها الأنظار، وتباين الاجتهادات؛ ولا يمكن نجاح ذلك الاجتماع إلى من خلال رأس تُحسم به الخلافات ويتهى الناس إلى نظره، وإن الاجتماع على مثل هذه الرأس لا يصدر إلا عن عهد وعقد.

(١) ينظر: مدى شرعية الانتفاء، د. صلاح الصاوي، ص ٩٨، ٩٩ بتصرف.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩ / ٣٤٥، ٣٤٦)، وينظر أيضاً كلامه فى مجموع الفتاوى (٣٥ / ٩٧،

٩٨)، وقد تقدم ذكره.

الثاني: أنه قد جاء عن السلف ما يدل على تأكيدهم على الالتزام بأمثال هذه العهود والعهود على الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبيعات الجزئية-التي هي بمثابة عهود- على الموت في سبيل الله، وقالوا: يلزم من ذلك كله ما كان من طاعة الله، وشددوا على من أفتى بتنقضه أو سعى في ذلك^(١).

ومن ذلك ما جاء عن عكرمة بن أبي جهل أنه قال يوم اليرموك: «قَاتَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي مَوَاطِنَ وَأَفَرُّ مِنْكُمْ الْيَوْمَ؟ ! ثُمَّ نَادَى: مَنْ يُبَايِعُ عَلَى الْمَوْتِ؟ فَبَايَعَهُ عَمُّهُ الْحَارِثُ بْنُ هِشَامٍ، وَضَرَّارُ بْنُ الْأَزْوَري، فِي أَرْبَعِيَّةٍ مِنْ وُجُوهِ الْمُسْلِمِينَ وَفُرْسَانِهِمْ، فَقَاتَلُوا قُدَّامَ فُسْطَاطِ خَالِدٍ حَتَّى أُثْبِتُوا جَمِيعًا جِرَاحًا، وَقُتِلَ مِنْهُمْ خَلْقٌ، مِنْهُمْ ضَرَّارُ بْنُ الْأَزْوَري، ﷺ»^(٢).

ولم يكن عكرمة أمير الجيش يومئذ، ولم يكن خليفة على المسلمين، وقد بويع بمحضر ألف من صحابة رسول الله ﷺ ولم ينكر عليه أحد منهم، فدل ذلك على مشروعية تسمية هذه الاتفاقات الجزئية ببيعة، وعلى مشروعية أخذ العهد على ذلك.

ومن ذلك أيضًا ما أخرجه الطبري بسند صحيح عن الزهري، من مبايعة أهل العراق للصحابي الجليل قيس بن سعد بن عباد على الموت، وكانوا أربعين ألفًا، ثم ما كان من نزع الحسن له بعد مقتل علي ﷺ وتولية عبد الله بن عباس^(٣).

الثالث: على فرض أنه لم يصح عن سلفنا الصالح في هذه العهود المتنازع عليها شيء، ولم يسبق لهم بها عمل، فإن هذا لا يُعد بذاته مانعًا من العمل بها، إذا أجازتها

(١) ينظر في ذلك: أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٣١٩)، ومجموع الفتاوى (١١/ ٩٢)، و(٢٨/ ٢١)، و(٢٩/ ٣٤٥-٣٤٦). و(٣٥/

(٢) ينظر: البداية والنهاية لابن كثير (٩/ ٥٦١).

(٣) ينظر: فتح الباري (١٣/ ٦٣).



أصول الشريعة واقتضتها مصلحة العمل الإسلامي؛ لأن الترك لا يكون حجة إلا مع حصول المقتضي وعدم المانع.

فإذا رأى أهل العلم المصلحة في عقد هذه العهود في واقعنا المعاصر؛ لنصرة الدين، ولمجاهدة الكافرين، ولتحكيم الشريعة ونحوه، واحترزوا لذلك على أن الولاء والبراء إنما يُعقد على أساس الإسلام، وعلى رسم منهاج النبوة لا غير، وما هذه الجماعات إلا أوعية للعمل وأطر تنظيمية تكفل للناس التعاون على البر والتقوى وإقامة ما لا يتيسر إقامته من الدين إلا من خلالها، ونظر إلى تعددها على أنه تعدد تنوع وتخصص وليس تعدد تشاحن وتباغض، فلا وجه للمنع من هذه العهود بهذه الاحترازات، وفي حدود تلك القيود^(١).

الرابع: أن ما فرضه الله تعالى على عباده؛ من فرائض الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد في سبيل الله، ونسبة الإمام وإقامة الدولة الإسلامية، ونحوه، لا يتسنى لامرئ أن يقوم به منفرداً، مهما ملك من الطاقات والملكات بحالٍ من الأحوال، فكان لابد من الاجتماع مع غيره على ذلك، وإذا لم يتيسر الاجتماع العام، وحالت دونه عقبات مرحلية؛ فإن ما لا يدرك كله لا يترك جُله، فإذا عجزنا عن الاجتماع جميعاً للقيام بجميع المصالح، وتيسر اجتماع بعضنا للقيام ببعضها فقد تعين ذلك، ووجب أن يصار إليه لا محالة.

والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَنْقُضُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقول النبي ﷺ: «وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»^(٢).

وإذا تقرر الاجتماع الجزئي، فمعلوم أنه لا اجتماع إلا بقيادة، ولا قيادة إلا بطاعة،

(١) ينظر: مدى شرعية الانتفاء، د. صلاح الصاوي، ص ١٠٨-١١٠.

(٢) جزء من حديث صحيح أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ (٩/ ٩٤) ح (٧٢٨٨)، ومسلم، كتب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر (٢/ ٩٧٥) ح (١٣٣٧) من حديث أبي هريرة.



وهذه مسلّمة فطرية وقاعدة شرعية، وقد قال عمر رضي الله عنه: «لا إسلام إلا بجماعة، ولا جماعة إلا بإمارة، ولا إمارة إلا بطاعة»^(١).

وإذا كانت الشريعة نصت على إمارة السّفر^(٢) وإمارة الحج، وهي بيعات جزئية على مهام خاصة، وليس على عموم النظر للمسلمين، فإنه من باب أولى أن تصطلح هذه الجماعات -وهي على أمر جامع من الدعوة والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على رأس، وأن تلتزم له بالطاعة- مع مراعاة الالتزام بالضوابط السابقة، والتي تكون بها الجماعة على رسم منهاج النبوة-؛ حتى ينتظم أمرها وتنضبط حركتها، وتقي نفسها ومن معها غوائل الانقسام والتفريق.

والجامع بين الأمرين هو الاجتماع على أمرٍ جامع، مع الانقطاع عن نظر الإمام، وإذا صحَّ هذا مع الانقطاع عن نظر الإمام وهو موجود، فأولى أن يصح عند انعدام الإمام بالكلية.

وقد استدل أهل العلم بأحاديث إمرة السفر على وجوب الإمارة عمومًا في سائر أنواع الاجتماعات، واعتبروا ذلك قياسًا أوليًا.

(١) أخرجه الدارمي، كتاب العلم، باب في ذهاب العلم (٣١٥/١) ح (٢٥٧)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٢٦٣/١) ح (٣٢٦) وقال محقق الدارمي حسين سليم أسد: في إسناده علتان: الأولى: جهالة صفوان بن رستم، والثانية: الانقطاع. وعبد الرحمن بن ميسرة لم يدرك تميمًا الداري.

(٢) كما في حديث عبد الله بن عمرو أن النبي ﷺ قال: «لا يحل لثلاثة نفر يَكُونُونَ بِأَرْضٍ فَلَاةٍ إِلَّا أَمَرُوا عَلَيْهِمْ أَحَدَهُمْ» أخرجه أحمد في المسند (١٠٦/١٤) ح (١٤٧٢٣)، وحسنه الأرناؤوط في تخريجه على المسند، وقال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح، وضعفه الألباني في الضعيفة (٥٨٩)، وأخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون يؤمرون أحدهم (٣٦/٣) ح (٢٦٠٩) من حديث أبي هريرة بلفظ: «إِذَا كَانَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤْمَرُوا عَلَيْهِمْ أَحَدَهُمْ». وصححه الألباني في الإرواء (٢٤٥٤).



قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فقد أوجب ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل، العارض في السفر، منها بذلك على سائر أنواع الاجتماع»^(١).

وقال أيضًا في موضع آخر: «إذا كان قد أوجب في أقلّ الجماعات وأقصر الاجتماعات أن يؤلّى أحدهم، كان هذا تبيينًا على وجوب ذلك فيما هو أكثر من ذلك»^(٢). وقال الشوكاني: «وفيها دليل على أنه يشرع لكل عدد بلغ ثلاثة فصاعدًا أن يؤمروا عليهم أحدهم؛ لأن في ذلك السلامة من الخلاف، الذي يؤدي إلى التلاف، فمع عدم التأمر يستبد كل واحد برأيه ويفعل ما يطابق هواه؛ فيهلكون، ومع التأمر يقل الاختلاف وتجتمع الكلمة، وإذا شرع هذا لثلاثة يكونون في فلاة من الأرض أو يسافرون، فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار ويحتاجون لدفع الظلم، وفصل الخصام أولى وأحرى»^(٣).

- وأما احتجاجهم بالمفاسد العظيمة التي نشأت عن وجود تلك الجماعات من انقسام الصف الإسلامي، وتهاجر أتباعه، وتكريس الفرقة بين العاملين للإسلام، وإضعاف الولاء لجماعة المسلمين بمفهومها العام والشامل، فيمكن أن يناقش هذا الاستدلال من عدة أوجه:

الأول: أن هذه الجماعات كانت في الأصل دعوة واحدة، وبفعل ظروف ملجئة؛ من القهر والسحق، وغياب العلماء عن مواقع الحراسة للدين، دبّ فيها ديب الفرقة، فتعددت الاجتهادات، وتباينت المناهج المقترحة لإعادة الإسلام، تبعًا

(١) ينظر: السياسة الشرعية في أحكام الراعي والرعية، لابن تيمية ص ١٦١.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٨ / ٦٥).

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٨ / ٢٦٥).

لتفاوت الاجتهادات في توصيف واقع الخلل، وفي ترتيب الأولويات اللازمة لمواجهة. ولم يكن مردُّ هذا التفرق إلى خلاف هذه الجماعات على الأصل الكلي المُجمع عليه في باب الولاء والبراء، فقد اتفقوا جميعًا على أن الولاء والبراء يُعقد على أساس منهاج النبوة، وأنه تجمعهم السنة وتفرّقهم البدعة، ولكن تعددت الاجتهادات في توصيف الواقع وتفاوت الوسائل المقترحة لتغييره، وحسب كل فريق أن الحق في جانبه، وأن السنة تلزم بهجر أصحاب المنهج الآخر باعتبارهم مفرطين ومبتدعة، ففارق أخاه اتباعًا للسنة، وانتصارًا لمنهج أهل الحق في قضية الولاء والبراء، فالأصل متفق عليه من الكافة، ولكن الخلل في تطبيقه.

ومن يُراجع الأصول النظرية لهذه الجماعات يجد مصداق هذه الحقيقة، فهم يقرّون في كتبهم ومؤلفاتهم أن ولاءهم للمؤمنين، وأن براءهم من الظالمين، وأنهم لا يعقدون الولاء والبراء على موافقة شخص أو مخالفته، وإنما على الكتاب والسنة لا غير^(١).

الثاني: أن الخلاف بين هذه الجماعات وما صاحبه من مساوئ لا يرجع إلى أصول ومبادئ يجتمعون عليها ويتحزبون حولها، وإنما لأمر طارئة يمكن حسم مادتها وعلاج آثارها وتقليل مفسدها، مثل:

- ندرة وجود العلماء المحقّقين بين كثير من هذه الجماعات وتلك الفصائل، ممن يجيدون التفرقة بين مواضع الإجماع التي لا يجوز فيها الاختلاف، ومواضع الاجتهاد التي لا يضيق فيها على المخالف، كما يجيدون اعتبار المقاصد والنظر في

(١) ينظر تأكيد هذا الأصل في بيان ميثاق الجماعات الإسلامية المختلفة: وحدة العمل الإسلامي، للبيانوني ص ١٠٧، وجند الله ثقافة وأخلاقا، لسعيد حوى ص ١٤٩، والعمدة في إعداد العدة للجهاد، عبد القادر عبد العزيز ص ٣٠١-٣٠٢. وكلمة حق، للدكتور عمر عبد الرحمن ص ٢٢٠. نقلًا عن مدى شرعية الانتفاء، د. صلاح الصاوي، ص ٥٤-٥٨.



المآلات وتحقيق خير الخيرين، ودفع شر الشرّين، وغير ذلك من أغوار الفقه وحقائقه التي لا مدخل فيها للعامة ولا لأشباه العامة.

- تنزيل بعض عبارات أهل العلم على غير منازلها الصحيحة، ومن أبرز الأمثلة على ذلك: ما ذكره أهل العلم في هجر أهل البدع والإنكار عليهم، وهذه المقولات هي أعظم مستند لهذه الجماعات فيما هي عليه من تفرق ومن شقاق، ولا يخفى أن هذه المقولات مما يحتاج تنزيلها على الواقع إلى فقه وبصيرة.

الثالث: أنه لا بد من التفرقة بين مراتب البدعة، و الملابسات التي أحاطت بالبدع وأهلها زماناً ومكاناً؛ فالبدعة كالمعاصي، منها الصغائر ومنها الكبائر، وهنالك البدع الكلية التي تسري فيما لا ينحصر من فروع الشريعة، ويُعتبر المتلبس بها من الفرق وأهل الأهواء، وهنالك البدع الجزئية وهي دون الأولى بلا جدال، ولا يعتبر المتلبس ببعضها من الفرق إلا إذا تكاثرت وتعاظمت، ولا بد أن تكون درجة الإنكار تابعة لدرجة التحريم.

والإنكار على المبتدعة عندما تكون الدولة للإسلام، والراية معقودة للسنة، أعظم من الإنكار عليهم في ديار الحرب والكفر، أو في أزمنة الفتن، وغربة الدين، وفتور الشرائع، واندراس آثار الأنبياء، وكل حالة بحسبها.

وكذلك لا بد من الالتفات إلى التفاوت في معاملة أهل البدع؛ من الهجر إلى التأليف، بحسب المصلحة أو المفسدة، فقد هجر النبي ﷺ قوماً وتألف آخرين، والشريعة مبناها على تحقيق أكمل المصلحتين ودفع أعظم المفسدتين.

الرابع: أن المنهج الصحيح للتعامل مع هذه المساوئ وهذه الفتنة، يكون بوضع منهج عملي لدفع مفسادها وتقليلها ورأب الصدع بين هذه الجماعات



ونزع أسباب الفرقه، من خلال إحياء فقه الاختلاف وآدابه وقواعده، وليس بتبديع هذه الجماعات أو السعي في نقضها والدعوة إلى اعتزالها^(١).

ثانياً: مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بمشروعية تعدد الجماعات الإسلامية، في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، وفق ضوابط:

أ- مناقشة أدلتهم من الكتاب:

- أما احتجاجهم بآيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذلك التي تدعو إلى التعاون على البر والتقوى، والآيات التي تدعو إلى انتصاب طائفة من المؤمنين للتفقه في الدين والدعوة، وكذلك الآيات الدالة على تعدد الشرائع والمناهج وسعة الإسلام وتنوع الاجتهادات فيه، وقولهم إنه يلزم منها القول بمشروعية تعدد الجماعات للقيام بمسؤوليات الأمر والنهي المتعددة والمتشعبة والتي لايسع جماعة أن تقوم بها وحدها؛ فنوقش هذا الاستدلال:

بأن هذه الآيات غاية ما يستفاد منها هو مشروعية العمل الجماعي، وكونه حاجة ملحة وضرورة تملحها طبيعة العصر وظروفه، لا أنها تدل على مشروعية جماعات متناحرة متحزبة، والخطاب موجه لمجموع الأمة، والأمة هنا هي أمة العلماء الذين يُصلح الله بهم عموم الأمة، وهم أهل الحل والعقد في الأمة، فهي المنوط بها إقامة هذه الشعيرة في كافة مجالات الحياة؛ سياسية واقتصادية وتعليمية وأخلاقية واجتماعية... إلخ.

فهم البديل الشرعي عن نشوء أحزاب وجماعات على جنبتي الصراط المستقيم لا

(١) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د. صلاح الصاوي، ص ٥٣-٦٠ بتصرف.



على الصراط^(١).

كما أن هذا التعدد وتلك السعة إنما هي داخل إطار الأمة الواحدة، وداخل جماعة المسلمين، وهو تعدد وتنوع لا يترتب عليه ما يترتب على تعدد الجماعات؛ من العصبية المذمومة، والتحزب البغيض، كما أن مجال ممارسة هذه السعة وذلك التنوع إنما يكون من خلال جماعة أهل الحل والعقد عند غياب الإمام الشرعي.

وأجيب على هذه المناقشة: لاشك أن الصورة المثلى للقيام بهذه الفرائض الكفائية - عند غياب الإمام الشرعي - هي أن يقوم بها أهل الحل والعقد؛ لتصفح أحوال أهل الإمامة، وتقديم أكثرهم فضلاً، وأكملهم شروطاً؛ ليعقدوا له الراية، وليجمعوا كلمة الأمة حوله؛ ليكون للناس جنة يتقى به ويقاتل من ورائه.

لكن مع تعذر تحقق هذه الصورة المثلى، وتأخر ذلك، أو وقفت دونها بعض العوائق؛ من تعدد الاجتهادات وتفاوت الأساليب المقترحة للتغيير، أو التنازع على بعض المسائل العلمية أو العملية؛ فالبديل المتاح هنا هو قيام الجماعات الإسلامية، بهذا الدور وتلك المهمة، وذلك في إطار من البرامج المنظمة، والروح الجماعية التي تشجع على المسارعة إلى الخير والتنافس في أداء الواجبات، والتعاون والتنسيق فيما بينها.

يقول الإمام الجويني: «فإذا شغل الزمان عن الإمام، وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمور موكلة إلى العلماء، وحق على الخلائق على اختلاف طبقاتهم أن يرجعوا إلى علمائهم، ويصدروا في جميع الولايات عن رأيهم، فإن

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبد الله أبو زيد ص ٤٩، وكيف الأمر إذا لم تكن جماعة، د. عبد الحميد هنداي ص ٤١٢.

فعلوا ذلك فقد هدوا إلى سواء السبيل، وصار علماء البلاد ولادة العباد»^(١).

ويكون المتحتم عندئذ هو توحيد كلمة هذه الجماعات والتنسيق بينها، وقطع أسباب الخلاف والنزاع بينها، وليس القول بإبطالها وإسقاطها جميعها؛ لأن البديل الطبيعي لها في مثل هذه الحال هو التهاجر أو الدخول في ولاية الطواغيت، وكلا الأمرين مما عُلِمَ بطلانه بالضرورة من الدين^(٢).

ب- مناقشة احتجاجهم بالسنة:

-أما احتجاجهم بالأحاديث الدالة على إقرار الإسلام للاختلاف بين المؤمنين، وأنه واقع لاحتمال، وأنه لا يذم مادام في غير الأصول الثابتة، مع بقاء الألفة والمحبة بين المؤمنين، على مشروعية تعدد الجماعات؛ فيمكن أن يناقش:

بأن هذه الأحاديث في غير محل النزاع؛ بل إنها حجة على الذين يرون مشروعية تعددية هذه الجماعات؛ فإنه ﷺ في حديث ابن مسعود قال محذراً: «... وَلَا تَخْتَلِفُوا، فَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ اخْتَلَفُوا فَهَلَكُوا»؛ فأين هذا من واقع هذه الجماعات نفسها وما هي عليه من التفرق والتشردم والتحزب والتنازع؟!!

وأما حديث أبي موسى فلا علاقة له بموضوع التعددية؛ فإن الخطاب موجه لوفد واحد؛ هو ممثل لجماعة المسلمين، وفيه توجيه بالتعاون وعدم الاختلاف في داخل هذا الإطار، أما تلك الجماعات فإنما علاقاتها معاً لا تقوم في الغالب الأعم إلا على التعصب والتحزب المذموم، المفضي إلى تفريق الكلمة وتمزيق الأمة؛ ناهيك عن التنسيق والتعاون بينها!!

(١) ينظر: الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، للجويني ص ٣٩١.

(٢) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د. صلاح الصاوي، ص ٧٢-٧٣ بتصرف.



وأجيب على هذه المناقشة: بأنه لا خلاف على أن تعدد الرايات وتنازع الجماعات والتهارج والتعصب وتفريق الكلمة الذي وقعت فيه كثير من هذه الجماعات والفصائل في واقعها العملي من الأمور المنكرة البغيضة المتفق على نكارتها.

لكن مثل هذه المساوئ لا تأتي من مجرد الاجتماع والتعددية المنضبطة، وإنما تأتي من خلل إضافي لا علاقة له بمجرد الاجتماع، فلا يزال الناس يجتمعون على الخير في دار الإسلام وفي ديار الكفر، على مدار التاريخ الإسلامي كله من غير نكير من أهل العلم، ومن غير أن يفضي ذلك بالضرورة إلى ما يتخوف من حدوثه المانعون.

كما أن هذه الأحاديث تبين أن مبررات الخلاف إذا كانت بين الاثنين قائمة، وأن تباين وجهات الرأي والتفكير والنظر واقعة لا محالة، فلا شك أن هذا التباين في الرأي والنظر فيما هو أكثر من ذلك قائمة ومتوقعة من باب أولى.

وفي هذا دليل على أن مجرد الاختلاف والتباين في وجهات النظر بين الأفراد والتجمعات ليس حتمًا أنه يؤدي إلى التنازع والاختلاف، مادام في غير الأصول، وكما وجدت المذاهب والمدارس الفقهية المختلفة في ظل صفاء ومودة وألفة بين أصحابها؛ فإنه من الممكن أن توجد الجماعات الإسلامية المختلفة على أساس التعاون وإشاعة روح التنافس الشريف^(١).

ثم على فرض وقوع مثل هذا الخلل عند تعدد الجماعات؛ فإنما يكون علاج هذا الخلل الناشئ عن ذلك التعدد بوضع منهج عملي لدفع مفسده وتقليلها ورأب الصدع بين هذه الجماعات ونزع أسباب الفرقة، من خلال إحياء فقه الاختلاف وآدابه وقواعده، وليس بتبديع هذه الجماعات أو السعي في نقضها

(١) ينظر: الشورى وأثرها في الديمقراطية، د. عبد الحميد الأنصاري، ص ٤٣١-٤٣٣ بتصرف.

والدعوة إلى اعتراضها^(١).

-وأما احتجاجهم بقوله ﷺ في حديث العزباض «... فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَعَلَيْهِ بُسْتِي وَسُنَّةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، عَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ» على مشروعية تعدد الجماعات؛ باعتبار ما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم، من اجتهادات متعددة، وآراء مختلفة، ومواقف متباينة في المسائل العلمية والعملية، فيمكن أن يناقش:

بأن هذه الاجتهادات المتعددة والمواقف المتباينة والآراء المختلفة إنما كانت داخل إطار جماعة المسلمين، وفي إطار تألف القلوب وبعيداً عن العصبية والتحزب لتلك الآراء، والموالات والمعاداة على أساس ذلك؛ فأين هذه من واقع الجماعات اليوم؟!

ويمكن أن يجاب على هذه المناقشة: بمثل ما أجيب على المناقشة السابقة.

ج-مناقشة احتجاجهم بالمعقول:

-أما قولهم: إن تعدد الجماعات الإسلامية من جنس (تعدد المذاهب الفقهية)؛ فيمكن أن يناقش: بأن تعدد المذاهب الذي قبلته الأمة -في إطار الوحدة العقدية والانتساب إلى أهل السنة والجماعة- إنما كان في إطار بقاء الألفة والعصمة وأخوة الدين، وإقامة الولاء والبراء على أساس الانتماء إلى الإسلام لا إلى المذهب.

فلم تكن الأمة لتقبل هذا التعدد في المذاهب الفقهية، لولا ما كان عليه أئمة هذه المذاهب من التغافر والتراحم، وثناء بعضهم على بعض، واقتداء بعضهم ببعض، ونهيهم أتباعهم عن التعصب لهم بغير الحق، والتأكيد المستمر على أن

(١) ينظر: مدى شرعية الانتماء، د. صلاح الصاوي، ص ٥٣-٦٠ بتصرف.



الحجة القاطعة والحكم الأعلى والمرجع عند الاختلاف والنزاع إنما هو الشرع المطهر وحده، وأما الجميع - فيما عدا المعصوم عليه السلام - فيؤخذ من قوله ويرد.

فأين هذا من واقع الجماعات الإسلامية اليوم وما هي عليه، والذي يكاد يكون على النقيض من ذلك كله إلا فيما شذَّ وندر مما لاحكم له!!

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه لا خلاف على وجود هذه السلبيات وتلك المفساد الناشئة عن تعدد الجماعات والفصائل الإسلامية، لدى قطاع كبير من المتسبين إلى تلك الجماعات، وأيضًا هناك كثير من الإيجابيات والفوائد له - كما سبق ذكر بعض منها -.

ومن ثم؛ فإن التعامل مع هذه السلبيات وتلك المفساد يكون من خلال الموازنة بينها، وتحديد ما يجب إزالته وتقاديه والعمل الجاد على ذلك؛ ليمتهد القول بقبول ذلك التعدد، ثم تحديد ما يحتمل منها ترجيحًا للمصالح المتحققة في هذا التعدد، مع الاجتهاد في تعطيل تلك المفساد أو تقليلها ما أمكن، ورأب الصدع بين هذه الجماعات ونزع أسباب الفرق، من خلال إحياء فقه الاختلاف وآدابه وقواعده، وليس بتبديع هذه الجماعات أو السعي في نقضها والدعوة إلى اعتزالها.

-وأما احتجاجهم بأن الاجتماع على الخير والتعاون على البر والتعاقد على ذلك من الأمور المشروعة في ذاتها، فسبق إيراد ما جاء حوله من مناقشة وإجابة عليها، عند مناقشتهم الآيات الدالة على ذلك.

-وأما احتجاجهم بكون الاختلاف في الرأي أمرًا حتميًا بين البشر، على مشروعية تعدد الجماعات، فيمكن أن يناقش على النحو التالي:

أولاً: ينبغي التفريق بين ما أراده الله كونًا وما أراده شرعًا، فالإرادة الكونية هي

القدر الذي لا خيار لنا فيه، ولا تعلق له بإرادتنا، أما الإرادة الشرعية فهي الخطاب الشرعي الذي يناط بالإرادة والتكليف.

فأما الاختلاف في الحكم القدري فشيء مقدر على العباد، والواجب على الأمة حياله أن تتعامل معه بموضوعية وإيجابية، وأن تدفعه عن منطقة الأصول؛ لينحصر في الفروع، ثم تحيطه بكوكبة من آداب الاختلاف، حتى تتلافى كثيرًا من مضراته وتجنّي كثيرًا من ثمراته.

أما الحكم الشرعي فشيء آخر، فإن الله ﷻ لم يأمرنا بأن ننشئ الاختلاف، ولا بأن نوسع رقعته إذا وجد، بل نهانا الله ورسوله عن الاختلاف، وعن التنازع، وعن كل ما يفضي إلى الفرقة ويمزق الوحدة.

والاختلاف الذي نهينا عنه ليس منحصراً في الأصول والثوابت وحدها، وإنما نهينا عن الاختلاف في أصول الدين وفروعه، بمعنى أنه لا يصح أن نطلب هذا الاختلاف ولا أن نتعامل معه بما يكرسه أو يجعله سبباً للفرقة، ولا أن نهمل في الأخذ بكافة التدابير التي تضيق دائرته وتحد من انتشاره، فإذا وقع الاختلاف لأسباب خارجة عن إرادتنا فلا إثم فيه ولا حرج.

وأجيب على هذه المناقشة: بأن القول بأن تعدد الجماعات هو من جنس الاختلاف الذي ينبغي توجيه الجهود لدفعه وتقليله - ليس دقيقاً - فإن هذه التعددية هي من جنس التنوع والتكامل في توزيع الفروض الكفائية، التي لا يمكن لفصيل بعينه أن يقوم بها منفرداً.

وأما الخلافات العملية الواقعة بين هذه الجماعات؛ فسبق بيان الموقف منها وكيفية التعامل الصحيح معها، وأن العلاج لا يكون بالتبديع وإهدار إيجابياتها، والقول بعدم



مشروعيتها.

-وأما قولهم: إن أساليب الدعوة ووسائلها متطورة متجددة، وأن مجال الاجتهاد فيها مفتوح؛ والتعددية الدعوية هي وحدها الكفيلة باستيعاب الاختلافات الناتجة اختلاف المدارك والأفهام؛ فنوقش: بأن الأصل في وسائل نشر الدعوة-سواء في في عصرنا هذا وما قبله وما بعده- هو التوقيف على منهاج النبوة، وأن ذلك يتم بعمل فردي، وبعمل جماعي على رسم منهاج النبوة لا غير؛ كجماعة الحسبة، ودور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومراكز الدعوة، ورابطة العلماء من كل متأهل بحسبه، ولا تختلف في عصرنا مثلاً إلا في جوانب منها مرتبطة بأصولها التوقيفية، ومنها:

-المؤسسات الإعلامية المقبولة شرعاً، وهي وسيلة كانت في بنية الدعوة، التي كانت تعتمد الكلمة إذا كانت مسموعة أو مقروءة وهكذا.

-المؤسسات التعليمية، والمدارس النظامية بمناهجها وسبلها ومراحلها، حيث اعتمدت الدولة منذ صدر الإسلام على التعليم، وشاهد ذلك حديث جبريل عليه السلام في تعليم الإسلام والإيمان والإحسان^(١).

أما الوسائل المحدثّة التي يتعبد بها من أمثال البيعة البدعية -التي أحدثتها هذه الجماعات المعاصرة أو بعضها- المستمدة من معين المتصوفة، فممنوعة، لأن في الإسلام بيعة واحدة في الإمامة العظمى.

فهذه الوسائل المحدثّة كان من نتيجتها أن تقطع جسم الأمة الإسلامية بين بيعات

(١) حديث جبريل الشهير أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقَدَر وَعَلَامَةُ السَّاعَةِ (١/ ٣٦) ح (٨) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

طريقة في أطراف الزوايا إلى بيعات حزبية في المواجهة، وصار الشباب في حيرة من أمرهم ففترقوا شيعاً وأحزاباً^(١).

وأجيب على هذه المناقشة: بأن القول بأن وسائل الدعوة توقيفية أو اجتهادية من العبارات المجملة التي تحتاج إلى بيان؛ حيث إن لفظة «وسائل الدعوة» من الألفاظ المجملة، التي تحتمل أكثر من معنى:

فإن أريد بوسائل الدعوة: منهج الأنبياء الثابت في الدعوة إلى الله تعالى كضرورة البدء بالعقيدة ونبد الشرك بمختلف صورته.. فلا شك أن وسائل الدعوة بهذا المعنى لا مجال فيها للاجتهاد؛ بل هي توقيفية.

وإن أريد بوسائل الدعوة: أساليب الدعوة إلى الله، وطرائق تبليغ الدين من كتابة أو مشافهة مباشرة أو غير مباشرة: فلا شك أن وسائل الدعوة بهذا المعنى ليست توقيفية، بل هي خاضعة للاجتهاد والنظر حسبها يحقق المصلحة.

وكذلك لفظة «التوقيف» الواردة في قول القائل: «وسائل الدعوة توقيفية»، من الألفاظ المجملة؛ لأنها تحتمل معنيين: فقد يراد بالتوقيف: مطلق الدليل الشرعي؛ عاماً كان أو خاصاً، وعلى هذا المعنى يصح أن يقال: إن وسائل الدعوة من أساليب وطرائق توقيفية، بمعنى: أن هذه الوسائل لا بد أن تضبط بالضوابط الشرعية؛ لئلا تكون ميداناً لزيادات المبتدعين وتحريف الضالين المضلين.

وقد يراد بالتوقيف: الدليل الشرعي المعين، بمعنى: أن الأدلة الشرعية الكلية التي قد تدل على اعتبار مثل هذه الوسيلة لا تكفي وحدها دليلاً على صحة هذه الوسيلة

(١) ينظر: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، بكر بن عبد الله أبو زيد ص ١٢٥-١٣٣.



واعتبارها شرعاً، بل لا بد من دليل شرعي يدل دلالة خاصة على اعتبار عين هذه الوسيلة وصحتها من جهة الشرع.

فالقول إذن أن وسائل الدعوة توقيفية بهذا الاعتبار لا يسلم بها، ولا يستقيم في واقع الحال إلا بتحريم جميع وسائل الدعوة العصرية التي لم توجد في عصر النبوة والصحابة، كإنشاء المدارس والمكتبات، وما إلى ذلك من الآلات والمخترعات الحديثة المنتشرة في عصرنا هذا؛ ذلك أن هذه الوسائل لم يدل على اعتبارها دليل شرعي خاص^(١). وأما بالاعتبار الأول؛ فإن هذه التعددية المنضبطة لاتصادم قواعد الشريعة الكلية ولا تصادمها، وأما ما يصحب ذلك من مخالفات جزئية من حزبية أو تعصب ونحو ذلك - مما سبق -؛ فإننا هو لأمر خارج عن ماهية هذه التعددية؛ فلا يقدر في أصل مشروعيتها. وأما القول بأن هذه الوسائل محدثة لما التحق ببعضها من بيعات؛ فالجواب عن ذلك من وجهين:

الأول: أنه ينبغي التمييز بين البدع والوسائل من وجهين:

أولهما: أن الوسائل غير مقصودة لذاتها، بل هي راجعة إلى حفظ مقصد من مقاصد الشريعة، بخلاف البدع فإنها في الغالب مقصودة لذاتها؛ إذ هي عبادة شرعية بزعم أصحابها.

ثانيهما: أن الوسائل تكون ممنوعة إذا ناقضت شيئاً من مقاصد الشريعة، أو خالفت أصلاً من أصولها، فهذا شرط مهم وأساس في اعتبارها والأخذ بها؛ ذلك أن مستندنا تحقيق مقصد الشارع.

(١) ينظر: الوسائل وأحكامها في الشريعة الإسلامية، د. عبد الله التهامي، مجلة البيان، تصدر عن المنتدى الإسلامي - لندن، العدد (١٠٦) ص ١٨ - ٢١ بتصرف.

أما البدعة فمع كونها مناقضة لمقاصد الشريعة؛ فإنها عند أهلها معتبرة على الإطلاق والدوام ولا تسقط بحال من الأحوال، وذلك لما تقدم من كونها عند أهلها مقصودة بذاتها^(١).

والبيعات الجزئية-إن صح هذا الإطلاق عليها- هي من الوسائل غير المقصودة لذاتها؛ بل لما فيها من معنى العهد الخاص-كما سبق- الذي يلزم لضمان قيام هذه الجماعات بواجباتها الكفائية.

الوجه الثاني: أن الممنوع من هذه البيعات إنما هو البيعة على الإمامة العظمى للإمام، الذي يجتمع عليه الناس كلهم، والتي تكون على عموم النظر للمسلمين-كما سبق-.

وأما عهد على الطاعة يقصد به ضبط الأمور، وانتظام الكلمة، ومنع التنازع في حدود مهمة معينة أو مهام محدودة اتفق عليها المجتمعون، وفي ظل ولاية غير إسلامية لم تنعقد فيها للشرع ولاية، ولم تنصب له فيها راية، ولا تلزم إلا لمن ارتضى بها، ولا إلزام لها إلا في حدود المهمة التي عقدت من أجلها، ولا يعقد ولاء ولا براء على أساسها، فهذا الذي تتضافر أدلة الشرع ومقالات أهل العلم وضرورة الواقع على مشروعيتها، وهي إلى العهد والنذر أقرب منها إلى البيعة بمفهومها الاصطلاحي المعهود في كتب السياسة الشرعية-كما سبق-^(٢).

(١) ينظر: الاعتصام للشاطبي (١١١/٢-١٣٥)، والإبداع في مضار الابتداع، علي محفوظ ص ٨٣-٩٢، دار الاعتصام، وأصول في البدع والسنن، محمد أحمد العدوي ص ٣٩-٤٧، المكتب الإسلامي-الأردن، ط ٥-١٤١٤هـ-١٩٩٣م، والبدعة والمصالح المرسلة ص ٣٥٩-٣٦٢، وحقيقة البدعة وأحكامها، سعيد بن ناصر الغامدي (١٨٥/٢-١٨٩).

(٢) ينظر: ص ١٢٩٤ وما بعدها.



و قد جاء عن السلف ما يدل على تأكيدهم على الالتزام بأمثال هذه العهود والعقود على الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والبيعات الجزئية-التي هي بمثابة عهود- كما تقدم^(١).

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة كل فريق وما ورد عليها من مناقشات وإجابات؛ نجد أن الفريقين قد اتفقا على ذم التفرق والتعصب والتحزب، وجعل معاهد الولاء والبراء على أساس الانتماء إلى هذه الجماعة أو تلك.

وأن عمدة اعتراض الفريق الأول على هذه التعددية هو ذلك الواقع العملي لتلك الجماعات، بينما أدلتهم الأخرى على منع التعددية لم تسلم من المناقشات والاعتراضات والإيرادات القوية، وكذلك فإن أقوى ما وجه إلى الفريق الثاني القائل بمشروعية التعددية المنضبطة كخطوة مرحلية في الطريق إلى جماعة أهل الحل والعقد- هو ذلك الواقع المؤلم لأغلب الجماعات العاملة في الساحة وما نشأ عنه من تهارج ومساوئ.

ولاشك أن مثل هذا الواقع يضع شرعية تلك الجماعات على المحك؛ ومما لاشك فيه أيضًا أن من هذه السلبيات وتلك المفاصد ما يجب إزالته وتفاديه؛ ليمتهد القول بقبول ذلك التعدد.

ومما لاشك فيه أيضًا أن هذه الجماعات والكيانات القائمة قد أدت ولا تزال تؤدي دورًا هامًا في المحافظة على هوية الأمة الإسلامية، ومواجهة التحديات

(١) ينظر: ص ١٢٩٥ وما بعدها.

والمؤامرات التي تحاك لها؛ ومن ثم فإن المحافظة عليها وإقدارها على النهوض برسالتها من جنس المحافظة على الدين نفسه، وهذا يضع أمام قادة تلك الجماعات ومنتسبيها خياراً واحداً فقط لثُرشد مسيرتها، وتراجع مسارها، وتعالج مساوئها، من خلال عدة محاور لازمة لهذا الترشيح وهي:

١- التأكيد على أن التعدد المقبول هو تعدد التخصص، والتنوع وليس تعدد التضاد والتنازع:

وبدون هذا الطرح يتحول واقع هذه الرايات المتنازعة إلى واقع فتنة، ويمتهد السبل إلى القول باعتزالها جميعاً، أو على الأقل يصبح لهذا القول حظاً من النظر، ومندوحة في بعض مقالات أهل العلم، كما قال الطبري: «متى لم يكن للناس إمام فافترق الناس أحزاباً، فلا يتبع أحداً في الفرقة، ويعتزل الجميع إن استطاع؛ خشية من الوقوع في الشر»^(١).

ويجب على هذه الجماعات جميعاً أن تدرك أنها مهددة بانعدام الشرعية، إذا لم تؤسس نظرتها إلى التعدد على هذا النحو، وترسم من خلاله إطاراً للتكامل والتراحم، وتمهد به الطريق إلى إقامة الجماعة التي جاءت بها النصوص بمفهومها العام والشامل.

(١) ينظر: فتح الباري (١٣ / ٣٧). ويحسن التنبيه على أن الطبري لا يتحدث عن واقع جماعات دعوة، وإنما يتحدث عن واقع أحزاب سياسية متقاتلة، حتى لا يتخذ بعض الناس من قوله هذا تكة لا يعتزال جماعات الدعوة في هذا العصر، وقد يصدقه على ذلك بعض من غاب عنه الفقه بواقع هذه الجماعات، والملابسات التي نشأت فيها، وحقيقة الخلاف الواقع بينها، وفي ذلك من التشويش ما لا تؤمن بواقعه. ينظر: مدى شرعية الانتماء، د. صلاح الصاوي ص ٢٣٤، وكيف الأمر إذا لم تكن جماعة، د. عبد الحميد هندأوي ص ٢٥٣.



ولهذه النظرة آثار مهمة ولازمة في علاج واقع تلك الجماعات، والأسباب التي أدت إلى الاحتقان بينها؛ ومن هذه الآثار: زوال عقدة الانغلاق على النفس، والاستعلاء على الآخرين، وامتداد الطريق إلى مزيد من التواصي والتناصح، وقطع السبيل على قالة السوء ودعاة الفتنة، وتصحيح النظرة إلى الآخرين، وانتهاء التشنيع عليهم بالجزئية والقصور؛ لأنه في ظل هذا التصور لا حرج في الجزئية أو التخصص، وما تقصر فيه جماعة تتداركه جماعة أخرى، فتتكامل هذه الجماعات في أداء هذه الفروض الكفائية، ويرتفع الإثم عن الجميع.

٢- الاتفاق على الكليات والثوابت والتغافر في موارد الاجتهاد:

وذلك من خلال الانطلاق على أساس جملة من المبادئ والركائز تؤكد على أن:

- منهج أهل السنة والجماعة هو الإطار الذي يجب أن تتقيد به كافة الحركات الإسلامية.

- مسائل الإجماع يجب أن تكون موضع قبول من الجميع، وأما مسائل الاجتهاد فلا يُضيق فيها على المخالف؛ فمن عمل فيها بأحد القولين لم يُنكر عليه ولم يُهجر.

- مسائل الخلاف المعتبر هو خلاف أهل العلم، لا خلاف العامة وأشباههم، وأن الاجتهاد المبني على الموازنة بين المصالح والمفاسد من دقائق الفقه، التي يجب أن تفوض إلى أهل العلم، ولا مدخل في ذلك للعامة ولا لأشباه العامة.

- أهمية بحث قضايا الخلاف المنتشرة بين كافة الفصائل، وتحرير محل النزاع فيها، من خلال تشكيل لجان علمية متخصصة من المبرزين من أهل العلم في كل فصائل التيار الإسلامي؛ بهدف الوصول إلى رؤية مشتركة حولها، وتحديد الموقف الصحيح منها، في ضوء قواعد الشريعة وأصولها ومبادئها، وفي إطار المنهج

الصحيح للتعامل مع مسائل الاجتهاد، التي لا يضيق فيها على المخالف.

٣- عقد الولاء على أساس الانتماء إلى أهل السنة والجماعة، وليس على أساس الانتماء إلى الجماعة:

وهذا المحور من أكد المحاور وأكثرها خطورة وأهمية؛ إذ هو التطبيق العملي لما تقدم من محاور، إضافة إلى كونها حجر الزاوية في الخلاف حول مشروعية هذه الجماعات.

فالواجب ألا يعلق الحمد والذم، والقرب والبعد، والعداوة والولاية، والمحبة والبغضة، إلا على أساس الكتاب والسنة؛ حتى لا تحترق سياج الأخوة الإيمانية العامة برسوم هذه الجماعات ولا بقوالب هذه التنظيمات.

٤- توحيد الموقف في المهمات والمصالح العامة، والتنسيق والتعاون بينها:

وهذا من مقتضيات تعدد التخصص والتنوع الذي هو أساس القبول بتعدد هذه الجماعات كخطوة مرحلية؛ ومن لوازم ذلك وحدة الموقف في مواجهة القضايا العامة، التي ينعكس أثرها على مجموع العاملين، ولا يختص بها فريق من العاملين دون فريق.

ومن لوازم ذلك أيضاً التنسيق بين هذه الجماعات في التحركات العملية، أما التعددية المتغلقة على ما تمحورت عليه من اجتهادات وبرامج، الرافضة للتنسيق والتعاون؛ فهي تعددية مرفوضة لا محالة؛ لأنها تبدد الجهود، وتهدر الطاقات، وتتيح الفرصة لغلبة الخصوم.

ولقد جربت هذه التعددية في بعض البلاد الإسلامية (باكستان مثلاً) وترتب عليها فشل الاتجاه الإسلامي في المعركة الانتخابية وفوز حزب الشعب العلماني بالأغلبية التي شكل بها الوزارة، ووضع بها على رأس الحكومة في باكستان امرأة لها



ماضيها المريب؛ لتصبح أول سابقة في تاريخ الأمة؛ أن يتولى الأمر فيها امرأة. ولم يكن فشل التيار الإسلامي في هذه الانتخابات مرده إلى خذلان الأمة له أو التفافها حول حزب الشعب، ولكن مرده إلى تشرذم هذا التيار، وتفرق كلمته، وعدم قدرته على التنسيق والتعاون في هذه المواجهة.

بل لقد استطاع أن يحصل على الأغلبية الحقيقية لأصوات الناخبين، ولكنها وزعت في سلال مختلفة، وتفرقت بين أحزاب متعددة، بينما تجمعت أصوات الاتجاه العلماني في سلة واحدة؛ فكانت النتيجة أن هُزمت الأقلية المتناسكة الأكثرية المفككة، وفازت العلمانية، وفشل الإسلاميون في هذه المواجهة.

ولم يكن العيب في هذا إلى التعددية في ذاتها؛ فلا تزال الأمة عبر التاريخ مذاهب مختلفة، واجتهادات متفاوتة، ولكنها كانت تقف في خندق واحد إذا حزب الأمر وأعلن النفير العام، ولكن العيب في عدم قدرة هذه الاتجاهات المختلفة على التنسيق في هذه المعركة وحشد أجنادها وكتائبها، ولو مرحلياً في خندق واحد، الأمر الذي انتهى بها إلى فشل محقق.

٥- تبادل التسديد والتناصح:

فالقول بأن التعدد القائم في ساحة العمل الإسلامي تعدد تخصص وتنوع، وليس تعدد تنازع وتضاد، لا يعني بالضرورة إقرار الخطأ، أو التفريط في بذل النصيحة الواجبة، فإن الدين النصيحة، وهي حق لكل مسلم على أخيه «لله وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»^(١)، كما جاء في الحديث، وأحق

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة (١/ ٧٤) ح (٥٥)، من حديث تميم الداري رضي الله عنه.

الناس بها في هذا المقام هم هؤلاء الذين تنادوا إلى أمر جامع من الدعوة، أو الجهاد حماية للمسيرة من الزلل وضناً بها عن أن تتفرق في الشباب والأودية.

وإذا كانت من الضرورة بمكان أن يلتزم المسلمون في تناصحهم بهدي الإسلام في ذلك؛ من تجديد النية، والمسارّة بالنصيحة، والرفق في بذلها، وتحين الوقت الملائم للتقدم بها، فإن هذه الضرورة تزداد إن كان الواقع واقع فتنة، ولدعاة السوء كيد في التحريش بين المؤمنين، وضرب قلوب بعضهم ببعض.

مع التأكيد على تجنب توجيه النصيحة إلى المخالف، أو التشنيع عليه من خلال المنابر العامة، سواء أكانت شعبية أم حكومية، وإن من تلبس الشيطان في هذه الحالة أن يغري بهذا التشنيع من منطلق النصيحة، أو الصدع بالحق، أو الإنكار على أهل البدع أو نحوه، وكل هذا من تلبس الشيطان وكيده.

فإن النصيحة لمسلم مجاهد في واقع فتنة لا تكون من خلال المنابر العامة، التي يشهدها أوباش الناس، وتتطير أنباؤها إلى الطواغيت وخصوم الإسلام، ولا يستفيد من ذلك إلا أعداء هذه الدعوة، وأبسط ما فيه أن يرد عليه الآخرون بالمثل، ويتحول وجود الدعاة في هذه المواقع من هداة مرشدين إلى خصوم متنازعين، فيفتن العامة وتُفقد الثقة في الدعوة والدعاة، وينفض الناس عن الجميع، إضافة لما يتضمنه من استعداد الطواغيت على الجميع.

٦- تبني المفهوم الصحيح لجماعة المسلمين:

وذلك بأن تدرك كل جماعة من هذه الجماعات أنها جزء من جماعة المسلمين وليست هي الجماعة، التي يجب على غيرها أن يتبعها لا محالة، أو إنها وحدها على الحق وأن على غيرها أن يجيء إلى هذا الحق، فإن هذا التصور قد أرقه هذه



الجماعات من أمرها عسرًا، وهو أحد أبرز أسباب تكريس التنازع بينها طوال العقود الماضية.

ولأجل تحقيق ذلك فلا بد من إحياء مفهوم جماعة المسلمين في إطارها العلمي، وأنها هي: الكتاب والسنة على رسم منهاج النبوة، فكل من كان على هذه الجادة فهو من جماعة المسلمين في أي تجمع كان، بل ولو لم يكن في تجمع على الإطلاق.

وأما جماعة المسلمين في إطارها السياسي -عند انعدام الولاية الإسلامية- فهي جماعة أهل الحل والعقد، وهم كل متبوع مطاع في ساحة العمل الإسلامي، وهم موزعون بين قادة هذه الجماعات وبين غيرهم من أكابر العلماء والدعاة والمطاعين، وليس أحد من هؤلاء أولى من الآخر في ادعاء تمثيله لهذه الجماعة، وإنما الرشد أن نجتمع بين هؤلاء؛ لتجتمع من خلال اجتماعهم كلمة الأمة.

ولا شك أن وضوح الرؤية على هذا النحو في هذه القضية يمهد السبيل لعمل إسلامي متكامل لا أثره فيه ولا تشاحن، يتعاون الجميع فيه على الخير، وتتوارى فيه الرغبة في احتواء الآخرين، وتمتهد به الطريق إلى جماعة المسلمين.

ثم تحديد ما يحتمل منها ترجيحًا للمصالح المتحققة في هذا التعدد، مع الاجتهاد في تعطيل تلك المفاصد أو تقليلها ما أمكن، ورأب الصدع بين هذه الجماعات ونزع أسباب الفرقة، من خلال إحياء فقه الاختلاف وآدابه وقواعده، وليس بتبديع هذه الجماعات أو السعي في نقضها والدعوة إلى اعتزالها.

وأخيرًا؛ فمما لا شك فيه أن من أهم عوامل ترشيد هذه الجماعات والكيانات، هو السعي الحثيث لإحياء دور العلماء الربانيين، و تفعيل دور المؤسسات الإسلامية الرسمية، ومن أعظمها وأهمها ولاشك الأزهر العريق، والعمل الجاد

على أن تستعيد هذه المؤسسة ريادتها واستقلاليتها وفعاليتها، وأن تكون هي حاملة راية الدفاع عن الإسلام وشريعته، والمتبينة لقضاياها، والداعمة لها، ويوم كان الأزهر هو قلب الإسلام النابض، وحامل لواء الشريعة؛ لم نجد هذا التمزق وذلك التشرذم الذي تعاني منه الأمة اليوم.

ثانياً: تعدد الأيديولوجيات السياسية في مرحلة السعي إلى تحكيم الشريعة:

مما لا شك فيه أن تعدد الأيديولوجيات في هذه المرحلة وتفاوتها من الإسلامية إلى العلمانية لا يسأل عنه الاتجاه الإسلامي بطبيعة الحال؛ لأنه لا يد له في إيجادها، ولا سبيل له إلى إيقافها، فهو جزء من الواقع الأسيف الذي ابتليت به الأمة، ولا يد لها فيه ولا اختيار!! وقد سبق ذكر الخلاف في مدى استيعاب الإطار الإسلامي للتعددية الملتزمة بسيادة الشريعة، والتي تدور في فلك الأصول الشرعية المعتمدة، كما تقرر أن التعددية المطلقة التي تمهد السبيل للشيعيين والوثنيين واليهود والنصارى أن يكونوا ولاية الأمة وأهل الحل والعقد فيها، والتي تتيح لمناهج الشرك والكفر أن تسود في دار الإسلام، هي تعددية مرفوضة مشجوبة منكورة، لا سبيل إلى القبول بها في إطار الدولة الإسلامية بحال من الأحوال.

وهذا ينطبق تمام الانطباق على التجمعات والكيانات والأحزاب العلمانية التي تقوم على مخاصمة الإسلام ومحاربة شريعته، أو نظيرتها الإلحادية التي تقوم على إنكار الألوهية والكفر بالغيب، أو تلك الوثنية التي لا تدين بدين؛ فكلها كيانات باطلة لا شرعية لها فوق أي أرض وتحت أي سماء، وفرق بين أن تعقد لها الذمة ويسمح لها بالوجود، وبين أن يمهد لها سبيل تصل من خلاله إلى منصب الولاية العامة على المسلمين!!

وهذا بالطبع على مستوى الفتوى والحكم الشرعي المجرد، أما في الواقع العملي



التطبيقي في أرض الواقع؛ فلا يخفى أن إجازة التيار الإسلامي لهذه الكيانات وغيرها، أو اعتراضه على ذلك لا قيمة له في واقع استضعافه، فهو لا يملك أن يدعم ما يعتقد شرعيته، أو يمنع ما يعتقد انعدام شرعيته، وسماحه وعدم سماحه في هذه المرحلة سواء^(١)!

لكن السؤال هنا عن مدى شرعية تحالف الكيانات والأحزاب الإسلامية مع بعض هذه الاتجاهات العلمانية في هذه المرحلة؛ لتحقيق بعض المصالح، أو دفع بعض المفاسد؛ وهذا ما نتناوله في المبحث التالي.



(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ١٣٨-١٣٩ بتصرف.

المبحث الثالث

التحالفات السياسية المرحلية مع الأحزاب العلمانية

تمهيد:

من المعروف أن التجمعات والكيانات والأحزاب العلمانية تقوم ابتداءً على خاصمة الإسلام ومحاربة شريعته، على تفاوت بينها في درجة العداء أو نظرتها للدين ابتداءً؛ فمن هذه الكيانات من لا يعادي الدين كفكرة أو عقيدة؛ من باب أن هذه حرية شخصية، لكن يحصرها في بعض ممارسات وطقوس فردية، وفي أحسن الأحيان لا يمانع أن يمارسها المسلم داخل المسجد، وفي الوقت ذاته يرفض أي حق لهذا الدين في الوجود والتأثير في واقع الناس في حياتهم اليومية؛ اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية أو غير ذلك من المجالات العملية.

ومن هذه الكيانات من نصب العداء التام والرفض المطلق لهذا الدين، في أي مكان، ولو في صدور أصحابه، وبالتالي فهو ينظر إلى من يطالب بتحكيم الشريعة الإسلامية في حياة الناس على أن هذه نوع من الردة الحضارية، والجمود العقلي، والعقلية الظلامية تأبأها البشرية التي شبت عن طوق التعلق بالأوهام والغيبات!! وهذه النوعية لا تختلف كثيراً عن نظيرتها الإلحادية، التي تقوم على إنكار الألوهية والكفر بالغيب، أو تلك الوثنية التي لا تدين بدين.

وكل هذه الكيانات باطلة لا شرعية لها، ويفترض في ظل ظهور دولة الإسلام وتمكنها ألا يسمح لها بالوجود.

وهذا -كما سبق- على مستوى الفتوى والحكم الشرعي المجرد، أما في الواقع العملي التطبيقي في أرض الواقع، وفي ظل غياب دولة الخلافة وتمكن الإسلام؛ فقد وجدت هذه



الكيانات وتغولت، وأصبحت صاحبة الكلمة العليا واليد الطولى في بلاد المسلمين!! وفي الوقت ذاته فقد أوصدت الأبواب وضيقت السبل أمام كثير من الجماعات والأحزاب الإسلامية التي ارتأت أن تسلك مسار الممارسة السياسية في مشروعها الإصلاحى، نحو إقامة حكم الإسلام وتطبيق شريعته، وفي بعض البلاد شرعت القوانين التي تمنع هذه الجماعات من ممارسة هذا الحق، وهنا قد تلجأ بعض هذه الجماعات وتلك الأحزاب للتحايل على مثل هذا الإقصاء الجائر، من خلال تحالفها مع بعض الأحزاب والقوى العلمانية أو نحوها؛ رغبة منها في أن تجد موضع قدم تستطيع من خلاله أن تمارس حقها المشروع في كافة وسائل المشاركة السياسية، التي لاتتاح لها إلى من خلال هذه التحالفات.

وقد تكون هذه التحالفات اختيارية ناشئة عن رغبة المشاركين في هذه التحالفات في تحقيق بعض الأهداف التي لاتتسنى لها منفردة القيام بها؛ حيث إنه في الغالب قد يتعذر على حزب واحد - إسلامي أو غير إسلامي - أن يسعى منفرداً من أجل إصلاح البلاد، وهو غاض الطرف عن الأحزاب السياسية الأخرى، التي قد تسعى لنفس الهدف، وإن كان ذلك بوسائل مخالفة وعقيدة مختلفة.

وهنا جرى الحديث والخلاف حول حكم هذا التحالف المرحلي مع تلك الأحزاب العلمانية، لتحقيق الإصلاح والتغيير المنشود، سواء من خلال تشكيل ما يعرف بكتلة انتخابية، أو معارضة سياسية، أو تحديد مواقف، أو التحالف على الإطاحة بنظام ظالم مستبد، ونحو ذلك من وسائل التأثير والتغيير المعاصرة.

وهل جميع هذه الأحزاب وتلك الكيانات على درجة واحدة في هذه المسألة، أم أن هناك تفاوتاً بينها، يتيح التعامل مع بعضها دون بعض؟ هذا ما نتناوله في هذا البحث.

تحرير محل النزاع:

مما لا شك فيه أنه لا بد عند تناول هذه المسألة بالبحث من النظر أولاً إلى طبيعة تلك الأحزاب العلمانية المراد التحالف معها؛ وإذا كانت هذه الأحزاب تكاد تتفق في نظرتها في إقصاء شريعة الإسلام من الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي للأمة، إلا أنه يمكن التمييز بين نوعين رئيسيين من تلك الأحزاب:

النوع الأول: أحزاب علمانية متطرفة غالية محاربة للإسلام.

النوع الثاني: أحزاب علمانية غير غالية، تقبل بصورة جزئية خاصة منه، وقد يكون أعضاؤها أو بعضهم من المصلين.

ومن ثم؛ فإنه عند الحديث عن حكم هذه التحالفات؛ فلا بد من التمييز بين الحالتين، فتندرج الحالة الأولى تحت مسألة التحالف مع الكفار؛ حيث إن هذا النوع من الأحزاب العلمانية التي ترفض الإسلام جملة وتفصيلاً وتحاربه فإنه لا يختلف على كفرها، ولا شك فإن التحالف مع مثل هذه الأحزاب العلمانية؛ خارج عن محل النزاع في هذه المسألة حيث لا وجه لقبول مثل هذا التحالف الذي يتناقض ويتنافى مع ما تقرر من شروط الاستعانة بالمشركون، - أن يكون المستعان به مأموناً حسن الرأي في المسلمين، فأما إذا لم يكن حسن الرأي في المسلمين، لم يُستعان به؛ لأن ما يخشى من ضرره أكثر مما يرجى من نفعه^(١).

وأما الحال الثانية؛ فإن القول فيها فرع عن الحكم عليها؛ وقد تقدم ذكر

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٥٥/٣٥)، والأم (١٧٥/٤)، ومختصر المزني ص ٢٦٩، ٢٧٠، والكافي في فقه الإمام أحمد (٤٧٢/٥)، وينظر ما تقدم ص ٧٥١ وما بعدها، وص ٨٣٤ - ٨٤١.



الخلافة في قضية الفصل بين الدين والدولة؛ أهو كفر أكبر مخرج من الملة، أم كبيرة من الكبائر، وقد تقدم أن الراجح لدى الباحث أن الفصل بين الدين والدولة كفر أكبر مخرج من الملة.

وبناء على هذا القول؛ فإنها تلتحق بالمسألة الأولى، وهي الاستعانة بالكفار والتحالف معهم، ويكون الخلاف بين الفريقين: أن النوع الثاني - مع القول بكفره - إلا أنه حسن الرأي في الإسلام والمسلمين، بخلاف النوع الأول.

أما على القول المرجوح؛ فقد يكون إلحاقها بمسألة التحالف مع أهل البدع؛ باعتبارها تمثل فرقة من الفرق المبتدعة المتحيزة على أصل كلي مخالف للشريعة.

وفي كلتا الحالتين؛ فإن هذه المسألة لا تندرج تحت الاستعانة في أمور الحرب والقتال، وكذلك لا تندرج تحت أمور الحرب مما لا يعد قتالاً، وإنما الحديث حول التحالف مع هذه الأصناف في آلية ووسيلة من وسائل الإصلاح والتغيير السلمي، مما تتيحه بعض الأنظمة المعاصرة - على الأقل في إطارها النظري -.

وهذه المسألة هي التي وقع فيها الخلاف بين الباحثين المعاصرين وذلك على قولين:
القول الأول: عدم جواز هذا التحالف السياسي مطلقاً.

وإليه ذهب الأستاذ محمد قطب، والأستاذ محمد سرور نايف، والشيخ أبو نصر محمد بن عبد الله الإمام^(١).

(١) ينظر: تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، أبو نصر محمد بن عبد الله الإمام ص ١٣٢، مكتبة الفرقان - عجمان، ط ١ - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، والإسلاميون وسراب الديمقراطية، ج ٢ ق ١ التجربة المصرية ص ٣١٣ - ٣٦٠، عبد الغني الرحال، د. ن. ت، وواقعنا المعاصر، محمد قطب ص ٤٦٥، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ط ٢ - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ١٤٢، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

القول الثاني: مشروعية عقد هذا التحالف وفق ضوابط.

والإليه ذهب الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور مصطفى الطحان، والشيخ محمد أحمد الراشد، والدكتور منير الغضبان، والشيخ صلاح أبو إسماعيل، والدكتور صلاح الصاوي، والدكتور مشير المصري^(١).

الأدلة ومناقشتها:

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول القائلون بعدم جواز التحالف السياسي مطلقاً، بالكتاب والسنة والمعقول:
أولاً: الكتاب:

حيث احتجوا بالآيات التي تحذر من موالاة أعداء الله واتخاذهم أولياء وبطانة، ومن ذلك:

- قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فإِنَّهُ مِنَّهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ٥١﴾ فَذَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ ﴿[المائدة: ٥١-٥٢].

(١) ينظر: أين الخلل؟ د. يوسف القرضاوي ص ٧٥، مكتبة وهبة-القاهرة، ط ٦-١٤١٧هـ-١٩٩٧م، والفكر الحركي بين الأصالة والانحراف، مصطفى محمد الطحان ص ٣٣، دار الوثائق-الكويت، وأصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات في فقه الدعوة، محمد أحمد الراشد (٢٧٧-٢٨٠)، دار المحراب-كندا، ط ١-د.ت، والتحالف السياسي في الإسلام، منير محمد الغضبان ص ١٣، دار السلام-القاهرة، ط ٢-١٩٨٨م، والإسلاميون وسراب الديمقراطية، ج ٢ ق ١ التجربة المصرية ص ٣٢٥-٣٣٥، والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ١٤٢، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة د. مشير المصري ص ٣٠٦-٣٠٧.



- قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تَخْفَىٰ صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨].

- قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِّنَ الْحَقِّ﴾ [المتحنة: ١].

وجه الدلالة:

قالوا: حذرت الآيات من موالاته أعداء الله، واتخاذهم بطانة، وردت المسوغات والذرائع التي قد يتذرع بها البعض، مثل الاستعانة بهم، ويحتجون بأنهم يخشون الدوائر، وبينت أن هذا فعل المنافقين والذين في قلوبهم مرض، وفي هذا توجيه للمسلمين على ضرورة المفاصلة الكاملة بين الصف الذي يقفون فيه، وكل صف آخر لا يرفع راية الله، ولا يتبع قيادة رسول الله، ولا ينضم إلى الجماعة التي تمثل حزب الله^(١).

ولا شك أن في تحالف الإسلاميين مع غيرهم لأجل الانتخابات تضييعاً لهذا الركن الأكبر والقاعدة العظمى الأساسية لإقامة الإسلام، ألا وهي الولاء والبراء؛ والقرآن الكريم في هذه الآيات وغيرها يحذر المؤمنين من موالاته أعداء الله^(٢).

ثانيًا: السنة:

ما جاء عنه ﷺ أَنَّهُ أَتَىٰ بَنِي عَامِرِ بْنِ صَعْصَعَةَ، فَدَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ ﷻ، وعرض عليهم نفسه، فقال رَجُلٌ مِنْهُمْ يُقَالُ لَهُ: بَيْحَرَةُ بْنُ فِرَاسٍ: والله، لَوْ أَنِّي أَخَذْتُ هَذَا

(١) ينظر: في ظلال القرآن، سيد قطب (٢/٩٠٧).

(٢) ينظر: تنوير الظلمات بكشف مفاصل وشبهات الانتخابات، أبو نصر محمد بن عبد الله الإمام ص ١٣٣.



الْفَتَى مِنْ قُرَيْشٍ، لَأَكَلْتُ بِهِ الْعَرَبَ، ثُمَّ قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ نَحْنُ بِأَيْعُنَاكَ عَلَى أَمْرِكَ، ثُمَّ أَظْهَرَكَ اللَّهُ عَلَى مَنْ خَالَفَكَ، أَيْكُونُ لَنَا الْأَمْرُ مِنْ بَعْدِكَ؟

قَالَ ﷺ: «الْأَمْرُ إِلَى اللَّهِ يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ». قَالَ: فَقَالَ لَهُ: أَفْتَهْدِفُ نَحْوُنَا لِلْعَرَبِ دُونَكَ، فَإِذَا أَظْهَرَكَ اللَّهُ كَانَ الْأَمْرُ لِعَرَبِنَا! لَا حَاجَةَ لَنَا بِأَمْرِكَ؛ فَأَبَوْا عَلَيْهِ^(١).

وجه الدلالة:

قالوا: يستفاد من هذه القصة أن الاتجاه الإسلامي لا يملك - مهما كان في مرحلة الضعف - أن يتحالف مع الاتجاهات العلمانية على إقامة بديل سياسي، يكونون فيه شركاء؛ لأن معنى هذا إقامة نظام للحكم مزيج من الحق والباطل، وخليط من الإسلام والجاهلية.

وهذا الذي لا سبيل إليه إلا تحت مطارق الضرورات الملجئة، كأن تبدأ المواجهة بالفعل، ويجد المسلمون أنفسهم في مأزق: إما أن تباد خضراؤهم وتُستأصل شأفتهم، وإما قبول هذا العرض؛ فهنا تأتي أحكام الضرورة، والتي تجيز لهم بعد ذلك أن يندبوا إليهم عهدهم على سواء، وأن يعودوا أدراجهم إلى المفاصلة والجهاد. أما أن يقبل الاتجاه الإسلامي بذلك في غير حالات الضرورة الملجئة؛ فذلك الذي تتظاهر الأدلة على رده^(٢).

ثالثاً: المعقول، حيث قالوا: إن هذه التحالفات يترتب عليها مفسد كثيرة، وذلك من عدة أوجه:

(١) ينظر: السيرة النبوية لابن هشام (٢/ ٥٢)، والسيرة النبوية وأخبار الخلفاء، محمد بن حبان، الكتب الثقافية - بيروت، ط ٣ - ١٤١٧ هـ، والبداية والنهاية لابن كثير (٣/ ١٣٩، ١٤٠)، تاريخ الطبري (١/ ٥٥٦).

(٢) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ١٤٢.



الأول: تشويه لسمعة الجماعات والأحزاب الإسلامية أمام الجماهير العريضة؛ لما يلتصق بهم من سوءات وممارسات تلك الأحزاب العلمانية التي تحالفت معها، بينما يستغل الأعداء هذه التحالفات لتحسين سيرتهم وتنظيف سمعتهم أمام الجماهير بتحالف الجماعات المسلمة معهم^(١).

الثاني: تمييع قضية الإسلاميين في نظر الجماهير، وزوال تفردهم وتميزهم بحملهم قضية أعلى وأشرف وأعظم من كل التشكيلات السياسية الأخرى، التي تريد الحياة الدنيا وحدها، وتتكالب على متاعها، وتعرض عن تحكيم شرع الله تعالى^(٢).

الثالث: أن ما يحققه الإسلاميون من تحالفهم مع غيرهم من إصلاحات جزئية عارضة في بعض نواحي الحياة، لا تطيقه الأنظمة الحاكمة ولا تصبر عليه، وسرعان ما تمحوه محوًا، وتبطل آثاره، وتظل آثاره السيئة التي ينشئها وشره أكبر بكثير من النفع الجزئي الذي يتحقق بهذه المشاركة، ولم يحدث مرة واحدة في لعبة الدبلوماسية أن استطاع الدعاة أن يديروا دفة الأمور من داخل التنظيمات السياسية التي يديرها أعداؤهم^(٣).

الرابع: أن هذه الأحزاب العلمانية قد أثبتت الواقع والتجارب انتهازياتها وكذبها، وأنها تستغل هذه الجماعات والأحزاب الإسلامية فقط مرحليًا، وبمجرد استفادتها منها في تحقيق أهدافها فإنها تقلب لها ظهر المجن، وتتنكب وتتنكر لوعودها لها، وهكذا يقع الإسلاميون في فخ أعدائهم بسهولة!!^(٤).

(١) ينظر: واقعنا المعاصر، محمد قطب ص ٤٦٥.

(٢) ينظر: المرجع السابق ص ٤٦٥.

(٣) ينظر: واقعنا المعاصر، محمد قطب ص ٤٦٥.

(٤) ويشهد على ذلك موقف حزب الوفد الليبرالي من عودته للشيخ (صلاح أبو إسماعيل) وكذا لجماعة الإخوان المسلمين عند تحالفهم معًا في الانتخابات البرلمانية في مصر عام ألف وتسعمائة

أدلة القول الثاني: استدل القائلون بمشروعية التحالف السياسي مع الأحزاب العلمانية وفق ضوابط، بالسنة والمعقول:
أولاً: السنة:

(١) ما صح عنه ﷺ في حلف الفضول، وهو الحلف الذي عُقد بين قبائل العرب في الجاهلية على نصرة المظلوم^(١)، وردع الظالم، وقد شهدته النبي ﷺ، وأثنى عليه بعد بعثته، وخصه بأنه لو دُعي إليه لأجاب فقال ﷺ: «لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا، مَا أَحَبُّ أَنْ لِي بِهِ مُحَرَّرُ النَّعَمِ، وَلَوْ أَدْعَى بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: دلّ ثناء النبي ﷺ على هذا الحلف الذي شهدته قبل بعثته، وإضفاء الشرعية عليه بعد بعثته؛ بقوله ﷺ: «مَا أَحَبُّ أَنْ لِي بِهِ مُحَرَّرُ النَّعَمِ، وَلَوْ أَدْعَى بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ» - على الرغم من كون من شهدته من المشركين - فدل ذلك على أن

وخسة وثمانين؛ فبعد الاتفاق معهم على دعم الشيخ صلاح والإخوان للحزب وتحالفهم معه، مقابل أن يتقدم الحزب بمطالب إلى المجلس بتطبيق الشريعة الإسلامية - فإذا بفؤاد سراج الدين رئيس الحزب يرفض ذلك بعد الانتخابات، ويقول: «إن حزب الوفد لن يتقدم إلى المجلس بتطبيق الشريعة الإسلامية!!» بل وقيد حركة الإسلاميين المتحالفين معه داخل المجلس لكونهم ينطلقون على خلاف مبادئ الحزب. ينظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية، ج ٢، ١٩٢ التجربة المصرية ص ٣٢٥-٣٣٥، وينظر أيضاً: الشهادة للشيخ صلاح أبو إسماعيل ص ١٧٦، ١٧٥، ٥٩، والإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ، محمود عبد الحليم (٢/٣٠٢).

(١) قال ابن حجر رحمه الله في سبب قيام هذا الحلف: «ذكروا في سبب ذلك أشياء مختلفة محصلها: أن القادم من أهل البلاد كان يقدم مكة، فربما ظلمه بعض أهلها، فيشكوه إلى من بها من القبائل، فلا يفيد، فاجتمع بعض من كان يكره الظلم ويستقبحه إلى أن عقدوا الحلف، وظهر الإسلام وهم على ذلك»، ينظر: فتح الباري (٤/٤٧٣)، وينظر ما تقدم في الحديث عن هذا الحلف ص ٣١.

(٢) تقدم تخريجه ص ٣١.



الإسلام لا يمنع من التعاون والتعامل مع المخالفين له في العقيدة، إذا كان في تحقيق أغراض مشروعة ومقاصد نبيلة.

وفي هذا التعامل النبوي مع المخالفين له في العقيدة دلالة على سعة الشريعة الإسلامية لتحالف الجماعة المسلمة مع المخالفين لها في الاتجاهات السياسية لإسقاط حكم ظالم مستبد، أو مقاومته بالسبل السياسية، أو تحديد موقف سياسي، على أن ينسجم التحالف ومقاصد الإسلام^(١).

(٢) قبول النبي ﷺ الدخول في حماية بعض المشركين وجوارهم، وقبوله نصرتهم له، واستفادته من الأعراف والنظام القبلي السائد آنذاك، وهو نوع من التحالف؛ ومن ذلك:

- قبول النبي ﷺ نصره عمه أبي طالب له، وتحالفه ووقوفه معه ضد معاداة قريش، وقد وصل التحالف إلى أوجه حين انضم بنو هاشم وبنو المطلب في خندق واحد للدود عن رسول الله ﷺ وحمايته، وتجسد هذا التحالف في حصار الشعب؛ حينما اجتمعت قريش في مكرها أن يقتلوا رسول الله ﷺ علانية، فلما رأى أبو طالب عمل القوم جمع بني عبد المطلب، وأمرهم أن يذخلوا رسول الله ﷺ شعبهم، وأمرهم أن يمنعوه ممن أرادوا قتله، فاجتمعوا على ذلك، مسلمهم وكافرهم، فمنهم من فعله حية، ومنهم من فعله إيماناً ويقيناً.

فلما عرفت قريش أن القوم قد منعوا رسول الله ﷺ واجتمعوا على ذلك، اجتمع المشركون من قريش، فاجتمعوا أمرهم أن لا يجالسوهم، ولا يبايعوهم، ولا يذخلوا بيوتهم، حتى يسلموا رسول الله ﷺ للقتل، وكتبوا في مكرهم

(١) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ٢٩٦.

صَحِيفَةً وَعُهُودًا وَمَوَائِقَ، لَا يَقْبَلُوا مِنْ بَنِي هَاشِمٍ أَبَدًا صَلَاحًا، وَلَا تَأْخُذْهُمْ بِهِمْ رَافَةً، حَتَّى يُسَلِّمُوهُ لِلْقَتْلِ^(١).

- قبوله ﷺ الدخول في جوار المطعم بن عدي بعد وفاة أبي طالب، والتي غيرت موازين الدعوة الإسلامية ووضعتها أمام تحديات، وبعد عودة النبي ﷺ من الطائف، وقد أعرض عنه أهلها وآذوه وأغلظوا عليه، اختار النبي ﷺ الدخول في جوار المطعم بن عدي عند عودته إلى مكة^(٢)، وقد حفظ النبي ﷺ لعدي هذا الصنيع؛ فقال في أسارى بدر: «لَوْ كَانَ الْمُطْعَمُ بَنِي عَدِي حَيًّا ثُمَّ كَلَّمَنِي فِي هَؤُلَاءِ النَّتَنِ لَتَرَكْتُهُمْ لَهُ»^(٣).

وجه الدلالة:

قالوا: في هذا التحالف بين رسول الله ﷺ وعمه أبي طالب دلالة على أنه من حق الجماعة المسلمة أن تقيم تحالفًا مع الآخرين، لتصل إلى أهدافها المشروعة، دون استئصال لوجودها، أو انفراد بها في الساحة، ولكن دون خضوع لأي مساومة تقود إلى التخلي عن هذا الدين^(٤).

(١) ينظر: البداية والنهاية، ابن كثير (٢٠٨/٤)، والسيرة النبوية، ابن هشام (١٩٥/٢)، وتاريخ الطبري (٥٤٩/١).

(٢) ينظر: البداية والنهاية، ابن كثير (٣٤٣/٤)، وسيرة ابن هشام (٣٨١/١)، والرحيق المختوم، صفى الرحمن المباركفوري ص ١٥٢، وقال الألباني في تعليقه على فقه السيرة للغزالي ص ١٣٦: لم أجد له سندًا، وقد ذكره بنحوه ابن جرير (٨٢-٨٣/٢) بدون سند بقوله: «وذكر بعضهم...» ولعل هذا البعض هو الأموي في مغازيه؛ فقد عزاه إليه الحافظ ابن كثير (١٧٣/٣) بدون سند أيضًا.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب ما من النبي ﷺ على الأسارى أن يخمس (٩١/٤)، ح (٣١٣٩). وقال مصطفى البغا في تعليقه على الحديث (١١٤٣/٣) -طبعة البغا-: (المطعم بن عدي) هو الذي سعى في نقض الصحيفة التي علقتها قريش على الكعبة وفيها مقاطعة بني هاشم وبني المطلب؛ لأنهم نصروا النبي ﷺ.

(٤) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ٢٩٧.



وكذلك فإن دخوله ﷺ في جوار المطعم بن عدي بهدف تأمين شخص النبي ﷺ - وإن لم يكن فيه ضمان حرية الدعوة الإسلامية، إلا أنه فيه دلالة على شرعية التحالف السياسي بين الجماعة المسلمة وغيرها؛ لتأمين نفسها وحماية أبنائها، أو حتى إضفاء الشرعية السياسية عليها، وتغطية مشاركتها الانتخابية، بخاصة في البلدان التي يحظر فيها نشاطها^(١).

(٣) إبرامه ﷺ معاهدة مع اليهود في المدينة، - كما تقدم - في صحيفة المدينة، وكان مما جاء في هذه الصحيفة: «وَأَنَّ عَلَى الْيَهُودِ نَفَقَتَهُمْ وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ نَفَقَتَهُمْ، وَإِنْ بَيْنَهُمُ النَّصْرُ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، وَإِنْ بَيْنَهُمُ النَّصْحُ وَالنَّصِيحَةُ وَالْبِرُّ دُونَ الْإِثْمِ. وَإِنَّهُ لَمْ يَأْتُمْ أَمْرِي بِحَلِيفِهِ وَإِنَّ النَّصْرَ لِلْمَظْلُومِ... وَإِنَّهُ مَا كَانَ بَيْنَ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مِنْ حَدَثٍ أَوْ اشْتِجَارٍ يُخَافُ فُسَادُهُ؛ فَإِنَّ مَرَدَّهُ ﷺ وَإِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ»^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: إن بنود الصحيفة تدلل على مشروعية التحالف السياسي وفق ضوابط محددة، فهي تقتضي أن يشارك الحلفاء السياسيون للمسلمين بنصيبهم من المال، وتحدد البنود حدود التحالف السياسي بأن يكون التناصر قائماً بين الفريقين على من حارب أهل هذه الصحيفة.

وكذلك المشاورات السياسية الدائمة، والتخطيط الدائم، والاستفادة من الطاقات، والثقة المتبادلة مع التأكيد على أن كل فريق مسئول عن جماعته وتجمعه

(١) ينظر: المرجع السابق ص ٢٩٨.

(٢) ينظر الكلام على صحيفة المدينة ص ٢٤ وما بعدها.



«وَأَنَّهُ لَمْ يَأْتُمْ أَمْرِي بِحَلِيفِهِ»، وأن النصر للمظلوم مهما كان جنسه أو دينه «وَأَنَّ النَّصْرَ لِلْمَظْلُومِ»، كل ذلك دون مساومة على أي جزء من الدين، فالإسلام هو المصدر الوحيد للتشريع «وَأَنَّهُ مَا كَانَ بَيْنَ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مِنْ حَدِيثٍ أَوْ اشْتِجَارٍ يُخَافُ فُسَادُهُ فَإِنْ مَرَدَّهُ عَلَيْهِ وَإِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ»^(١).

(٤) حلف النبي ﷺ مع خزاعة: وهو الحلف الذي عقده رسول الله ﷺ مع خزاعة بعد صلح الحديبية؛ حيث كَانَ فِي صَلْحِ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَّةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قُرَيْشٍ، أَنَّهُ مَنْ شَاءَ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَقْدِ مُحَمَّدٍ وَعَهْدِهِ - دَخَلَ، وَمَنْ شَاءَ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَهْدِ قُرَيْشٍ وَعَقْدِهَا - دَخَلَ، فَتَوَاتَبَتْ خُزَاعَةُ فَقَالُوا: نَحْنُ نَدْخُلُ فِي عَقْدِ مُحَمَّدٍ وَعَهْدِهِ، وَتَوَاتَبَتْ بَنُو بَكْرِ فَقَالُوا: نَحْنُ نَدْخُلُ فِي عَقْدِ قُرَيْشٍ وَعَهْدِهِمْ^(٢).

وجه الدلالة:

قالوا: يعتبر تحالف النبي ﷺ مع خزاعة والاستعانة بهم فيما هو دون القتال دلالة قوية على شرعية التحالف السياسي مع المخالفين، إذا اقتضت المصلحة ذلك، دون التخلي عن جزء من هذا الدين، فالنبي ﷺ يقبل حلف خزاعة دون شرط واحد، حيث أظهر الموقف الثابت وفق خط الإسلام، الذي لا يعين ظالمًا، وإنما ينصر المظلوم.

وتظهر شرعية التحالف السياسي في هذا الصلح من خلال بنود ميثاقه، وهي من أقوى الأدلة على مشروعيته؛ حيث جاء فيه: «أَنَّهُ مَنْ شَاءَ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَقْدِ مُحَمَّدٍ وَعَهْدِهِ - دَخَلَ، وَمَنْ شَاءَ أَنْ يَدْخُلَ فِي عَهْدِ قُرَيْشٍ وَعَقْدِهَا - دَخَلَ» حيث

(١) ينظر: التحالف السياسي في الإسلام منير محمد الغضبان ص ١١٤-١١٦.

(٢) تقدم تخريجه ص ٣٨.



دخلت خزاعة حليفة لرسول الله ﷺ، وكانت تحمل كل مودة وتعاون له، وكانت خزاعة عيبة^(١) رسول الله ﷺ؛ مسلمها ومشرکها، لا يخفون عليه شيئاً كان بمكة، وفي المقابل كانت تحمل كلَّ عدااء لقريش^(٢).

وفي هذا دليل على جواز الاستعانة بالمشرکين فيما دون القتال، من استنصاح أو تحديد موقف سياسي أو نحوهما.

قال ابن حجر: « وفيه جواز استنصاح بعض المعاهدين وأهل الذمة إذا دلت القرائن على نصحتهم، وشهدت التجربة بإيثارهم أهل الإسلام على غيرهم، ولو كانوا من أهل دينهم، ويستفاد منه جواز استنصاح بعض ملوك العدو استظهاراً على غيرهم، ولا يعد ذلك من موالة الكفار ولا موالة أعداء الله، بل من قبيل استخدامهم وتقليل شوكة جمعهم، وإنكاء بعضهم لبعض، ولا يلزم من ذلك جواز الاستعانة بالمشرکين على الإطلاق »^(٣).

قالوا: فدللت هذه الأحاديث على أن الشريعة الإسلامية فيها سعة لقبول التحالف السياسي مع المشرکين، وهو مع الأحزاب العلمانية من باب أولى، إذ إن جُلَّ الأحزاب غير الإسلامية لا تصل إلى درجة الكفر، فالتحالف السياسي مع المخالفين مشروع في كل صورته: من تشكيل كتلة لخوض الانتخابات البرلمانية أو

(١) عيبة الرجل: موضع سره، والذين يأتمنهم على أمره، ينظر: غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام (١/١٣٨)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد- الدکن، ط ١ - ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.

(٢) ينظر: فتح الباري (٥/٣٣٧)، ونيل الأوطار (٨/١٨٨)، والاستيعاب، لابن عبد البر (٣/١٤٢٨).

(٣) ينظر: فتح الباري (٥/٣٣٨).



نحوها، أو تحديد موقف سياسي، أو تشكيل معارضة سياسية، أو التحالف على الإطاحة بنظام ظالم مستبد، ولكن وفق ضوابط شرعية استند إليها النبي ﷺ في تحالفاته. وشرعية التحالف السياسي لا تقتصر على وجود دولة للمسلمين، فهو مشروع في كل مرحلة إذا اقتضت المصلحة ذلك، سواء كان بعد إقامة الدولة، كتحالف النبي ﷺ مع يهود المدينة وخزاعة، أو في مرحلة الدعوة كتحالفه مع عمه أبي طالب والمطعم بن عدي، وشهوده لحلف الفضول، الذي أثنى عليه بعد بعثته^(١).

ثانياً: المعقول:

قالوا: إن مثل هذه التحالفات؛ هي من جنس التعاون على البر والتقوى؛ لما يترتب عليها من محاربة الفساد ودفعه وتقليله، ورفع الظلم أو تخفيفه، وهذا تؤيده قواعد الشريعة وكلام أهل العلم؛ والأصل في ذلك كله ما تمهد في قواعد الأصول من أن مبنى الشريعة تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، واحتمال المفسدة المرجوحة تحصيلاً للمصلحة الراجحة، وأن الميسور لا يسقط بالمعسور، وأنه ما لا يدرك كله لا يترك جُلَّهُ.

وقد تجوز الإعانة على المعصية لا من جهة كونها معصية؛ بل لما تتضمنه من دفع معصية أكبر، كما ندفع الأموال إلى الكفرة نفتدي بها أسرارنا من بين أيديهم، وقد أشار إلى هذا المعنى أئمة العلم من قبل.

يقول العز بن عبد السلام: «إذا تفاوتت رتب الفسوق في حق الأئمة قدمنا أقلهم فسوقاً، مثل إن كان فسق أحد الأئمة بقتل النفوس، وفسق الآخر بانتهاك

(١) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ٣٠٢.



حرمة الأبخاض؁ وفسق الآخر بالبضرع للأموال؁ قدمنا المتضرع للأموال على المتضرع للدماء والأبخاض؁ فإن تعذر تقديمه قدمنا المتضرع للأبخاض على من يتعرض للدماء؁ وكذلك يترتب التقديم على الكبير من الذنوب والأكبر؁ والصغير منها والأصغر على اختلاف رتبها^(١).

وقال في معرض الحديث عن تقديم أقل الأئمة فسوقاً عند تفاوت رتبهم في ذلك: «إن قيل: أيجوز القتال مع أحدهما لإقامة ولايته وإدامة تصرفه؁ مع إعانتة على معصيته؟

قلنا: نعم دفعاً لما بين مفسدتي الفسوقين من التفاوت؁ ودرءاً للأفسد فالأفسد. وفي هذا وقفة وإشكال من جهة أنا نعين الظالم على فساد الأموال دفعاً لمفسدة الأبخاض؁ وهي معصية؁ وكذلك نعين الآخر على إفساد الأبخاض دفعاً لمفسدة الدماء؁ وهي معصية.

ولكن قد تجوز الإعانة على المعصية؁ لا لكونها معصية؛ بل لكونها وسيلة لتحصيل المصلحة الراجحة؁ وكذلك إذا حصل بالإعانة مصلحة تربي على تفويت المفسدة؁ كما تبذل الأموال في فداء الأسرى الأحرار من المسلمين من أيدي الكفرة الفجرة...»^(٢).

ويقول في موضع آخر: «وقد تجوز المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان؁ لا من جهة كونه معصية؁ بل من جهة كونه وسيلة إلى مصلحة؁ وله أمثلة: منها: ما يبذل في افتكاك الأسارى؛ فإنه حرام على آخذه مباح لباذليه.

(١) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (١/٨٦).

(٢) ينظر: المرجع السابق (١/٨٧).

ومنها: أن يريد الظالم قتل إنسان مصادرة على ماله، فإنه يجب عليه بذل ماله فكاكاً لنفسه.

ومنها: أن يكره امرأة على الزنا ولا يتركها إلا بافتداء بها أو بهمال غيرها؛ فليزنها ذلك عند إمكانه.

وليس هذا على التحقيق معاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان، وإنما هو إعانة على درء المفاسد، فكانت المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان فيها تبعاً لا مقصوداً^(١).

مناقشة أدلة الفريقين:

أولاً: مناقشة أدلة اصحاب القول الأول القائلين بعدم جواز التحالف السياسي مع الأحزاب العلمانية مطلقاً:
أ- مناقشة أدلتهم من الكتاب:

نوقش الاحتجاج بالآيات التي تحذر من موالات أعداء الله واتخاذهم أولياء وبطانة، على عدم مشروعية التحالف السياسي مع الأحزاب العلمانية وفق ضوابط، على النحو التالي:

أولاً: أن النهي في الآيات لم يتطرق إلى مسألة التحالف السياسي وفق ضوابط وفي ظل الولاء للإسلام وأهله، وإنما الذي نهى عنه هو اتخاذ أعداء الله ورسوله أولياء من دون المؤمنين، وتقديم ولايتهم والتحالف معهم على الولاء لله ورسوله.

ويدل على ذلك ما جاء في سبب نزول الآيات يظهر أن الحكم ليس على

(١) ينظر: المرجع السابق (١/١٢٩).



أساس التحالف، فقد نزلت هذه الآيات في المنافقين، وبخاصة في رأس النفاق عبد الله بن أبي الذي أبى إلا الوقوف بجانب أوليائه من بني قينقاع، التي نقضت ما بينها وبين رسول الله ﷺ.

فَعَنْ عُبَادَةَ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: لَمَّا حَارَبَتْ بَنُو قَيْنِقَاعٍ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، تَشَبَّهَ بِأَمْرِهِمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِيٍّ، وَقَامَ دُونَهُمْ.

وَمَشَى عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَكَانَ أَحَدَ بَنِي عَوْفِ بْنِ الْخَزَرَجِ مَنْ لَهُ حِلْفُهُمْ مِثْلُ الَّذِي لَهُمْ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِيٍّ، فَخَلَعَهُمْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَتَبَرَّأَ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ مِنْ حِلْفِهِمْ، وَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَبَرَّأُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ مِنْ حِلْفِهِمْ وَأَتَوَلَّى اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ، وَأَبْرَأُ مِنْ حِلْفِ الْكُفَّارِ وَوَلَايَتِهِمْ.

فَفِيهِ وَفِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِيٍّ نَزَلَتْ الْآيَاتُ فِي الْمَائِدَةِ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [المائدة: ٥١] «الآية» (١).

فعبد الله بن أبي تخلّى عن ولاية رسول الله ﷺ، وأعلن ولايته للذين نقضوا العهد، وحاربهم رسول الله ﷺ انطلاقاً من حلفه قبل الإسلام، بينما وقف عبادة بن الصامت ﷺ موقفاً أصيلاً، وقد كان له من الحلف ما كان لابن أبي.

فالقضية إذن ليست في أصل التحالف مع اليهود والنصارى، إنما هي في الذين يخرجون عن صف القيادة المسلمة والدولة المسلمة، فيحالفون أعداءها

(١) أخرجه ابن إسحاق في المغازي (٢/٤٢٩، ٤٢٨) ومن طريقه الطبري في جامع البيان (٨/٥٠٥)، والبيهقي في دلائل النبوة (٣/١٧٥، ١٧٤)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٤/١١٥٥/٦٥٠٦). وضعف إسناده مؤلفاً الاستيعاب في بيان الأسباب (٢/٥٩) لإرساله.



الذين يحاربونها، ويعملون لصالحها ضد مصلحة الدولة المسلمة، وهي الجريمة التي يطلق عليها اليوم في المفهوم الحديث: جريمة الخيانة العظمى في التآمر والتجسس لصالح العدو، ويتولون أعداء الله ورسوله ﷺ، ويتخلون عن الولاية للجماعة المسلمة والدولة المسلمة.

ولا أدل على ذلك من أن نزول هذه الآيات لم يبلغ حلف رسول الله ﷺ مع يهود بني النضير ويهود بني قريظة، الذين لم ينقضوا العهد بعد، وهل يعقل أن يمضي النبي ﷺ في حلفه مع اليهود أربع سنين أخرى، والآيات تنزل في أصل الحلف؟!^(١).

ب- مناقشة أدلتهم من السنة:

نوقش احتجاجهم برفضه ﷺ عقد حلف مع بني عامر بن صعصعة، لما ترتب عليه من إملائهم على المسلمين شروطاً باطلة، بأن هذا خارج محل النزاع؛ حيث إن الحديث عن تحالف سياسي بضوابط لا ينشأ عنه إقامة نظام للحكم يمثل مزيجاً من الحق والباطل، وخليطاً من الإسلام والجاهلية.

ج- مناقشة أدلتهم من المعقول:

-أما قولهم: إنه يترتب على هذه التحالفات تشويه لسمعة الجماعات والأحزاب الإسلامية أمام الجماهير العريضة؛ فنوقش: بأن التشويه إنما ينشأ إذا كان هذا التحالف نشأ دون مراعاة ضوابط شرعية، ودون مراعاة لواقع تلك الأحزاب وتاريخها؛ فإذا تحققت هذه الضوابط وفي ظل ممارسات راشدة وواعية للجماعات والأحزاب الإسلامية، والتزامها بما أخذته على نفسها من عهود ووعود؛ فلا شك أنها ستكون بمنأى عن هذا التشويه.

(١) ينظر: التحالف السياسي في الإسلام، منير الغضبان ص ١٣٣.



كما أنه ليس في التحالف تنظيف لسمعة المخالفين، إذ إنه لا يُعدُّ ولاءً، إنما هو التقاء على بعض الأهداف المرحلية التي لا يتسنى للدعاة أن يحققوها بدونه.

- وأما قولهم: إنه يترتب عليها تمييع قضية الإسلاميين في نظر الجماهير، وزوال تفردهم وتميزهم؛ فنوقش: بأن في هذا مبالغة وإغفالاً للواقع، حيث إن خط الجماعات والأحزاب المسلمة واضح من خلال منهج الإسلام القويم الذي تسير وفقه، وفي هذا يكون التمييز بين المسلم وغيره، خاصة مع اشتراط أن هذا التحالف لا يكون إلا وفق ضوابط شرعية، من أهمها ضمان المصلحة التي يقررها أهل العلم في تلك الكيانات مع بقاء الهيمنة لهم فيه.

- وأما قولهم: إن ما يحققه الإسلاميون من تحالفهم مع غيرهم من إصلاحات جزئية عارضة، لا تطبيقه الأنظمة الحاكمة ولا تصبر عليه، وسرعان ما تمحوه محوًا، وتبطل آثاره، فنوقش: بأننا لا نسلم بهذا، فتجارب التحالف السياسي التي خاضتها الجماعات المسلمة مع غيرها - كما في مصر والسودان واليمن^(١) - تظهر بوضوح مدى المصالح التي حققها الدعاة من ترسيخ وجودهم في المجتمع، والحيلولة دون استئصالهم، وإيجاد واقع سياسي متميز، يتسنى لهم من خلاله نشر فكرهم، وبناء قاعدة إسلامية صلبة تؤثر في واقع الحياة وغيرها.

ولا ينكر أن أغلب الأنظمة الحاكمة لا تطبق مثل هذه الممارسة، فالصراع بين الحق والباطل قائم في كل الأحوال، وتحقيق مثل هذه المصالح بالتحالف أولى من فقدها، بل قد يجد الدعاة أنفسهم مضطرين إلى التحالف أمام خيارات

(١) ينظر: الإخوان المسلمون والعلاقة بالسلطة، ملف (الإخوان المسلمون إلى أين)، محمد بن المختار الشنقيطي (الجزيرة نت <http://www.aljazeera.net>).

ومنعطفات دقيقة، كما أنه ليس بالضرورة أن يمثل التحالف خطرًا على الأنظمة الحاكمة يدفعها إلى الانقلاب على هذه الجماعات وتلك الأحزاب، فقد يكون التحالف انتخابيًا، أو لتشكيل معارضة سياسية، أو تحديد مواقف، ونحو ذلك مما لا يمثل تهديدًا مباشرًا لكيانها.

وفي كل الأحوال فالتحالف لا يكون إلا بعد دراسة مستفيضة بين العلماء و أهل الحل والعقد في تلك الجماعات والأحزاب، وتستند إلى فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد^(١).

يقول المفكر الإسلامي محمد أحمد الراشد - مبيّنًا دقة وحساسية التحالف السياسي في إطار الإخوان المسلمين -: «وأما الاجتهاد الجماعي للإخوان المسلمين، فهو يكتفي بجعل عملية التحالف مع حزب كافر إحدى القضايا الحساسة الثلاث التي ليس للقيادات القطرية حق في الجزم بها، وإنما ألزمت اللائحة قيادات الأقطار أن تستأذن مكتب الإرشاد بذلك، وهذا اجتهاد حسن فيه احتياط وافر، فباب التحالف مفتوح غير مغلق، ولكن لا بد من إقراره من أعلى المستويات القيادية، طمعًا في تقليل احتمالات الخطأ»^(٢).

-وأما قولهم: إن هذه الأحزاب العلمانية قد أثبت الواقع والتجارب انتهازياتها وكذبها، وأنها تستغل هذه الجماعات والأحزاب الإسلامية فقط مرحليًا، فنوقش: بأن هذا يحتم مزيد بحث وتنقيب ودراسة لأحوال الأحزاب التي يراد التحالف

(١) ينظر: المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ٣٠٥-٣٠٦ بتصرف.

(٢) ينظر: أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي، محمد أحمد الراشد (٤/ ٢٨١).



معها، وأن تأخذ الأحزاب والجماعات المتحالف معها الضمانات الكافية لإلزامها بالوفاء بالتزاماتها، وألا يُكتفى بالكلام المرسل والوعود الشفهية، ولا يعني ذلك القول بعدم مشروعية هذا التحالف مطلقاً حتى مع الأخذ بهذه الضوابط.

ثانياً: مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بجواز التحالف السياسي مع الأحزاب العلمانية بضوابط:

أ- مناقشة أدلتهم من السنة:

(١) نوقش احتجاجهم بما صح عنه ﷺ في حلف الفضول، على مشروعية التحالف السياسي مع الأحزاب العلمانية؛ بأنه قياس مع الفارق؛ حيث إن هذه الأحزاب العلمانية لم تقم ابتداء لرفع الظلم عن المظلومين أو لإسقاط حاكم ظالم، وإنما قامت لأجل إعلاء مبادئها الرافضة لهيمنة الشريعة، وأن يكون لها السلطان. وأما ما تعلنه غير ذلك من أهداف نبيلة ومشروعة، فلا يعدو أن يكون تصريحات إعلامية لنيل رضا الجماهير، واسترضاء وجذب الأحزاب والجماعات الإسلامية، ثم سرعان ما تراجع عن وعودها تلك، والواقع خير شاهد على ذلك^(١).

وأجيب على هذه المناقشة: بأننا لاننكر وقوع هذه الحالات، كما لا يمكن تعميمها؛ ولا شك أن في الشر خياراً، كما أن في الخير خياراً، والمفاسد درجات وأنواع، ويقع عبء دفعها أو تقليلها، واختيار أقلها شرّاً على أهل الحل والعقد في تلك الأحزاب والجماعات، وفق ما تضعه من ضوابط شرعية، تدعم تقليل

(١) ينظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية؛ دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية، عبد الغني الرحال، (١/ ٣٦٠-٣٦٣)، المؤتمن للنشر والتوزيع-الرياض، ط ١- ١٤١٣ هـ، والإسلاميون وسراب الديمقراطية، ج ٢، ١ التجربة المصرية ص ٣٢٥-٣٣٥، والشهادة للشيخ صلاح أبو إسماعيل ص ١٧٥، ٩٥، ١٧٦.

المفاسد وترشيد اختيارات ذلك التحالف.

(٢) وأما احتجاجهم بقبول النبي ﷺ الدخول في حماية بعض المشركين وجوارهم، وقوله نصرتهم له، وهو نوع من التحالف؛ فنوقش على النحو التالي: بأن قبول النبي ﷺ نصرة عمه أبي طالب له ووقوفه معه ضد معاداة قريش، وكذلك دخوله ﷺ في جوار المطعم بن عدي، بعد وفاة أبي طالب، ليس هذا من جنس التحالف السياسي المراد الاستدلال له؛ وغاية ما يستفاد من ذلك هو مشروعية استفادة تلك الجماعات وهذه الأحزاب من الأعراف والنظم السائدة والمتاحة لتوفير الحماية لهم، وإعطائهم مساحة من حرية التحرك وتأمين الدعوة؛ بشرط ألا تحول هذه الأعراف وتلك النظم دون إبلاغ دين الله، أو يترتب عليها تشويه للمنهج أو تزيف له؛ فأين هذا من هذه التحالفات السياسية مع الأحزاب العلمانية، التي تلزم هذه الجماعات وتفرض عليها بموجب ذلك ألا تصدع بكثير من الحق لمصادمته لمبادئ تلك الأحزاب العلمانية وأهدافها؟!.

وأجيب على هذه المناقشة: بأننا لا نقر مشروعية أي تحالف سياسي يترتب عليه إقرار الباطل أو تشويه الحق وتزويره، ولذلك فإن شرط مشروعية هذا التحالف أن يكون وفق ضوابط شرعية تحقق ذلك، ولا يمنع عدم إمكانية الصدع بكل الحق، وتعذر الدعوة إلى إزالة كافة صور الظلم والفساد - لا يمنع ذلك أهمية العمل على الصدع ببعض الحق المتيسر، وتقليل ودفع بعض الظلم، وما لا يدرك كله لا يترك جُلَّهُ.

فلا يوجد ما يمنع من استفادة هذه الجماعات من الخيارات المتاحة لتصل إلى أهدافها المشروعة، دون استئصال لوجودها، أو انفراد بها في الساحة، بشرط عدم



خضوعها لأي مساومة تقود إلى التخلي عن هذا الدين.

(٣) وأما احتجاجهم بإبرامه ﷺ معاهدة مع اليهود في المدينة، في صحيفة المدينة، وما جاء فيها، فنوقش: بأن هذا قياس مع الفارق؛ حيث إن سلطان الدولة ومرجعيتها وإمامها، في ظل هذه الوثيقة، كله للمسلمين وللرسول ﷺ، وكلمة المسلمين هي العليا، والأمر إلى الله ورسوله، كما نصت على ذلك بنود الصحيفة، فأين هذا من واقع المسلمين اليوم؛ حيث لا دولة ممكنة، ولا شريعة محكمة، ولا إمام عادل يقود الأمة بكتاب الله وسنة رسوله، والكلمة العليا إنما هي لسلطان وأحزاب ونظام لا يعترف بمرجعية الشريعة، ولا أحقيتها في أن تهيمن على الحياة، وتجد الأحزاب والجماعات الإسلامية نفسها خاضعة لهذا النظام وسائرة في ركابه؟!!

وأجيب على هذه المناقشة: بأن المقصود ببيان أن بنود الصحيفة تدل على مشروعية التحالف السياسي وفق ضوابط محددة، وإذا جاز عقد مثل هذا التحالف في ظل استغناء المسلمين وتمكنهم مع عدم حاجتهم الملحة إليه؛ فقد تكون الحاجة إلى مثل ذلك أشدَّ مع ضعف المسلمين ومحاولة إقصائهم، مادام كان ذلك وفق ضوابط محددة تمنع أي مساومة على أي جزء من الدين.

(٤) وأما احتجاجهم بحلف النبي ﷺ مع خزاعة، فنوقش: بأن خزاعة كان أكثرهم مسلمين، كما قال ابن تيمية: «ودخلت خزاعة في عقده، وكان أكثرهم مسلمين، ودخلت بنو بكر في عهد قريش؛ فصار هؤلاء كلهم معاهدين، وهذا مما تواتر به النقل، ولم يختلف فيه أهل العلم»^(١).

(١) ينظر: الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ (٢/٢١٧)، وفي ص ٤٧ من الجزء ذاته: «النبي ﷺ لما فتحت مكة وأراد أن يشفي صدور خزاعة - وهم القوم المؤمنون - من بني بكر الذين



ويمكن أن يجاب على تلك المناقشة: بأن هناك روايات أخرى كثيرة تدل على أنهم كانوا مشركين^(١).

وأجيب على هذه المناقشة: بأنه على فرض التسليم بذلك؛ فيبقى أن الراية العليا والكلمة النافذة كانت للمسلمين؛ ولم يكن المسلمون المتحالفون مع خزاعة آنذاك مجرد أناس مستضعفين، بل كان مع دولة لها كيانه واحترامها وهيبته؛ ومن ثم فإن الأمر يختلف عن واقع المسلمين اليوم كما تقدم.

إضافة إلى ذلك فإن خزاعة كانت تحمل كل مودة وتعاون للنبي ﷺ، حيث كانت خزاعة موضع سر رسول الله ﷺ مسلمها ومشركها، لا يخفون عليه شيئاً كان بمكة، وفي المقابل كانت تحمل كل عدااء لقريش.

وأجيب على هذا الاعتراض: إن الأمر يدور مع المصلحة التي يقررها أهل العلم، وفي استعانتهم وتحالفه ﷺ مع خزاعة والاستعانة بهم فيما هو دون القتال؛ دلالة قوية على شرعية التحالف السياسي مع المخالفين، إذا اقتضت المصلحة ذلك، دون التخلي عن جزء من هذا الدين، وفق ضوابط شرعية، وبشرط أن يؤمن جانب تلك الأحزاب العلمانية المتحالف معها.

كما قال ابن حجر: « وفيه جواز استنصاح بعض المعاهدين وأهل الذمة، إذا دلت القرائن على نصحتهم، وشهدت التجربة بإيثارهم أهل الإسلام على غيرهم،

قاتلوهم، مكنهم منهم نصف النهار أو أكثر مع أمانه لسائر الناس». وينظر أيضًا: الإسلاميون وسراب الديمقراطية؛ دراسة أصولية لمشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية، عبد الغني الرحال، (١/ ٣٦٤-٣٧٣). وينظر ما تقدم ص ٨٣٩.

(١) ينظر: الروضة الندية شرح الدرر البهية، للقنوجي (٢/ ٧٢٠)، والاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د. محمد شبير ص ٢٨٧.



ولو كانوا من أهل دينهم...»^(١).

وهذا يدل على أن الشريعة الإسلامية فيها سعة لقبول التحالف السياسي مع المشركين، وهو مع الأحزاب العلمانية من باب أولى، إذ إن جُلَّ الأحزاب غير الإسلامية لا تصل إلى درجة الكفر.

ب- مناقشة أدلتهم من المعقول:

أما قولهم: إن مثل هذه التحالفات هي من جنس التعاون على البر والتقوى؛ لما يترتب عليها من محاربة الفساد ودفعه وتقليله، ورفع الظلم أو تخفيفه؛ فنوقش: بأن التجارب المعاصرة قد أثبتت خلاف ذلك، وما حصل من مصالح فإنما هي مصالح جزئية لا ترقى إلى المفاصد الكلية الواقعة؛ من تميع الحق، وتلميع الباطل، وتشويه الدعاة وإظهار ضعفهم وعجزهم، مع اضطرارهم إلى تنازلات خطيرة.

وأجيب على هذه المناقشة: بأن شرط مشروعية هذا التحالف هو ألا يؤدي إلى شيء من هذه المفاصد، وإذا كانت بعض التجارب المعاصرة قد أخفقت نتيجة لعدم وضع ضوابط وشروط لهذه التحالفات؛ فلا يعني ذلك استمرار هذا الإخفاق مع كل تجربة، إذا وضع القائمون عليها هذه الضوابط الصارمة موضع التنفيذ والاعتبار.

الترجيح والاختيار:

من خلال استعراض أدلة الفريقين وماورد عليها من مناقشات واعتراضات؛ فإن الذي يظهر للباحث أن القولين كليهما موضع نظر، والأمر يحتاج إلى تفصيل، ولا يمكن إطلاق القول بالجواز أو المنع دون اعتبار واقع هذه الجماعات، وطبيعة

(١) ينظر: فتح الباري (٥/٣٣٨).

الشعوب، واختلاف الظروف المعاصرة لكل دولة، وكذلك طبيعة الأحزاب العلمانية وتوجهاتها، وإن كان يمكن تحديد مجموعة من المحددات والضوابط العامة للقول بالمشروعية، أو عدمها، ومن ذلك:

- أن ما كان من هذه التحالفات على تحقيق أمر مشروع، التقت مصلحة الجميع في تحقيقه كإسقاط طاغية أذل البلاد والعباد، أو دفع صائل، أو إخراج عدو داهم بلاد المسلمين فجأة؛ فاستباح بيضتهم أو بصدد أن يفعل ذلك، ولم يتضمن التزاماً على الاتجاه الإسلامي يغل يده عن تبليغ دعوته أو إقامة دينه؛ فالأصل في هذا التحالف هو الإباحة.

ويبقى النظر بعد ذلك في دراسة جدواه ومدى ما يمكن أن يحققه من مصلحة أو يدفعه من مفسدة، وفي ضوء نتيجة هذه الموازنة تكون الفتوى لصالح هذا التحالف أو ضده، فهو إذن على هذا النحو مما يدور في فلك السياسة الشرعية، وتتقرر شرعيته في ضوء الموازنة بين المصالح والمفاسد والعبرة فيه لما غلب.

- أن أما ما كان من هذه التحالفات على أمر غير مشروع مثل الإعانة على الظلم، أو تدعيم نظم الجور، أو إطالة أعمار السياسات غير الإسلامية، أو إضفاء مشروعية زائفة على نظم غير مشروعة، أو إعطاء صبغة إسلامية مزورة لأعمال وممارسات لا إسلامية، أو تضمن التزاماً يضر بالمسلمين أو يغل يد الدعاة عن الصدع بالحق وإقامة الدين فهذا هو التحالف الممنوع، الذي تظاهرت النصوص الجزئية والقواعد الكلية على رده^(١).

(١) ينظر: التعددية السياسية، د. صلاح الصاوي ص ١٤١-١٤٢، وهل الإسلام هو الحل؟ د. محمد عمارة ص ٩٢.



- أن حال السعة والاختيار يختلف عن حال الشدة والاضطرار؛ ففي أحوال الضرورات الملجئة، التي يجد المسلمون أنفسهم فيها أمام خيارين: إما أن تباد خضراؤهم وتستأصل شأفتهم، وإما قبول هذا العرض، قد يسع هذه الجماعات قبول مثل هذه التحالفات، والتي تجيز لهم بعد ذلك أن ينبذوا إلى هذه الأحزاب العلمانية عهدهم على سواء، وأن يعودوا أدرأجهم إلى المفاصلة والجهاد.

- لابد عند عقد التحالفات من التأكد من كون المسلمين أقوياء يصعب احتواؤهم أو تذويبهم، وأنهم قادرون على المحافظة على ذواتهم، فالتحالفات التي عقدها النبي ﷺ كانت شوكة المسلمين فيها ظاهرة، وهيمنة الإسلام متحققة^(١).

وكذلك لابد من أن تكون القيادة الإسلامية على درجة من القوة والكفاءة والحنكة، وأن يكون الجنود على أعلى درجة من الانضباط والطاعة؛ فالتحالف مع الآخرين من شأنه أن يربك أفراد الجماعة الإسلامية، فقد تصدمهم حقيقة تحالف الجماعة المسلمة النظيفة الطاهرة مع غيرها^(٢).

- يلزم قبل عقد أية تحالفات مع الأحزاب غير الإسلامية أن تتم دراسة ميدانية تستطلع فيها الجماعة المسلمة قدراتها، ودراسة تخطيطية تستطلع معالم مستقبلها، فإذا دلت هذه الدراسة أنها تقف عند منعطف هام، وأنه يلزمها بعض التحالفات لاجتيازه كان من الضروري أن تفعل ذلك.

ويلاحظ أن التحالفات التي عقدها النبي ﷺ مع الآخرين كانت لتغطية

(١) ينظر: الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف، مصطفى الطحان ص ٣٨-٣٩، والمشاركة في

الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ٣١١.

(٢) ينظر: الفكر الحركي، مصطفى الطحان ص ٤٠-٤١، والمشاركة في الحياة السياسية، د. مشير

المصري ص ٣١٣-٣١٤.



منعطف كبير في حياة الجماعة المسلمة، فتحالفه مع أبي طالب كان لحماية الدعوة والداعية، وحلفه مع اليهود في المدينة كان لحماية الدولة في بداية عهدها، وحلفه مع قريش في الحديبية كان للاعتراف بالدولة المسلمة كقوة حقيقية على مساحة الجزيرة العربية، والانطلاق بالدعوة نحو آفاق عالمية خارج الجزيرة^(١).

- يجب التأكيد على ألا تكون في هذه التحالفات مع هذه الأحزاب العلمانية موالاة ولا تودد لها، ولا تكون مناصرتها من أجل إعزازها ورفع شأنها، بل من أجل رفع الظلم عن المسلمين فحسب^(٢).

ومن خلال اعتبار هذه الضوابط من عدمه يمكن القول بمشروعية تحالف الأحزاب الإسلامية مع الأحزاب والهيئات الأخرى من عدمه، سواء كانت هذه الأحزاب مناصرة للفكرة الإسلامية أو معادية لها.

مسألة: هل يجوز للاتجاه الإسلامي أن يدخل في تحالف مع سائر الاتجاهات السياسية القائمة لإقامة بديل سياسي يكون الحكم فيه ديموقراطياً؛ أي يترك الأمر في تحديده إلى الأمة؟

طرح هذا السؤال على مجموعة من الباحثين والمفكرين الإسلاميين المعاصرين، وتفاوتت رؤاهم وآراؤهم حوله:

فأجاب بعضهم بالنفي؛ معتبراً أن هذا معناه القبول بحاكمية الأغلبية، التي قد تزيف إرادتها، وتختار غير الإسلام، ومعناه كذلك الإقرار لهذه الأغلبية بالحق

(١) ينظر: الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف، مصطفى الطحان ص ٣٨-٣٩، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير المصري ص ٣١١.

(٢) ينظر: الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي ص ٢٥١.



في التشريع المطلق، وقبول كل ما يصدر عنها من تشريعات، مهما كانت مخالفة لشرع الله، أو أننا سنغدر بالمواثيق، ولا يصلح في ديننا الغدر^(١).

بينما ذهب آخرون إلى القبول والتعويل على رغبة الجماهير وإرادتهم^(٢). وذهب فريق ثالث من هؤلاء الباحثين إلى التفصيل؛ معتبراً أن إطلاق القول بالفرض كإطلاق القول بالقبول؛ كلاهما موضع نظر.

ووجه الاعتراض على إطلاق القول بالمنع أو الجواز عند أصحاب هذا القول: أن المجتمعات ليست سواء؛ فمنها ما لا يزال على ولائه للإسلام واستمسাকে بتحكيم شريعته، ولو أتيحت له لحظة اختيار ما ابتغى بالإسلام بدلاً ولا عن شريعته حولاً، ومنها ما استفحلت فيه أدواء العلمانية وتفشت في أوصاله ومسخت هوية أبنائه.

واعتبر هذا الفريق أن المجتمعات ليست سواء، ورأى أن الديمقراطية البديلة كذلك ليست سواء:

فهناك الديمقراطية الصورية التي تضيف طلاء من الذهب على الأغلال،

(١) ينظر: الإسلاميون وسراب الديمقراطية، عبد الغني الرحال، (١/٥٦-١٠١)، والتعددية السياسية وتداول السلطة في السياسة الشرعية، دندل جبر، ص ١٣٥، والتعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ١٤٣.

(٢) ينظر: الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي ص ٨٠، وأشواق الحرية لمحمد الهاشمي ص ٧٩-٨٩، نقلاً عن: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ١٠٢-١٠٣، و ينظر كلام الأستاذ محفوظ النحناح رئيس حركة مجتمع السلم الجزائرية (حماس)؛ حيث قال: «حركة حماس تنبذ العنف كوسيلة للوصول إلى السلطة والبقاء فيها وتلتزم بفكرة التداول على السلطة، وضرورة الأخذ برأي الأغلبية واحترام الأقلية». ينظر: رجل الحوار، لمحمود النحناح، إعداد إبراهيم عمر ص ٢٦، دار وحدة عيسات ادير - الجزائر، ط ١ - ١٩٩٥ م.

ويتوارى خلفها أئمة الكفر والطغيان في دول ما يسمى بالعالم الثالث، لاسيما الإسلامية منها؛ فليس لها من الديمقراطية إلا اسمها، ولا من الحرية إلا ادعاؤها، وكل شيء فيها يجري على النقيض.

وهناك الديمقراطية الفعلية؛ كتلك التي تمارسها المجتمعات الغربية، وهي وإن كانت تشكل الرأي العام الذي يشكل بدوره إرادة الأفراد، ولكنها في النهاية لا تزور النتيجة ولا تعبث بصناديق الانتخابات، فهي تؤثر بإعلامها على اختيارات الأفراد، ولكنها لا تختار لهم في النهاية، بل تتركهم وما يريدون.

وكما أن المجتمعات ليست سواء؛ فالحركات الإسلامية ليست سواء كذلك، فهناك الحركات الإسلامية الناشئة التي لا تملك رصيذاً شعبياً ولا تغلغل لها في أوساط الأمة، وهناك الحركات الإسلامية الضاربة بجذورها في أعماق الأمة والتي تملك أن تؤثر في قرارها عند الاقتضاء.

وبناء على هذا التفاوت في واقع المجتمعات، وواقع الديمقراطيات، وواقع الحركات الإسلامية، تتفاوت الإجابة على هذا السؤال.

واشترط أصحاب هذا الرأي لقبول التحالف في مثل هذه الحال: ضمان بقاء ولاء هذه المجتمعات للإسلام، واستمساكها بتحكيم شريعته، وأن تكون الديمقراطية المقترحة مما يغلب على الظن أنها ديمقراطية فعلية، لا تزيف إرادة الأمة، ولا تصادر اختيارات الشعوب.

واعتبر أن القول بالمنع - في ظل هذه الضمانات - من القبول بالتحالف مع الغير؛ لإيجاد بديل سياسي يترك فيه الحكم للأغلبية؛ نوعاً من التفريط وإضاعة لفرصة سنحت قد تقيم الإسلام بأدنى خسارة وتضحيات ممكنة.



أما إذا كانت المجتمعات قد تخلت عن تمسكها بتحكيم الشريعة، واعتقدت أن هذا يسعها، وأن الأمر راجع إلى اختيارها وحدها، وانسلخت من دينها وباضت فيها العلمانية وأفرخت، أو كانت الديمقراطية المقترحة من جنس ديمقراطيات ما يسمى بالعالم الثالث؛ فقد رأى أصحاب هذا الاتجاه أن القبول بهذا الاقتراح في هذه الحال نوع من المجازفة؛ لأنه يكرس الضلالة القادمة، ويخلع عليها قناعاً من الشرعية.

لكن لا يرى أصحاب هذا الرأي مانعاً من القبول بالتحالف في مثل هذه الحال أيضًا، إذا كانت الحركة الإسلامية لها من الامتداد والفاعلية والقدرة على التغلغل والتأثير ما يمكنها من توجيه قرار الأمة والدفع بها نحو اختيار الإسلام، والقدرة على إبطال التلبيس الذي ينسجه حولها الخصوم، بشرط أن تكون الديمقراطية المقترحة فعلية، فإن كانت مزيفة؛ فلا وجه للقبول في جميع الأحوال.

كما يرى أصحاب هذا الرأي أهمية الموازنة والمقارنة بين الواقع القائم والبدائل المتاحة، وأنها أقل ضرراً وسوءاً على الإسلام وأهله، وعلى حرية الدعوة.

فلو كان الواقع القائم قد أوفى على الغاية في القهر والتسلط ومصادرة الحريات والتضرع في الدماء والأموال والأعراض، أو كان البديل المنشود في أسوأ أحواله لن يبلغ هذه الدرجة من القسوة والسوء؛ فإنه وإن لم يكن إسلامياً فسيكون مجتمعاً حراً يتيح الحرية لكافة الأيدولوجيات ومن بينها الإسلام، فيستطيع الدعاة إلى الله أن يصدعوا بكلمة الحق بعد أن كانت الكلمة مصادرة، ويستطيعون أن ينطلقوا في الدعوة إلى الله بعد أن كانت الدعوة مصادرة، ويستطيعون أن يعيشوا بالإسلام بعد أن كان الإسلام جريمة يعاقب عليها ويفتن الناس بسببها، فيرون أنه لا مبرر لرفض هذا البديل بدعوى أنه لا يريد إلا

محض الإسلام؛ حيث إنه خطوة على طريق استعادة الهوية والتمكين للإسلام^(١). ولا شك أن هذا التفصيل له وجه من النظر والاعتبار، وفيه اعتبار لقواعد المصلحة والمفسدة، والتفريق بين حال السعة والاختيار وحال الضرورة والافتقار. فليست المقابلة بين الإسلام وبين هذا البديل الديمقراطي، ولو كانت المقابلة على هذا النحو لحسمت القضية على الفور، ولكن المقابلة بين النظام القائم بجبروته وطغيانه، وبين البديل المقترح بحرياته وضماناته، هكذا تكون المقابلة؛ لأن الفرض أننا عاجزون عن إقامة الإسلام، وإلا فإن من كان قادرًا على إقامة الإسلام فليقمه على الفور، ولا داعي للدخول في كل هذه الموازنات!!

وإذا كنا عاجزين عن إقامة الإسلام على الفور، وكانت المقابلة والمفاضلة بين نظامين أحدهما تُستباح فيه الحرمات، وتُجرم فيه الدعوة إلى الله، ويُسام فيه المؤمنون والمؤمنات سوء العذاب، وبين نظام آخر تُصان فيه الحقوق والحريات؛ فإن نتيجة المفاضلة تكون لصالح هذا الأخير ولا شك.

ولعل هذه الحال قريية الشبه بحال هجرة المسلمين إلى الحبشة، حيث كان بالحبشة ملك لا يظلم عنده أحد، مع اجتماع نظام مكة ونظام الحكم في الحبشة في صفة الكفر، وإنما كان الفارق المؤثر هو أن مكة يومئذ كانت تسوم المؤمنين سوء العذاب، أما الحبشة فقد كانت دار أمن لا يظلم فيها أحد، فهاجر إليه المستضعفون أفواجًا بعد أفواج.

والأصل في ذلك كله ما تمهد في قواعد الأصول من أن مبنى الشريعة تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفساد وتقليلها، واحتمال المفسدة المرجوحة تحصيلًا للمصلحة الراجحة، وأن الميسور لا يسقط بالمعسور، وأنه ما لا يدرك كله لا يترك جُلّه. مع التأكيد على أن هذه الموازنات حمالة ذات أوجه، وأنها من دقائق الفقه

(١) ينظر: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي ص ١٤٣-١٤٦ بتصرف.



وحقائقه وأغواره؛ فهي مزلة أقدام ومدحضة أفهام، ومن ثم فقد اختص بها أهل الحل والعقد عند غياب الإمام الشرعي، وكذلك يرجع فيها إلى اجتهاد أهل الاجتهاد والنظر من قادة تلك الجماعات والأحزاب الإسلامية، مع الأخذ في الاعتبار مجموعة من الضوابط كما تقدم.

كما أنها من المسائل التي يتغير مناط الحكم فيها، ومن ثم يتغير الحكم فيها تبعاً لذلك؛ لأن حكمها جاء مرتبطاً بالضرورة أو الحاجة العامة التي تنزل منزلتها، أو المنفعة الظاهرة المأمونة.

ومن ثم فإن القول بالمنع أو بالقبول يحتاج إلى تدبر وروية ومشاورة؛ وعلى القائمين على الأمر في التيار الإسلامي ممن يضطلعون -بحكم مواقعهم- بهذه الاجتهادات وتنتهي إليهم مسئولية البت فيها؛ ألا يستبدوا فيه بقرار قبل است فراغ الوسع في الشورى وطلب النصيحة من كل قادر على إسدائها من أهل العلم وأهل الخبرة.

و يجب عليهم أن يدركوا أنهم يعالجون أمراً يحدد مستقبل العمل الإسلامي ومستقبل الأمة كلها من ورائه، ورب قرار راشد يُتخذ في هذا المجال يقفز بالعمل الإسلامي سنوات إلى الأمام، وعلى النقيض من ذلك رب قرار أهوج يجهض مسيرته ويرمي بها إلى الوراء بضعة عقود!!

وكم من مغلق لهذا الباب بالكلية، وما درى أنه يعطل على الأمة كثيراً من المصالح الشرعية، وكم من فاتح لهذا الباب على مصراعيه وما درى أنه يدخل في دين الله ما ليس منه!! ويميع القضية الإسلامية ويدخلها في عالم المزايدات والمساومات.

الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات

الحمد لله الذي بفضلله تتم الصالحات، وبرحمته وعفوه تُغفر الزلات، وتُذلل العقبات، أما بعد؛ فقد ظهر من دراسة الباحث لموضوعات هذه الرسالة مجموعة نتائج مهمة؛ يمكن إجمال أهمها فيما يلي:

(١) «الأحلاف العسكرية» بالمعنى الإضافي، هي: «المعاهدات والمعاهدات بين جيوش اتفق أطرافها على النصرة بالقوة». وبالمعنى اللقبى هي: «المعاهدة على التناصر والتعاون في القتال». وهي عند الفقهاء: «اتفاق بين طرفين أو أكثر على النصرة والنجدة والمعاوضة عند حاجة أحدهما إلى ذلك»

(٢) «الأحلاف السياسية» بالمعنى الإضافي، هي: «المعاهدات والمعاهدات بين الولاة والرؤساء على التعاون فيما فيه صلاح الرعية». وبالمعنى اللقبى، هي: «المعاهدات والمعاهدات على التناصر والتعاون السلمي بين فئتين أو أكثر».

(٣) تتعدد صور الأحلاف وتصنيفها وأنواعها وفق عدة اعتبارات ومعايير، دون أن يكون لأي من هذه المعايير أو التصنيفات خصوصية أو أفضلية مطلقة على غيرها.

(٤) مشروعية تقسيم المعمورة إلى دارين أو أكثر وأن هذا ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، والمعقول.

(٥) التأكيد على ضرورة مراجعة مفردات قضية تقسيم الديار المتشابكة والشائكة، من خلال الهيئات والمجامع العلمية المعاصرة، وفي ضوء معطيات وآليات الاجتهاد الجماعي؛ بعيداً عن الرضوخ لضغوط الواقع، وأن يكون الهدف الأبرز هو المواءمة بين مقتضيات مقاصد الشريعة ومصالح أمة الإسلام، ومقتضيات التطور الحادث في وضع هذه الأمة.



- (٦) مناط الحكم على الدار هو تحقق ظهور الأحكام والغلبة والسلطة، وهذه الأحكام هي مجموع أعمال الناس من الشعائر الظاهرة كالصلاة والأعياد وغيرها، وأعمال الإمام أو الحاكم أو السلطان السياسي.
- (٧) دار الإسلام هي الدار التي يحكم فيها بشريعة الله، وتظهر فيها أحكام الإسلام، بأن تكون أحكام الله هي الغالبة وكلمة المسلمين هي النافذة، وتقام شعائر الإسلام وأركانه.
- (٨) دار الكفر هي الدار التي تظهر فيها أحكام الكفر وتكون هي الغالبة، وتكون السلطة فيها لغير المسلمين. وليس معنى وصف الدار بأنها دار كفر أن جميع من في الدار كفار، فهذا فهم خاطئ وغالٍ، وتكفير المسلمين مسألة خطيرة لا بد أن تقوم على برهان.
- (٩) تنقسم دار الكفر إلى: دار كفر حربية (دار حرب)، وهي: الدار التي تنصب العداء التام للإسلام والمسلمين، وتحاول جادة في القضاء عليه وعليهم.
- ودار كفر غير حربية (دار عهد)، وهي: البلاد التي عُقد بينها وبين المسلمين عقد صلح. وأهل العهد ثلاثة أصناف: أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان. وإذا كان العهد مؤبدًا، وهو عقد الذمة، الذي يلتزم به الكفار بجزية للمسلمين مقابل حمايتهم؛ فإن دار العهد تعد من جملة دار الإسلام.
- (١٠) الدول التي تمارس الحرب بالفعل ضد بلاد المسلمين، أو تدعم من يفعل ذلك بالمال والسلاح وغيرها من صور الدعم؛ لاتجعلها المعاهدات التي تبرمها مع بعض الدول الإسلامية دار عهد، ولا تخرجها عن كونها دار حرب.
- (١١) الدور التي تجمع صفات من دار الإسلام ومن دار الكفر، هي دار جديدة مركبة لها أحكامها الخاصة، وهي ليست دار إسلام ولا دار حرب، بل هي

قسم ثالث، يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويعامل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه.

(١٢) دار الإسلام لا تتحول إلى دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها، مادامت شعائر الإسلام ظاهرة، وما دام سكانها المسلمون يدافعون عن دينهم، ويقيمون بعض الشعائر وخصوصاً الصلاة.

(١٣) الحكم على الدور والتفريق بينها ليس وراءه كبير فائدة لأفراد الناس، وليس مؤثراً في الأحكام المتعلقة بهم، بل الفائدة منه متعلقة بالحاكم المسلم، فالموضوع من الفقه السياسي.

(١٤) إقامة الخلافة الصحيحة واجب شرعي يتحتم على المسلمين أن يسعوا لأجل إقامتها ونصب الخليفة؛ لاستعادة هيبتهم ومكانتهم، التي تآكلت عنهم يوم سقطت الخلافة.

(١٥) إذا استحال أو تعذر إقامة الخلافة ونصب الإمام في زمن ما، كما هو الحال في العصر الحالي؛ يجوز تعدد الأئمة أو الحكام ودول الإسلام، لمصلحة ضبط البلاد وحسن سياسة العباد، دون الشقاق والنزاع بين أهل الإسلام.

(١٦) ينبغي العمل على جمع كلمة تلك الدول الإسلامية، وتحقيق الوحدة والألفة بين شعوبها لجمع الأمة على كلمة سواء؛ هي شريعة الإسلام وسنة خير الأنام ﷺ.

(١٧) لا خلاف بين العلماء السابقين والمعاصرين على مشروعية جهاد الطلب، أو ابتداء الكفار بالحرب في حالات معينة؛ مثل تأمين حرية الدعوة، ومنع الفتنة في الدين، أو تأمين سلامة ديار الإسلام وحدودها.

(١٨) القول إن الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بالدول غير الإسلامية هو الحرب؛ لا يعبر بدقة عن وضع الدولة الإسلامية، ولا يعكس بصدق



صورة الجهاد الإسلامي. والذي ترجع لدي: أن الأصل في العلاقة بين الدولة الإسلامية والدول غير الإسلامية هو (تحقيق السيادة للدين).

(١٩) إذا كانت الدولة الإسلامية في حال ضعف، يجب عليها سلوك الطرق السلمية الممكنة، للدعوة إلى الله وإبلاغ الرسالة الخاتمة والدين الحق.

(٢٠) قد تقتضي المصلحة الشرعية للدولة الإسلامية عقد معاهدة مع الدول والكيانات الأخرى؛ فيشرع لها حيثنذ الصلح والمسالمة؛ وتكفي بالرد على من يبدؤها بالقتال، مع العمل على تقوية الجيش الإسلامي، ونصر المستضعفين ونشر الدين قدر المستطاع.

(٢١) مفاهيم تقسيم الديار ومسميات الحرب، والسلم، والإسلام، والكفر، والعهد والسلام، مما لاتسقط بتقادم الزمان ومهما تطورت علاقات المسلمين بغيرهم؛ ولا ينسخها ما يستجد من حوادث الدول وعادياتها، وما يعتريها من نهوض وسقوط، أو قوة وضعف.

(٢٢) أن الإنكار المطلق للواقع العالمي المعاصر ورفض التعامل مع هذا الواقع جملة وتفصيلاً، لا يأتي على تحقيق المصالح، ولا يجري على منهاج الرسل، عليهم السلام، وقرار عدم المشاركة في بعض العهود الدولية في هذا الزمان؛ لكونها قد تضمنت أموراً تخالف وتصادم الشريعة صراحة؛ أمر يخضع إلى توافر القدرة والقوة والنفوذ، ومع تعذر ذلك كما هو واقع الدول الإسلامية المعاصر؛ فإنها قد يكون لها مندوحة بعض الوقت في موقفها العام من تلك العهود.

لكن لا يعني هذا التسليم لهذه المواثيق وتلك الشرائع كلية دون تحفظ أو اعتراض على ما يخالف ويصادم أحكام الشريعة الإسلامية. ويتعين على الدولة الإسلامية-إن لم تمكنها ظروفها وواقعها من رفضها بالكلية؛ باعتبارها باطلة شرعاً- فيتعين عليها عدم الالتزام بتلك النصوص والمبادئ المحرمة.



(٢٣) على الدول الإسلامية صاحبة أرقى مشروع حضاري تجهل حسنه الأمم، أن تسابق لاستعادة مكانتها وريادتها ومهابتها، وأن تقوم بدورها المنوط بها من الدعوة إلى الإسلام والتعريف به وإظهار محاسنه وإبراز مشروعاتها الحضاري بصيغة تلتقي ولغة العصر، تحقق الحق، وتظهر الزيف، وتقدم للعالم كله ما يفقده في مشروعه الحضاري المعاصر.

(٢٤) المعاهدات الدولية الإسلامية هي: كل اتفاق، يعقده الإمام أو من ينبيه، مع الحربين، أو الذميين، أو الخارجين عن ولايته من المسلمين؛ لأجل علاقة مشروعة، تذكر فيها قواعد الاتفاق وشروطه.

(٢٥) لا خلاف بين العلماء على مشروعية عقد المعاهدات من حيث الأصل، وقد دل على ذلك الكتاب والسنة والآثار والإجماع والمعقول.

(٢٦) الأحلاف هي نوع من المعاهدات له حيثية خاصة، والتعاقد على ما لا يمنع منه الشرع أمر مشروع، والمنفي من الأحلاف هو ما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالماً، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، ومن التوارث، ونحو ذلك. والمثبت ما عدا ذلك؛ من نصر المظلوم، والقيام في أمر الدين، ونحو ذلك من المستحبات الشرعية؛ كالمصادقة والموادة وحفظ العهد.

(٢٧) الوفاء بالعهود مبدأ إسلامي أصيل لا يجوز النقاش فيه أو التهوين من شأنه، وهو أساس القوة الإلزامية للمعاهدات في الشريعة الإسلامية، وأول من أسسه هم المسلمون، في زمان لم يكن فيه الوفاء بالعهود متعارفاً عليه بين الجماعات الدولية، وهذا الأساس الذي أجمعوا عليه في القرن السابع الميلادي لم يزل الأساس الإلزامي للمعاهدات في الجزء الثاني من القرن العشرين، وبذلك سجل الإسلام فضلاً-



لايدانيه أحد- على القانون الدولي الحديث.

(٢٨) الأمر بالكتابة والإشهاد يختلف باختلاف المعاملة المراد توثيقها بالكتابة أو بالإشهاد، فإن كانت معاملة لها شأنها وخطرها؛ كالمعاهدات والأحلاف، والاتفاقات بين الدول، ونحو ذلك، فالتوثيق بالكتابة حينئذ واجب.

(٢٩) عقد المعاهدات مما يختص به الإمام أو الحاكم؛ فلا يصح أن يتولى عقدها إلا الإمام أو من ينبيه في عقدها.

(٣٠) الإكراه يبطل التصرفات مطلقاً؛ سواء القابلة للفسخ؛ كالبيع ونحوه من العقود؛ كالمعاهدات، أو غيرها مما لا يقبل الفسخ.

(٣١) لا خلاف على بطلان المعاهدات التي تقع نتيجة الإكراه الواقع على ممثل الدولة المفوض بعقد معاهدة ما، وكذلك يعتبر التهديد بإهدار استقلال الدولة أو سلامة إقليمها من الإكراه الملجئ، فتعتبر المعاهدة باطلةً بطلاناً مطلقاً إذا تم إبرامها نتيجة تهديد باستعمال القوة أو استخدامها بالفعل. ويذهب الاتجاه الحديث في القانون الدولي إلى القول باعتبار الضغط السياسي والاقتصادي من العيوب المعيبة للرضا كذلك.

(٣٢) اعتبار تأثير الإكراه بصوره المختلفة يلقي بظلال من الشك حول شرعية كثير من الاتفاقات والمعاهدات والأحلاف التي تم إبرامها بين كثير من الدول الإسلامية وبين أعدائها؛ حيث إن أغلب هذه الاتفاقات لم تخل من صورة أو أكثر من صور الإكراه السابقة، ومن هذه الاتفاقات والمعاهدات التي تحتاج إلى مراجعة مشروعيتهما، في ظل ما اكتنفها من ضغوط وإكراه- معاهدة السلام بين مصر والكيان الصهيوني.

(٣٣) لا يعترف الإسلام بشرعية أي معاهدة تستباح الشخصية الإسلامية،



وتفتح للأعداء باباً يمكنهم من الإغارة على جهات إسلامية، أو يضعف من شأن المسلمين بتفريق صفوفهم وتمزيق وحدتهم..

(٣٤) اتفق الفقهاء على إبطال الشرط الذي يؤدي إلى مخالفة نص شرعي، أما العقد المتضمن هذا الشرط؛ ففي صحته مع إبطال الشرط خلاف.

(٣٥) اتفق الفقهاء على أن من شروط عقد الهدنة: أن لا تكون مؤبدة؛ وليس في الشريعة معاهدة مؤبدة، غير معاهدة الذمة (عقد الذمة).

(٣٦) لا يلزم تقييد أمد عهد الهدنة بمدة معينة محددة؛ بل يجوز أن يكون كذلك، ويجوز أن يكون أمد مطلقاً عن التوقيت؛ والأمر في ذلك موكل إلى اجتهاد الإمام ونظره على ما يراه أصلح من الإطالة أو عدمها؛ بشرط أن لا يكون هذا العهد مؤبداً. ومن أجاز تأييد المعاهدات من المعاصرين، فقد خالف الإجماع، ولا مستند له في القول بالإطلاق؛ لأن القول به شيء، والقول بالتأييد شيء آخر.

(٣٧) لا يجوز نقض الهدنة المحددة بأمد، إلا أن يخاف أهل الإسلام خيانة من المهادنين، فحينئذ ينبذ إليهم العهد، ويعلموا بفسخ المسلمين له.

(٣٨) إذا التزم المهادنون بعقد الهدنة المطلقة، ووفوا بشروطه، التي منها تعليق الأمد بالمشيئة التي تراعي المصلحة؛ فيلزم الإمام الوفاء به وإتمامه، وفق الشرط التي منها الإطلاق؛ وله في هذه الحال نقض المعاهدة، متى رأى ذلك أصلح وأنفع شرعاً، مع اشتراط النبذ قبل النقض؛ تحرراً من الغدر.

(٣٩) إذا خاف أهل الإسلام خيانة المهادنين، بظهور أماره عليها، يشرع لإمام المسلمين أن يفسخ العهد ويُبطل العمل بمقتضاه، بعد أن ينبذ العهد إلى القوم الآخرين - المهادنين - مُعلِّماً لهم بذلك.

(٤٠) لا يجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين، إلا عند العجز والضرورة.



(٤١) الجهاد في سبيل الله حسب الاصطلاح الشرعي وتعريف فقهاء المذاهب، هو قتال الكفار لإعلاء كلمة الله، وما يمت إلى ذلك بصلة، وميدانه هو الصراع بين المسلمين والكفار، وليس فيما بين المسلمين أنفسهم.

(٤٢) قتال الفتنة، هو: «القتال غير المشروع بين الطائفتين، أو أكثر من المسلمين»، ويشمل الحالات التالية:

الأولى: حالة عدم ظهور المُحق من المُبطل في القتال.

الثانية: حالة كون الطائفتين المتصارعتين - ظالمتين، ولا تأويل لواحدةٍ منهما.

الثالثة: الاشتراك في قتال مع إحدى الطائفتين المتصارعتين - على غير بينة - حيث لا إمام يدعو إلى قتال إحدهما.

الرابعة: القتال في طلب الملك.

(٤٣) الحروب المعاصرة التي تحدث بين الأقطار والدول الإسلامية لاتعد جهادًا في سبيل الله؛ وإنما هي قتال فتنة؛ لأنها لاتخلو من صورة أو أكثر من حالات قتال الفتنة؛ ومن ثمّ فلا يشرع المشاركة فيها، ولا التحالف مع أي من فصائلها وأطرافها.

(٤٤) يشرع ترك المقاتلة في قتال الفتنة، ولا يجب المدافعة عن النفس والمال، إلا إذا كان يترتب على ذلك مفسدة أعظم من مفسدة ترك الدفاع عن النفس، فيجب عندئذ الدفاع، ويحرم الاستسلام.

(٤٥) إقامة الخلافة الإسلامية، وانضواء سائر الأقطار الإسلامية تحت لوائها، هو الحل الناجع لحسم صراع الأقطار الإسلامية المختلفة وردع الطائفة المعتدية.

وأما قبل قيام الخلافة الراشدة؛ فيتحمل قادة البلاد الإسلامية جميعًا، وعلماء الإسلام قاطبة هذه المسؤولية، في الضغط الجاد الصادق على الطرفين



المتنازعين، لكي يوقفا ما بينهما من قتال، ويلجأ إلى التحكيم الشرعي في الإسلام، فيرسل هذا الطرف حكماً من قبله، وذلك الطرف حكماً آخر من قبله أيضاً، للفصل في النزاع القائم، على أن يكون من صلاحيات الحكّمين - بالاتفاق - إصدار القرارات التي تخص كيفية تحريك القوات المسلحة في الأقطار الإسلامية الأخرى، من أجل حل النزاع القائم.

وهذا الحل كفيل بسد الطريق على أية قوى خارجية تتدخل في نزاعات المسلمين؛ بحجة أن بعض أطراف النزاع دعاها إلى هذا التدخل.

(٤٦) المسلمون كلهم أمة واحدة، مهما تباعدت بينهم المسافات، واختلفت الأوطان؛ والمسلم الذي يعيش خارج الدولة الإسلامية عضو في الأمة الإسلامية، وتجري عليه أحكام الإسلام، ويجب عليه أن يساعد الإسلام والمسلمين، قدر استطاعته وإمكاناته.

ويحق له - في أي وقت يريد أن يدخل دار الإسلام، ويأخذ جنسيتها - التي هو يحملها في حقيقة الأمر باعتباره مسلماً متممياً لأمة الإسلام -، ولا يجوز لأحد أن يمنعه.

(٤٧) على الدول الإسلامية القيام بواجبها تجاه نصرة قضايا الأقليات المسلمة وتقديم العون لها؛ لأنها في الخطوط الأمامية من المواجهة، ولأن أوضاعها أكثر حساسية والتحديات أمامها مضاعفة، لذلك يجب على المسلمين حكومات وشعوباً نصرتهم وتقديم يد العون لهم.

(٤٨) تتعدد أوجه المساعدة التي يمكن أن تقدمها الدول الإسلامية للأقليات المسلمة وقت السلم، أو في الظروف العادية، ومن بينها:

- تدعيم الأقليات المسلمة في ميدان التعليم؛ بإنشاء ودعم المدارس



والجامعات والمراكز الإسلامية، التي تتماشى مع واقع المجتمع.

- الاهتمام الإعلامي بهذه الأقليات المسلمة؛ من خلال تغطية أخبارها وقضاياها ومشكلاتها وعرضها على الرأي العام المحلي والعالمي.

- استغلال العلاقات الدبلوماسية، والمصالح المتبادلة مع الدول التي توجد بها تلك الأقليات؛ لدعم احتياجاتهم وحقوقهم المشروعة في ممارسة عبادتهم وشعائر دينهم بحرية.

- دعم الأقليات المسلمة اقتصاديًا؛ بإنشاء مشاريع اقتصادية متعددة.

(٤٩) إذا حدث اعتداء على الأقليات المسلمة، ولم يكن بين المعتدي والدولة الإسلامية عهد، فيجب على الدولة الإسلامية أن تنصر هؤلاء المسلمين، بكل أنواع النصرة، ولو أدى ذلك إلى نشوب الحرب بين المعتدي والدولة الإسلامية، ويجب على الدولة الإسلامية أن تبادر بإنقاذ هؤلاء المسلمين من أيدي المعتدين عليهم بدون تردد.

و إذا كانت الدولة الإسلامية عاجزة عن أن تمد لهم العون والنصرة، فيجب عليها أن تذلل لهم كل عقبة مادية أو معنوية تعترض طريق هجرتهم إلى الدولة الإسلامية، إذا كانت تخاف عليهم من إبادتهم واستبدادهم.

وإن تعذر ذلك؛ فعليها أن لا تدخر أي جهد من أجل مساعدتهم؛ بتقديم التظلم الجاد، والتأكيد على رفضها القاطع لهذه الممارسات، لدى الهيئات الدولية المعنية.

(٥٠) في حالة تعرض الأقلية المسلمة للعدوان والاضطهاد، وكان بين الدولة التي تنضوي تحتها والدولة المسلمة التي تود مساعدتها ونصرتها معاهدة، فيجب على الدولة المسلمة نصرة تلك الأقلية المسلمة عسكريًا بمقتضى

رابط الإخوة الإسلامية، في الحالات التالية:

- ١- إذا انتهى العهد بانقضاء مدته.
 - ٢- إذا نقضت هذه الدولة العهد، أي إذا لم تف بشروط العهد.
 - ٣- إذا أحست الدولة الإسلامية خيانة ومكرًا من هذه الدولة تجاه هؤلاء المسلمين، فعليها أن تنبذ إليهم العهد، وأن تحمي هؤلاء المسلمين.
- (٥١) إن كان المبتدع مستترًا ببدعته، ولم تكن بدعته كفرًا، وكان حسن الرأي في أهل السنة؛ فلا يكفر أهل السنة - كالخوارج - فالصواب جواز الاستعانة به في قتال الكفار، بل وفي قتال البغاة؛ إن كان المسلمون في حاجة إلى رأيه أو قوته وبأسه، وإلا كره لهم ذلك.
- وإن كان داعية إلى بدعته؛ فلا ينبغي أن يستعان به إلا إذا دعت الضرورة أو الحاجة الماسة؛ كأن يحتاج إلى رأيه وقوته وبأسه، وبشرط أن يؤمن ضرره.
- (٥٢) إذا لم تدع الحاجة إلى الاستعانة بالكفار على الكفار؛ فلا تجوز الاستعانة بهم أو التحالف معهم عند جميع الفقهاء.
- (٥٣) لا يجوز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال مثلهم، في الحالات التي لا تصل إلى حال الضرورة الحقيقية الشرعية المعتبرة، أو الحاجة العامة، التي تنزل منزلتها.
- (٥٤) يجوز الاستعانة بالكفار والتحالف معهم، إذا دعت الضرورة أو الحاجة العامة إلى ذلك بشروط؛ أهمها:
- أن يكون قرار الاستعانة بالكفار في قتال مثلهم صادرًا عن الخليفة أو رئيس الدولة المسلم، أو من يفوضه في ذلك من المسلمين؛ كالقائد الأعلى للقوات المسلحة المسلم، لأن ذلك من اختصاصات الخليفة أو الرئيس.



- أن تتحقق المصلحة من المستعان بهم.
- أن يكون المستعان به مأموناً حسن الرأي في المسلمين، فلا تجوز الاستعانة بمن عرف بالغدر والخيانة والتجسس على المسلمين، ونقل عوراتهم إلى غير المسلمين؛ كالرافضة والنصيرية.
- أن يكون المسلمون ذوي قوة ومنعة؛ بحيث لو انضم المستعان بهم إلى الكفار الحريين لأمكن مقاومتهم.
- أن يكون المستعان به على خلاف أكيد مع العدو، لئلا تكون هذه الاستعانة وسيلة إلى التجسس على المسلمين.
- أن لا تؤدي الاستعانة بهم إلى المقاتلة تحت رايتهم، والانضواء تحت إمرة.
- (٥٥) الاستعانة بغير المسلمين في شراء السلاح أو استتجاره أو استعارته جائزة عند الحاجة، وبشرط أن لا يكون فيها خدش لكرامة المسلمين، وأن لا يتسبب عنها دخول المسلمين تحت سلطان الكافرين، أو ترك بعض الواجبات والفرائض الإسلامية.
- (٥٦) لا يجوز التحالف مع الكفار لقتال كفار آخرين تحت رايتهم، ولا معاونتهم في ذلك، حال الاختيار، أما في حالات الضرورة والإكراه، فأجاز جمهور الفقهاء ذلك بشروط.
- (٥٧) الانضمام تحت لواء الكفار ورايتهم، لحرب المسلمين، وكسر شوكتهم؛ من أعظم صور الموالاة، وأخطرها على الإطلاق، وهو خيانة عظمى لله ولرسوله والمؤمنين، وهو كفر يخرج من الملة، والعياذ بالله.
- (٥٨) الاستعانة بالكفار تحت راية المسلمين ولوائهم، في قتال دولة مسلمة عادلة، يعتبر جريمة عظيمة وخطيئة كبيرة، فاعلها في غاية الفسوق، إلا أنه لا يكون



بذلك كافراً كافراً يخرج من ملة الإسلام، لكنه على خطرٍ عظيم.

(٥٩) الاستعانة بالكفار تحت راية المسلمين ولوائهم، في قتال دولة مسلمة جائرة؛ إن كان فاعل ذلك يريد من ورائه غرضاً دنيوياً؛ كالسلطة وجمع الثروات؛ فهو جرم عظيم للغاية، وإن كان فاعل ذلك يريد إزالة الظلم، ففعله خطأ محض، ومعصية توجب التوبة.

(٦٠) لا خلاف بين الفقهاء في عدم جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على أهل البغي؛ إذا كان حكم الشرك هو الظاهر، وكذلك ترجح للباحث عدم جواز ذلك أيضاً: إذا كان حكم أهل العدل هو الظاهر.

(٦١) اتفقت كلمة أئمة فقهاء المذاهب على تحريم بيع السلاح لأهل الحرب، وكل ما من شأنه أن يتقووا به على حرب المسلمين، وكذلك على الراجح لا يجوز بيع الأسلحة وغيرها من آلة الحرب للمعاهدين والموادعين من أهل الحرب، وأما بيع السلاح للكفار فيجوز في حالة الذميين.

(٦٢) لا يجوز تأجير القواعد العسكرية - وما كان في معناها - في بلاد المسلمين للكفار؛ أي كان انتماءهم وتوصيفهم؛ معاهدين، أو غير معاهدين من باب أولى.

(٦٣) لا خلاف بين أهل السنة قاطبة أن الإسلام دين ودولة؛ بل إن الإجماع على وجوب الإمامة ووجوب إقامة الدولة الإسلامية من أعلى مراتب الإجماع.

(٦٤) الأساس الأول في نظام الحكم الإسلامي أن السيادة التي بمعنى السلطة المطلقة غير المحدودة، لا يملكها أحد من البشر، وإنما هي لله رب العالمين سبحانه وحده لا شريك له متمثلة في كتابه العزيز، وفي سنة رسوله المعصوم ﷺ، ثم إجماع الأمة.

(٦٥) لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب تحكيم شرع الله عز وجل، وأن من



قواطع الإسلام ومحكماته أن الحجة القاطعة والحكم الأعلى هو الشرع لا غير، وأن الأمر والنهي والتحليل والتحريم والتشريع؛ فكل هذا حق خالص للشارع الحكيم.

(٦٦) الامتناع عن التزام الحكم بشرائع الإسلام، والتحاكم ابتداء في الدماء والأموال والأعراض - إلى غير ما أنزل الله، وردّ مرجعية الشريعة في علاقة الدين بالدولة، وهو ما يعرف بالعلمانية والفصل بين الدين والدولة؛ كفر أكبر مخرج من الملة.

(٦٧) الأساس الثاني في نظام الحكم الإسلامي أن السلطان أو السلطة فيه للأمة؛ أي إن مباشرة تنفيذ الأحكام والقواعد التنظيمية تكون للأمة، وفق ضوابط النظام الإسلامي وقواعده ومبادئه العامة.

(٦٨) العلاقة بين الأمة الإسلامية وإمامها ليست مجرد علاقة بين موكل ووكيل، وإنما هي علاقة تكامل في ظل سيادة الشرع المعظم، فعلى الإمام واجبات تجاه الرعية، وعلى الرعية واجبات تجاه الإمام.

(٦٩) الشورى واجبة على الأمة كأساس للحكم، فيجب على الأمة - حكامًا ومحكومين - أن يقيموا نظام الحكم على أساس الشورى.

ويجب على الحاكم وجوبًا عينيًا أن يشاور، ويجب على الرعية وبخاصة أهل الحل والعقد وأهل الخبرة والاختصاص وجوبًا كفائيًا أن تشير على الحاكم بما هو صواب.

(٧٠) القول بعدم إلزامية الشورى قول يفضي إلى إفراغ الشورى من معناها، وعدم تحقيقها للحكمة التي من أجلها شرعت، ويؤدي كذلك إلى الاستبداد والعسف.

(٧١) تتميز الدولة الإسلامية عن غيرها بأنها دولة مبادئ، فهي تقوم عليها،

وترعاها وتظلمها بعنايتها، وتسعى بالدعوة والبلاغ ثم بالجهاد الشريف الكريم إلى تقرير المبادئ وإسعاد البشرية بها.

(٧٢) أهل الحل والعقد هم العلماء، والرؤساء وهم أصحاب السلطة الاجتماعية والسياسية، ووجوه الناس؛ أي ساداتهم، وهؤلاء يدخل فيهم أصحاب المال والجاه والشرف، وأهل الخبرة والاختصاص، ويدخل فيهم ضمناً أصحاب السلطة والعلماء.

(٧٣) عملية تحديد أهل الحل والعقد وتكوين مؤسستهم وتنظيمهما، تُعدُّ مما تركه الإسلام لاجتهاد أهل كل عصر؛ لكونه مما تختلف فيه وجوه المصلحة، باختلاف العصور، وقد يكون الانتخاب هو الوسيلة المثلى لاختيار أهل الحل والعقد إذا تم على وجه شرعي بمراعاة ضوابط الانتخاب من الحرية وعدم التليبس وغير ذلك من اللضوابط التي قد تختلف من زمن لآخر ومن مكان لآخر.

(٧٤) يجوز لأهل الحل والعقد الذين ارتضاهم الناس وخضعوا لهم أن يقيموا الحدود، إذا خلا الزمان من الإمام، وفق مقاصد الشريعة، وقواعد المصلحة والمفسدة المعتبرة.

(٧٥) السلطة التشريعية في المفهوم الإسلامي هي: السلطة المؤلفة من صفوة علماء الشريعة المجتهدين، والمكلفة باستخلاص الأحكام الشرعية من مصادرها، والتعريف بها ووضعها لدى الدولة موضع التنفيذ، والمنوط بها الإشراف على السلطات الأخرى، فيما يتعلق بتنفيذ الشريعة وتطبيق أحكامها، والمعهود إليها مع بقية أهل الشورى ومع سائر أهل الحل والعقد، بالرقابة على الحكومة والمحاسبة لها.

(٧٦) تعتبر السلطة التنفيذية أكبر مؤسسات السلطة الحاكمة في الأمة الإسلامية، وتتكون من مؤسستين غير منفصلتين، الأولى: مؤسسة الخلافة، والثانية: الجهاز الإداري. والثانية منها منضوية تحت لواء الأولى، وداخلة تحت سلطانها، بل ومنبثقة عنها.

(٧٧) السلطة القضائية في الإسلام هي الجهة التي تملك إصدار الأحكام



الشرعية، وتبت في القضايا المتنازع فيها، على ضوء كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع علماء المسلمين والقياس الصحيح.

(٧٨) التعددية في الاصطلاح الإسلامي تعني الاعتراف بوجود تنوع واختلاف وتباين بين عامة البشر، واحترام هذا التنوع وذاك الاختلاف، وما يترتب عليهما من تباين، مع وضع مناهج وأسس تحكم هذا الاختلاف، في إطار مناسب منضبط، تعتمد على مبادئ كلية جامعة، تعصم المجتمعات من مخاطر التمزقات ومساوئ الخلافات.

(٧٩) في ظل نظام الحكم الإسلامي؛ فإن مؤسسة أهل الحل والعقد هي الخيار الأنسب لطبيعة هذه الأمة، ولطبيعة رسالتها، ولدورها في الحياة، وهي الوسيلة الكبرى والذريعة العظمى لتحقيق كل ما يصبو إليه المنادون بالتعددية؛ من عدل وحرية ومساواة وحسبة ورقابة وشورى ورشد ووعي ونضج ونمو، ولقد حققت الأمة الإسلامية في ظل نظامها ذاك ومؤسساتها تلك كل ما حلمت به البشرية، من العدل والكرامة والحرية، وأماطت عنها كل ما أنهكها من الظلم والاستبداد والعسف.

(٨٠) في ظل غياب الخلافة الإسلامية؛ فإن الجماعات والكيانات الإسلامية القائمة قد أدت ولا تزال تؤدي دورًا هامًا في المحافظة على هوية الأمة الإسلامية، ومواجهة التحديات والمؤامرات التي تحاك لها؛ ومن ثم فإن المحافظة عليها وإقرارها على النهوض برسالتها من جنس المحافظة على الدين نفسه.

(٨١) مجرد التعدد في الراية والشعارات، أو المنازعة على السلطان، أو الانقسام السياسي في الجملة لا يُبرر وصف الجماعات والأحزاب الإسلامية بالفرق بالمعنى الاصطلاحي المعهود، وإنما لهذا الوصف بالفرق معايير المحددة؛ حيث إن الفرق لا تصير كذلك

إلا بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، وليس في أمر جزئي. ويجرى مجرى القاعدة الكلية كثرة الجزئيات.

(٨٢) علاج الخلل الناشئ عن تعدد الجماعات والأحزاب الإسلامية يكون بوضع منهج عملي لدفع مفسدها، وتقليلها ورأب الصدع بينها، ونزع أسباب الفرقة، من خلال إحياء فقه الاختلاف وآدابه وقواعده، وليس بتبديع هذه الجماعات أو السعي في نقضها والدعوة إلى اعتزالها.

(٨٣) التعدد المقبول للجماعات والأحزاب الإسلامية هو تعدد التخصص، والتنوع وليس تعدد التضاد والتنازع، وعلى هذه الجماعات جميعاً أن تدرك أنها مهددة بانعدام الشرعية، إذا لم تؤسس نظرتها إلى التعدد على هذا النحو، وترسم من خلاله إطاراً للتكامل والتراحم، وتمهد به الطريق إلى إقامة الجماعة التي جاءت بها النصوص بمفهومها العام والشامل.

(٨٤) يجب على الجماعات والأحزاب الإسلامية أن تتفق على الكليات والثوابت ومسائل الإجماع داخل إطار أهل السنة والجماعة، وأن تتغافر في موارد الاجتهاد والاختلاف المعتبر بين أهل العلم المبني على الموازنة بين المصالح والمفاسد، مع بحث قضايا الخلاف المنتشرة بين كافة الفصائل، وتحرير محل النزاع فيها، من خلال تشكيل لجان علمية متخصصة من المبرزين من أهل العلم في كل فصائل التيار الإسلامي؛ بهدف الوصول إلى رؤية مشتركة حولها، وتحديد الموقف الصحيح منها، في ضوء قواعد الشريعة وأصولها ومبادئها، وفي إطار المنهج الصحيح للتعامل مع مسائل الاجتهاد، التي لا يضيق فيها على المخالف.

(٨٥) يجب أن يكون عقد الولاء على أساس الانتماء إلى أهل السنة والجماعة، وليس على أساس الانتماء إلى الجماعة؛ فلا يعلق الحمد والذم، والقرب والبعد، والعداوة



والولاية، والمحبة والبغضة، إلا على أساس الكتاب والسنة؛ حتى لا تحترق سياج الأخوة الإيمانية العامة برسوم هذه الجماعات ولا بقوالب هذه التنظيمات.

(٨٦) ينبغي توحيد الموقف في المهمات والمصالح والقضايا العامة، والتنسيق والتعاون بين الجماعات والأحزاب الإسلامية فيها.

(٨٧) يجب على الجماعات والأحزاب الإسلامية أن تبني المفهوم الصحيح لجماعة المسلمين، وأن تدرك كل جماعة من هذه الجماعات أنها جزء من جماعة المسلمين وليست هي الجماعة، التي يجب على غيرها أن يتبعها لا محالة، أو إنها وحدها على الحق وأن على غيرها أن يجيء إلى هذا الحق.

(٨٨) الأحزاب العلمانية التي ترفض الإسلام جملة وتفصيلاً وتحاربه؛ فإنه لا يختلف على كفرها، ولا يجوز التحالف مع مثل هذه الأحزاب العلمانية.

(٨٩) التحالفات على تحقيق أمر مشروع، مع أحزاب علمانية غير غالية، تقبل بصورة جزئية خاصة من الإسلام، ولا تحاربه، إذا لم تتضمن التزاماً على الاتجاه الإسلامي يغل يده عن تبليغ دعوته أو إقامة دينه؛ فالأصل في هذا التحالف هو الإباحة.

(٩٠) إذا كانت التحالفات على أمر غير مشروع، أو تضمنت التزاماً يضر بالمسلمين أو يغل يد الدعاة عن الصدع بالحق وإقامة الدين فهذا هو التحالف الممنوع، الذي تظاهرت النصوص الجزئية والقواعد الكلية على رده.

(٩١) لا بد عند عقد التحالفات من التأكد من كون المسلمين أقوياء يصعب احتوائهم أو تذويبهم، وأنهم قادرون على المحافظة على ذواتهم، وكذلك لا بد من أن تكون القيادة الإسلامية على درجة من القوة والكفاءة والحكمة، وأن يكون الجنود على أعلى درجة من الانضباط والطاعة.

(٩٢) قبل عقد أية تحالفات مع الأحزاب غير الإسلامية أن تتم دراسة ميدانية تستطلع فيها الأحزاب الإسلامية قدراتها، ودراسة تخطيطية تستطلع معالم مستقبلها، لمعرفة جدوى وأثر عقدها هذه التحالفات على واقعها ومستقبلها.

(٩٣) قد يجوز للاتجاه الإسلامي أن يدخل في تحالف مع سائر الاتجاهات السياسية القائمة لإقامة بديل سياسي، يكون الحكم فيه ديموقراطيًا؛ وترك الأمر في تحديده إلى الأمة، بشرط ضمان بقاء ولاء هذه المجتمعات للإسلام، واستمساكها بتحكيم شريعته، وأن تكون الديمقراطية المقترحة مما يغلب على الظن أنها ديمقراطية فعلية، لا تزيف إرادة الأمة، ولا تصدر اختيارات الشعوب، مع أهمية مراعاة واقع الحركات والأحزاب الإسلامية؛ قوة وضعفًا، وانتشارًا وانحسارًا.

مع ضرورة الموازنة والمقارنة الدقيقة والعميقة والمتأنية، بين الواقع القائم والبدائل المتاحة، وأيًا أقل ضررًا وسوءًا على الإسلام وأهله، وعلى حرية الدعوة.

ويمكن القول إن هذا البحث قد كشف عن جملة من التوصيات، التي قد تسهم في حل كثير من إشكالات الواقع المعاصر، في ظل التحديات الكبيرة التي تواجهها أمتنا العربية والإسلامية؛ دولاً وأفراداً، ومن أهم هذه التوصيات:

(١) تفعيل دور سفارات وقنصليات الدول الإسلامية، وإنشاء المراكز والمؤسسات الرسمية التي تعنى بدعم الأقليات المسلمة في الدول غير الإسلامية، علميًا وماديًا وسياسيًا ومعنويًا، وذلك من خلال وتيسير سبل التواصل معها، وعدم الاكتفاء بالجهود الفردية المحدودة،

(٢) وجوب تذليل كل عقبة مادية أو معنوية تعترض طريق هجرة الأقليات المسلمة إلى



الدول الإسلامية، حال تعرضهم للعدوان والاستبداد عند العجز عن نصرتهم.

(٣) تشكيل (هيئة لفض المنازعات الإسلامية)، على أن يتم تشكيل هذه الهيئة من علماء جميع الدول الإسلامية المشهود لهم بالعلم والصدق بالحق، وأن تتمتع هذه اللجنة باستقلالية تامة عن دول منسوبيها، ويكون لأعضائها حصانة عامة غير قابلة للنقض، ولا يوجد عليهم أي سلطان من أي جهة، ولا يمكن عزلهم، دون الرجوع إلى أمانة الهيئة ووفقاً لنظامها ولوائحها، على أن تكون قرارات وأحكام هذه الهيئة ملزمة لأي طرف، مع أخذ العهد على جميع قادة البلاد الإسلامية بقبول ما يُصدره أعضاء هذه الهيئة من أحكام، وحلول مشروعة، لإنهاء النزاع الراهن بين أي طرفين، واعتبار أحكامها واجبة التنفيذ بحكم الإسلام، مع التأكيد على أن الخروج على هذه الأحكام ورفضها، أو الرضى بذلك الخروج يترتب عليه الإثم شرعاً.

وإذا رفض أحد الطرفين أو كلاهما الانقياد لقضاء الحكّمين، اعتبر الطرف الراض هو الطرف الباغي، سواء صدر الرفض من أحدهما، أو من كليهما، يحق للهيئة أن تكلف قيادة ائتلاف الأحلاف الإسلامية-التي يقترح تشكيلها- من أجل التدخل لحسم النزاع بالقوة، على وجه لا تترتب عليه أضرار ومخاطر هي أكبر من ضرر النزاع القائم.

(٤) السعي إلى تكوين ائتلاف إسلامي جامع للقوى الإسلامية المختلفة، إما أن يكون ائتلافاً جديداً، أو آخر يجمع الأحلاف الإسلامية القائمة؛ مثل منظمة التعاون الإسلامي، وجامعة الدول العربية، ومجلس التعاون الخليجي، واتحاد المغرب العربي، وغيرها مما يجد من هذه الأحلاف، على أن يكون لهذه الأحلاف ذراع عسكرية؛ ممثلة في قوات عسكرية مشتركة وقيادة مستقلة خاضعة



قيادة الائتلاف، والتي تخضع بدورها لهيئة فض المنازعات الإسلامية. ولا مانع من البحث عن مظلة دولية قانونية لتدخل هذا الائتلاف بالقوة- إذا اقتضت الظروف الإقليمية والدولية ذلك- ، على غرار ما ماتتحرك به بعض الأحلاف المعاصرة- كحلف الناتو- من خلال تفويض مجلس الأمن. (5) التأكيد على أهمية إنشاء وتفعيل دور المؤسسات الرقابية ومنحها كافة الصلاحيات والحصانات اللازمة لممارسة دورها الرقابي على الحكام ومنع الاستبداد، على أن يكون أعضاء هذه المؤسسات من المعروفين بالاستقامة والأمانة والخبرة والعلم والتخصص .

وختاماً؛ فهذا ما وفقني الله عزَّ وجلَّ لكتابته ودرسه؛ فإن كان ما قدمته صواباً ونافعاً؛ فذلك منَّه من الله سبحانه وحده، وأسأل الله أن يديم توفيقه، وأن يمدني بعونه ورعايته، وألا يحرمني أجر الإصابة وأجر الاجتهاد. وإن كان ما قدمته، أو بعضه خطأ؛ فمني ومن الشيطان، وقد قال الإمام الشافعي رحمه الله: «أبى الله أن يكون كتاباً صحيحاً غير كتابه». والله أرجو أن يثيبني على اجتهادي، وأن يغفر لي خطيئتي يوم الدين؛ فهو حسبي ونعم الوكيل. وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد، وعلى آله الأطهار وصحبه الأخيار، وسلم تسليماً كثيراً. والحمد لله رب العالمين.

مقدم البحث

أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ شَامٍ مُحَمَّدٍ سَعِيدٍ آلِ بَرْغَشَنْ

قائمة المراجع والمصادر

❀ القرآن الكريم.

❀ أولاً: التفسير وعلوم القرآن؛

١. الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، وبهامشه كتاب إعجاز القرآن. المكتبة التجارية الكبرى وتوزيع دار الفكر - بيروت، د.ت.
٢. أثر القراءات في الفقه الإسلامي، د. صبري عبد الرؤوف محمد عبد القوي، أضواء السلف - الرياض، ط ١ - ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
٣. أحكام القرآن، أبو بكر بن العربي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣ - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
٤. أحكام القرآن للجصاص، مطبعة الأوقاف الإسلامية، ط ١٣٣٥ هـ، و أخرى: تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١٤٠٥ هـ.
٥. الأساس في التفسير، سعيد حوي، طبعة دار السلام - القاهرة، ط ٥ - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
٦. أسباب النزول للواحدي ص ٢٨١، دار الحديث - القاهرة، ط ٢ - ١٩٩٥ م.
٧. الاستيعاب في بيان الأسباب، سليم الهلالي ومحمد بن موسى آل نصر، دار ابن الجوزي - الدمام، ط ١ - ١٤٢٥ هـ.
٨. الإكليل في استنباط التنزيل لجلال الدين السيوطي، تحقيق: د. عامر بن علي العرابي، دار الأندلس الخضراء - جدة، ط ١، ١٤٢٢ هـ، وطبعة أخرى: تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢، ١٤٠٥ هـ.

٩. إعراب القرآن العظيم، زكريا بن محمد الأنصاري السنيكي، تحقيق: د. موسى مسعود، د.ن، ط ١-١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
١٠. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، دار الفكر - بيروت، ط ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، وطبعة أخرى: دار الأصفهاني - جدة، ط ١٣٧٨هـ.
١١. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، عبد الله بن عمر البضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١ - ١٤١٨ هـ.
١٢. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة - بيروت، مصورة من: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط ١ - ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧م.
١٣. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة، ط ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
١٤. التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، د.ت.
١٥. تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، أبو السعود العمادي محمد بن محمد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.
١٦. التفسير الحديث، محمد عزة دروزة، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ٢ - ٢٠٠٠م.
١٧. تفسير الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، محمد بن إبراهيم المعروف بالخازن، تحقيق: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤١٥ هـ.



١٨. تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي، تحقيق: علي معوض، وآخرين، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١-١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
١٩. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة، ط ١-١٩٩٠م.
٢٠. تفسير القرآن العظيم أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، ط ٣-١٤١٩هـ.
٢١. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة-الرياض، ط ٢-١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٢٢. تفسير المراغي لأحمد بن مصطفى المراغي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده-مصر، ط ١-١٣٦٥هـ-١٩٤٦م.
٢٣. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر-دمشق، ط ٢-١٤١٨هـ.
٢٤. تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد، النسفي، دار الكلم الطيب-بيروت، ط ١-١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٢٥. التفسير الوسيط للزحيلي، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر-دمشق، ط ١-١٤٢٢هـ.
٢٦. التفسير الوسيط للقرآن الكريم، د. محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر-القاهرة، ط ١-١٩٩٧م إلى ١٩٩٨م.
٢٧. التفسير من سنن سعيد بن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور الجوزجاني، تحقيق: د. سعد بن عبد الله آل حميد، دار الصميعي-الرياض، ط ١-١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٢٨. تفسير عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: د. محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤١٩ هـ.

٢٩. تفسير غريب القرآن العظيم، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: د. حسين الماللي، مديرية النشر والطباعة - وقف الديانة التركي - أنقرة، ط ١ - ١٩٩٧ م.

٣٠. تفسير سفيان الثوري، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٣١. تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي الشافعي، المطبوع مع مجموعة التفاسير (٣/ ٧٤)، المطبعة العامة - استانبول، ط ١ - ١٣١٧ هـ.

٣٢. تيسير البيان لأحكام القرآن، محمد بن علي الموزعي، تحقيق: أحمد محمد يحيى المقرئ، رابطة العالم الإسلامي - مكة المكرمة، ط ١ - ١٤١٨ هـ.

٣٣. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تقديم: محمد زهري النجار، دار المدني - جدة، ط ١ - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٣٤. جامع البيان في تفسير القرآن للطبري، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: الدكتور عبد الله التركي، دار هجر - القاهرة، ط ١ - ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م. وطبعة أخرى: تحقيق: محمود محمد شاكر مؤسسة الرسالة، ط ١ - ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

٣٥. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط ٢ - ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.

٣٦. حواشي عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، أحمد شاكر، د. ن. ت.

٣٧. الدر المصون في علم الكتاب المكنون، أبو العباس، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم



- المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم - دمشق، د.ت.
٣٨. الدر المشور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، دار الفكر - بيروت، د.ت.
٣٩. دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، تحقيق: د. محمد السيد الجليلند، مؤسسة علوم القرآن - دمشق، ط ٢ - ١٤٠٤ هـ.
٤٠. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمد الألوسي، دار الطباعة المنيرية، ط ٢، د.ت.
٤١. زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١ - ١٤٢٢ هـ.
٤٢. صفوة الآثار والمفاهيم من تفسير القرآن العظيم للشيخ عبد الرحمن الدوسري، دار المغني - الرياض، ط ١ - ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
٤٣. في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق - بيروت - القاهرة، ط ١٧ - ١٤١٢ هـ.
٤٤. فوائد في مشكل القرآن عز الدين بن عبد السلام، تحقيق: سيد رضوان علي الندوي، دار الشروق - جدة، ط ٢ - ١٤٠٢ هـ.
٤٥. فتح البيان في مقاصد القرآن، صديق حسن خان، مطبعة العاصمة - القاهرة، د.ت.
٤٦. الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، ابن القيم الجوزية، مكتبة المتنبي - القاهرة، د.ت.
٤٧. قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، الحسين بن محمد الدامغاني، تحقيق: عبدالعزيز سيد الأهل، دار العلم للملايين - بيروت، ط ٣ - ١٩٨٠ م.

٤٨. الكامل المفصل في القراءات الأربعة عشر، د. أحمد عيسى المعصراني، دار الإمام الشاطبي- القاهرة، ط ١- ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.
٤٩. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، محمود بن عمرو الزخشري، دار الكتاب العربي- بيروت، ط ٣- ١٤٠٧هـ.
٥٠. الباب في علوم الكتاب، عمر بن علي النعماني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية- بيروت، ط ١- ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.
٥١. محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية- بيروت، ط ١- ١٤١٨هـ. و طبعة أخرى: دار الفكر- بيروت، ط ١٣٩٨هـ.
٥٢. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب ابن عطية، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية- بيروت، ط ١- ١٤٢٢هـ.
٥٣. معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة- الرياض، ط ٤- ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.
٥٤. معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، عالم الكتب- بيروت، ط ١- ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.
٥٥. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط ٣- ١٤٢٠هـ.
٥٦. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم- دمشق، الدار الشامية- بيروت، ط ١- ١٤١٢هـ.



٥٧. مفردات ألفاظ القرآن، الحسين بن محمد المشهور بالراغب الأصفهاني، دار القلم-دمشق، ط ١-١٤١٢هـ.

٥٨. المنتخب في تفسير القرآن الكريم، لجنة من علماء الأزهر، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية-مصر، طبع مؤسسة الأهرام، ط ١٨-١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٥٩. النسخ في القرآن الكريم؛ دراسة تشريعية تاريخية، أ.د. مصطفى زيد، دار اليسر-القاهرة، ط ١-٢٠٠٦م.

٦٠. ناسخ القرآن ومنسوخه لابن الجوزي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار الثقافة العربية-دمشق، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ.

٦١. نظرات في القرآن، محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة، د.ت.

❀ ثانياً: السنة وعلوم الحديث:

٦٢. الآحاد والمثاني، أبو بكر بن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، تحقيق: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية - الرياض، ط ١-١٤١١هـ-١٩٩١م.

٦٣. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان، أبو حاتم، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١-١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٦٤. إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: مركز خدمة السنة والسيرة، بإشراف د. زهير بن ناصر الناصر، طبعة مجمع الملك فهد (بالمدينة) - ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية (بالمدينة)، ط ١-١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٦٥. إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري، شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني، المطبعة الأميرية-بولاق، مصر، ط٧-١٣٢٣هـ.
٦٦. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
٦٧. الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، أبو بكر محمد بن موسى الحازمي الهمداني، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، الدكن، ط٢- ١٣٥٩ هـ.
٦٨. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، تحقيق: أبي حماد صغير أحمد ابن محمد حنيف، دار طيبة - الرياض، ط١- ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
٦٩. الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث، إسماعيل بن عمر بن كثير، دار التراث - القاهرة، د.ت.
٧٠. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملتن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، تحقيق: مصطفى أبو الغيط و عبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة- الرياض، ط١- ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
٧١. بذل المجهود في حل أبي داود، خليل أحمد السهارنفوري، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت.
٧٢. بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني لأحمد البنا، دار إحياء التراث العربي- بيروت، د.ت.
٧٣. تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي: لمحمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم



المباركفوري، دار الفكر - بيروت.

٧٤. التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتميز سقيمه من صحيحه، وشاذه من محفوظه، دار باوزير للنشر والتوزيع - جدة، ط ١ - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٧٥. تفسير غريب ما في الصحيحين؛ البخاري ومسلم، محمد بن أبي نصر الأزدي الحميدي، تحقيق: د. زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، مكتبة السنة - القاهرة، ط ١ - ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

٧٦. التكميل لما فات تخريجه من إرواء الغليل، صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، دار العاصمة - الرياض، ط ١ - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.

٧٧. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤١٩ هـ - ١٩٨٩ م.

٧٨. تهذيب سنن أبي داود: لمحمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية، دار الفكر - بيروت، ط ٣ - ١٣٨٨ هـ (مطبوع بهامش عون المعبود).

٧٩. الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، حققه أحمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض. طبع مصطفى الحلبي بالقاهرة، والطبعة الأولى بحمص في سورية سنة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م. ودار الفكر، بيروت.

٨٠. حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢ - ١٤١٥ هـ.

٨١. حاشية السندي على سنن ابن ماجه، محمد بن عبد الهادي التتوي، أبو الحسن، نور الدين السندي، طبعة دار الجليل - بيروت، د. ت.

٨٢. خلاصة البدر المنير في تخریج الأحادیث والآثار الواقعة في الشرح الكبير: للحافظ سراج الدين عمر بن علي ابن الملقن، الناشر: دار الرشد، الرياض، تحقيق: حمدي السلفي.

٨٣. دفاع عن الحديث النبوي والسيرة في الرد على جهالات الدكتور البوطي في كتابه (فقه السيرة) لمحمد بن ناصر الدين الألباني، مؤسسة ومكتبة الخافقين - دمشق، ط ١٣٩٧هـ.

٨٤. المصالحات والعهود في السياسة الشرعية، عبدالرحمن ابن أبي بكر أبو الفضل السيوطي، تحقيق: أبي إسحاق الحويني الأثري، دار ابن عفان - الخبر - السعودية، ط ١ - ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

٨٥. رسوخ الأخبار في منسوخ الأخبار، إبراهيم بن عمر الجعبري، تحقيق: حسن محمد الأهدل، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط ١ - ١٤٠٩ هـ.

٨٦. زاد المسلم فيما اتفق عليه البخاري ومسلم، محمد حبيب الله بن عبد الله بن أحمد الشنقيطي، دار إحياء الكتب العربية - عيس البابي الحلبي وشركاه، د.ت.

٨٧. سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الصنعاني، دار الحديث - القاهرة، د.ت.

٨٨. سلسلة الأحاديث الصحيحة، لمحمد ناصر الدين الألباني، (١، ٢) المكتب الإسلامي - بيروت، (٣-٧) مكتبة المعارف - الرياض، (١، ٢) ط ٤: ١٤٠٥ هـ، (٣) ط ٣: ١٤٠٧ هـ، (٤) ط ٤: ١٤٠٨ هـ.

٨٩. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٥ - ١٤٠٥ هـ.



٩٠. سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله بن ماجه، حققه محمد فؤاد عبد الباقي. طبع عيسى الحلبي بمصر. ودار الريان للتراث، القاهرة، بدون تاريخ.
٩١. سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث السجستاني، دار الفكر-بيروت، ط ٣-١٣٩٩هـ. وطبعة محمد علي السيد، سنة ١٣٩١هـ (تحقيق: عزت عبيد الدعاس) ط ٢- بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.
٩٢. سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: عبد الله هاشم ياني المدني، دار المحاسن، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
٩٣. سنن الدارمي: لعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي، تحقيق: فؤاد زمري، وخالد السبع العلمي، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١-١٤٠٧هـ.
٩٤. سنن سعيد بن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية - الهند، ط ١-١٤٠٣هـ-١٩٨٢م.
٩٥. السنّة للخلال، أحمد ابن محمد بن هارون بن يزيد الخلال، تحقيق: عطية الزهراني، دار الراية-الرياض، ط ١-١٤١٠هـ.
٩٦. السنن الكبرى: لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار المعرفة، بيروت، ط ١٤١٣هـ.
٩٧. سنن النسائي الصغرى (المجتبى): لأبي عبد الرحمن بن شعيب بن علي النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ٢-١٤٠٩هـ.
٩٨. شرح الأبي على صحيح مسلم، أبو عبد الله الأبي، مكتبة طبرية-الرياض، د.ت.
٩٩. شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية للقسطلاني، أبو عبد الله

محمد بن عبد الباقي الزرقاني، عناية: محمد بن عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط ١- ١٤١٧هـ.

١٠٠. شرح السنة الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط- محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، ط ٢- ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٠١. شرح الطيبي على مشكاة المصابيح (الكاشف عن حقائق السنن)، الحسين بن عبد الله الطيبي، تحقيق: د. عبد الحميد هنداي، مكتبة نزار مصطفى الباز- مكة المكرمة، ط ١- ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٠٢. شرح صحيح البخاري، علي بن خلف ابن بطل، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - الرياض، ط ٢- ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

١٠٣. شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة المعروف بالطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط ١- ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

١٠٤. صحيح الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، دار الصديق، ط ٤- ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٠٥. صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، طبع المنيرية بالقاهرة، مصورة المكتبة الإسلامية باستانبول سنة ١٩٧٩م عن طبعة استانبول في سنة ١٣١٥هـ. ودار الفكر، بيروت.

١٠٦. صحيح البخاري بشرح الكرمان، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط ٢- ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، وأخرى: المطبعة المصرية، ط ١- ١٣٥١هـ.



١٠٧. صحيح ابن حبان (المسمى بالتقاسيم والأنواع): لأبي حاتم محمد بن حبان البستي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١ - ١٤١٢ هـ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (وهو مطبوع بعنوان الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان)، ترتيب: علاء الدين بن بلبان الفارسي.
١٠٨. صحيح ابن خزيمة: لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، تحقيق: محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، ط ٢ - ١٤١٢ هـ.
١٠٩. صحيح الجامع الصغير وزياداته، لمحمد ناصر الدين الألباني، بإشراف زهير الشاويش. المكتب الإسلامي - بيروت ودمشق - ط ٣ - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
١١٠. صحيح سنن أبي داود، ناصر الدين الألباني، مؤسسة غراس - الكويت، ط ١ - ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
١١١. صحيح سنن ابن ماجه، (وهو جزء من سنن ابن ماجه)، اعتنى بتصحيح أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط ٣ - ١٤٠٨ هـ.
١١٢. صحيح سنن النسائي، (وهو جزء من سنن النسائي الصغير)، اعتنى بتصحيح أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط ١ - ١٤٠٩ هـ.
١١٣. صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. طبع عيسى الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٤ هـ وطبع القاهرة ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
١١٤. ضعيف الجامع الصغير وزياداته، لمحمد ناصر الدين الألباني. طبع المكتب

الإسلامي بدمشق سنة ١٣٩٢هـ.

١١٥. ضعيف سنن أبي داود، (وهو جزء من سنن أبي داود)، اعتنى بتخريج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة التريية العربي لدول الخليج، ط١-١٤١٢هـ.

١١٦. عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذى، أبو بكر ابن العربى، دار الكتب العلمىة-بيروت، د.ت.

١١٧. عمدة القارى شرح صحيح البخارى، بدر الدين العينى الحنفى، دار إحياء التراث العربى-بيروت، د.ت.

١١٨. عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد أشرف بن أمير، العظيم، دار الكتب العلمىة-بيروت، ط٢-١٤١٥هـ.

١١٩. غاية المرام فى تخريج أحاديث الحلال والحرام، المكتب الإسلامى - بيروت، ط٣-١٤٠٥هـ.

١٢٠. غريب الحديث، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستى المعروف بالخطابى، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوى، دار الفكر-دمشق، ط-١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

١٢١. غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام، مطبعة دائرة المعارف العثمانىة، حيدرآباد-الدكن، ط١-١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

١٢٢. الفائق فى غريب الحديث، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: علي محمد البجاوى-محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة-لبنان، ط٢.



١٢٣. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، ط ١ - ١٣٧٩ هـ.
١٢٤. الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، أحمد عبد الرحمن البنا دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٢٥. فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد عبد الرؤوف بن علي المناوي، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط ١ - ١٣٥٦ هـ.
١٢٦. قواعد في علوم الحديث، ظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مطابع دار القلم - بيروت، ط ٣ - ١٣٩٢ هـ.
١٢٧. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١ - ١٤٠٩ هـ.
١٢٨. كشف المشكل من حديث الصحيحين، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق: علي حسن البواب، دار الوطن - الرياض، ط ١ - ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
١٢٩. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق: عبد الله الدويش، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط ١٢١٢ هـ.
١٣٠. المراسيل، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، الرازي ابن أبي حاتم، تحقيق: شكر الله نعمة الله قوجاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١ - ١٣٩٧ هـ.
١٣١. مرويات غزوة الحديبية لحافظ الحكمي، مطابع الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، ط ١٤٠٦ هـ.



١٣٢. المستدرک علی الصحیحین، للحافظ أبی عبد الله محمد بن عبد الله الحاکم النیسابوری، دار المعرفة - بیروت.
١٣٣. مسند أبی یعلی الموصلي، لأبی یعلی أحمد بن علي بن المثنی الموصلي، تحقیق: حسین سلیم أسد، دار الثقافة العربية - دمشق، ط ١ - ١٤١٢هـ.
١٣٤. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل الشیباني، أشرف علی تحقیقه شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة - بیروت، ط ١ - ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م إلى ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
١٣٥. مشارق الأنوار علی صحاح الآثار فی شرح غریب الحديث للقاضي عیاض بن موسى الیحصبي المالکي، المكتبة العتیقة ودار التراث، د.ت.
١٣٦. مصباح الزجاجة فی زوائد ابن ماجه: لأبی العباس أحمد بن أبی بکر الکنانی البوصیری، اعتنى به: محمد مختار حسین، دار الکتب العلمیة - بیروت، ط ١ - ١٤١٤هـ.
١٣٧. المصنف، لأبی بکر عبد الرزاق بن همام الصنعانی، حققه حبیب الرحمن الأعظمي، المکتب الإسلامی - بیروت، ط ١ - ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
١٣٨. المطالب العالیة بزوائد المسانید الثانیة، أحمد بن حجر العسقلانی، تنسیق: د. سعد بن ناصر الشثري، دار العاصمة، دار الغیث - السعودیة، ط ١ - ١٤١٩هـ. وطبعة أخرى: تحقیق: غنیم ابن عباس بن غنیم، ویاسر بن إبراهیم بن محمد، دار الوطن - الریاض، ط ١ - ١٤١٨هـ.
١٣٩. معالم السنن شرح سنن أبی داود: لأبی سلیمان حمد بن محمد الخطابی، الناشر: دار المکتبة العلمیة، بیروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.



١٤٠. المعجم الأوسط: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، مكتبة المعارف، الرياض، د.ت.
١٤١. المعجم الصغير: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: محمد سليم سمارة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
١٤٢. المعجم الكبير: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الدار العربية للطباعة - بغداد، د.ت.
١٤٣. معرفة السنن والآثار لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية - باكستان، دار قتيبة - دمشق، بيروت، دار الوعي - سوريا، دار الوفاء - المنصورة، ط ١ - ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.
١٤٤. معرفة أنواع علوم الحديث، ويُعرف بمقدمة ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن، أبوعمر، تقي الدين المعروف بابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
١٤٥. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، تحقيق: محيي الدين ديب مسنو، وآخرين، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط ١ - ١٤١٧ هـ.
١٤٦. المقرب في بيان المضطرب، أحمد بن عمر بازمول، دار ابن حزم - الرياض، ط ١ - ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
١٤٧. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١ - ١٣٩٢ هـ، وطبعة

أخرى: دار الريان للتراث - القاهرة، ط ١ - ١٤٠٧هـ.

١٤٨. منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي،

عبد المجيد محمد إسماعيل السوسوه، دار الذخائر - الدمام، ط ٢ - ١٤١٧هـ.

١٤٩. نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخريج الزيلعي،

جمال الدين أبو محمد عبد الله ابن يوسف بن محمد الزيلعي، تحقيق: محمد

عوامة، طبعة مؤسسة الريان - بيروت، ودار القبلة للثقافة الإسلامية -

جدة، ط ١ - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٥٠. النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير،

تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية -

بيروت، ط ١ - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٥١. نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار

الحديث - مصر، ط ١ - ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م. وطبعة أخرى: تحقيق: محمد

صبحي بن حسن حلاق، ابن الجوزي - الرياض، ط ١ - ١٤٢٧هـ.

١٥٢. هدي الساري، مقدمة فتح الباري، الحافظ ابن حجر، دار المعرفة -

بيروت، ط ١ - ١٣٧٩هـ.

❁ ثالثاً: الفقه

(١) الفقه الحنفي:

١٥٣. الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصللي البلدحي،

مجد الدين أبو الفضل الحنفي، دار الكتب العلمية - بيروت، مصورة عن

طبعة الحلبي - القاهرة، ط ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.



١٥٤. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢ - د. ت.
١٥٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر الكاساني الحنفي، دار الفكر والمكتبة التجارية، ط ١ - ١٤١٧ هـ، وطبعة أخرى نشر زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام - القاهرة.
١٥٦. البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
١٥٧. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق - القاهرة، ط ١ - ١٣١٣ هـ.
١٥٨. تحفة الفقهاء، محمد بن أحمد السمرقندي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢ - ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
١٥٩. حاشية الشلبي على تبين الحقائق، شهاب الدين أحمد بن محمد الشلبي، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق - القاهرة، ط ١ - ١٣١٣ هـ.
١٦٠. حاشية الطحاوي على الدر المختار، أحمد بن محمد الطحاوي، دار المعرفة - بيروت، ط ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
١٦١. الخراج، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، د. ت.
١٦٢. الدر المختار للحصفي شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي، مطبوع مع

حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار)، دار الفكر-بيروت، ط ٢-١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

١٦٣. درر الحكام في شرح غرر الأحكام، محمد بن فراموز الشهير بمُنْلا حُسْرُو، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

١٦٤. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار [حاشية ابن عابدين] لمحمد أمين المشهور بابن عابدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده-مصر، ط ٣، ١٤٠٤هـ.

١٦٥. السير الصغير، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، طبعة الدار المتحدة للنشر-بيروت، ط ١-١٩٧٥م.

١٦٦. شرح السير الكبير، محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي، الشركة الشرقية للإعلانات، ط ١٩٧١م.

١٦٧. شرح مختصر الطحاوي، أبو بكر الرازي الجصاص، تحقيق: د. سائد بكداش وآخرين، دار البشائر الإسلامية، دار السراج، ط ١-١٤٣١هـ.

١٦٨. الشروط الصغير مذيلاً بما عثر عليه من الشروط الكبير، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (١/١٨)، تحقيق: روجي أوزجان، مطبعة العاني-بغداد، ط ١-١٣٩٤هـ.

١٦٩. العناية شرح الهداية، محمد بن محمد البابرتي، دار الفكر، د.ت.

١٧٠. اَلْفَتَاوَى اَلْهِنْدِيَّة، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، دار الفكر، ط ٢-١٣١٠هـ.

١٧١. فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار، ابن نجيم



- الحنفي، مصطفى الحلبي-مصر، ط ١٩٣٥ م.
١٧٢. فتح القدير، محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، دار الفكر، د.ت، وطبعة أخرى: مطبعة الحلبي، ط ١-١٣٨٩ هـ.
١٧٣. فتح باب العناية بشرح النقاية، نور الدين علي القاري، عناية: محمد نزار تميم، وهيثم نزار تميم، تقديم: خليل الميس، دار الأرقم-بيروت، ط ١-١٤١٨ هـ.
١٧٤. الفقه النافع، محمد بن يوسف السمرقندي، تحقيق: د.إبراهيم العبود، العبيكان-الرياض، ط ١-١٤٢١ هـ.
١٧٥. اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني الغنيمي الحنفي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية-بيروت، د.ت.
١٧٦. المبسوط، شمس الدين محمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة-بيروت، ط ١٤١٤ هـ-١٩٩٣ م.
١٧٧. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن الشيخ محمد المعروف بداماد أفندي، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
١٧٨. التنف في الفتاوى، علي بن الحسين السّغدي، تحقيق: د.صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة-بيروت، دار الفرقان-عمان، ط ٢-١٤٠٤ هـ-١٩٨٤ م.
- (٢) **الفقه المالكي:**
١٧٩. الإتيقان والإحكام في شرح تحفة الحكام المعروف بشرح ميارة، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن محمد الفاسي، ميارة، الاستقامة-القاهرة، د.ت.
١٨٠. البهجة في شرح التحفة (شرح تحفة الحكام)، علي بن عبد السلام بن علي،

أبو الحسن التُّسُولي، مطبعة مصطفى الحلبي - القاهرة، ط ١٩٧١ م.

١٨١. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف المواق، دار الفكر - بيروت، ط ٣ - ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

١٨٢. التلقين في الفقه المالكي، للقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني، المكتبة التجارية - مكة، د.ت، وطبعة أخرى: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالمملكة المغربية، ١٤١٣ هـ.

١٨٣. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف ابن عبد البر، تحقيق: محمد الفلاح وآخرين، وزارة الأوقاف المغربية، ط ١٤٠٥ هـ.

١٨٤. الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، صالح بن عبد السميع الأبّي الأزهرّي، المكتبة الثقافية - بيروت، د.ت.

١٨٥. جَوَاهِرُ الْإِكْلِيلِ شرح مختصر خليل، صالح عبد السميع الأبّي الأزهرّي، دار المعرفة - بيروت، د.ت.

١٨٦. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر - بيروت، د.ت.

١٨٧. الشرح الكبير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي، الشهير بالدردير، ومعه حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر، د.ت.

١٨٨. شرح حدود ابن عرفة، محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع التونسي المالكي، تحقيق: محمد أبو الأجفان وزميله، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١ - ١٩٩٣ م.



١٨٩. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي الزرقاني، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية-القاهرة، ط ١- ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م. وطبعة أخرى: دار المعرفة-بيروت، ط ١٣٩٨هـ.
١٩٠. شرح مختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشبي، دار الفكر للطباعة - بيروت، د.ت.
١٩١. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين بن نجم ابن شاس، تحقيق د. محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، بإشراف مجمع الفقه الإسلامي جدة، دار الغرب الإسلامي-بيروت.
١٩٢. عيون المجالس، القاضي عبد الوهاب بن علي البغدادى المالكي، تحقيق امباي بن كيا كاه، مكتبة الرشد-الرياض، ط ١- ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
١٩٣. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، محمد أحمد عlish، مكتبة البابي الحلبي - مصر، ط ١٣٧٨هـ.
١٩٤. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي، دار الفكر-دمشق، ط ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
١٩٥. القوانين الفقهية (قوانين الأحكام الشرعية)، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، دار العلم للملايين-بيروت، ١٩٧٤م، وطبعة أخرى: دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١- ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، وأخرى: دار الفكر-بيروت، د.ت.
١٩٦. الكافي في فقه أهل المدينة، ابن عبد البر، تحقيق: محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة-الرياض، ط ٢ - ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

طبعة أخرى: د.ن، ط ٣-١٤٠٦هـ.

١٩٧. المعيار العرب والجامع المقرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب، أحمد بن يحيى الونشريسي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

١٩٨. المدونة، مالك بن أنس بن مالك، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

١٩٩. المغرب في ترتيب المغرب، ناصر بن عبد السيد المَطْرَزي، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد - حلب - دار الاستقامة، ط ١ - ١٣٩٩هـ.

٢٠٠. المقدمات الممهّدات، محمد بن أحمد بن رشد، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١ - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٢٠١. منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد عlish، دار الفكر - بيروت، ط ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٢٠٢. المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت ط ٢ - ١٩٨٧م.

٢٠٣. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد بن محمد المعروف بالحطاب، دار الفكر، ط ٣ - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٠٤. النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن أبي زيد القيرواني، تحقيق: عبد الفتاح الحلو - محمد الأمين بوخبزة، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١ - ١٩٩٩م.



٢٠٥. الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، محمد بن قاسم الأنصاري، الرصاع التونسي المالكي، المكتبة العلمية-بيروت، ط١-١٣٥٠هـ.

(٣) الفقه الشافعي:

٢٠٦. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

٢٠٧. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، محمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١-١٤١٤هـ.

٢٠٨. الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة-بيروت، ط١٠١٤هـ-١٩٩٠م.

٢٠٩. البيان، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني، دار الفكر-بيروت، ط٢-١٤١١هـ.

٢١٠. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث العربي-بيروت مصورة عن طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر، د.ت.

٢١١. حاشية البجيرمي على شرح المنهج، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، مطبعة الحلبي، ط-١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م. وطبعة أخرى: دار الفكر-دمشق، د.ت.

٢١٢. حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب، عبد الله بن حجازي الشرقاوي، المطبعة الأميرية-القاهرة، ط٣-١٢٩٨هـ.

٢١٣. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت.

٢١٤. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، علي بن محمد، الشهير بالماوردي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١-١٤١٩ هـ-١٩٩٩ م
٢١٥. حاشيتا قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، ومعه شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي، دار الفكر - بيروت، ط ١٤١٥ هـ-١٩٩٥ م.
٢١٦. روضة الطالبين وعمدة المفتين، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي-بيروت، دمشق، عمان، ط ٣-١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م وطبعة أخرى تحقيق أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية-بيروت.
٢١٧. الغاية القصوى في دراية الفتوى، عبد الله بن عمر البضاوي، تحقيق: علي محيي الدين القره داغي، دار البشائر الإسلامية-بيروت، ط ١-٢٠٠٨ م، وطبعة أخرى: دار الإصلاح-الدمام، د.ت.
٢١٨. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنكي، ومعه حاشية الإمام أحمد ابن قاسم العبادي، وحاشية العلامة الشربيني، المطبعة الميمنية، د.ت.
٢١٩. فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهرى، المعروف بالجمل، دار الفكر، د.ت.
٢٢٠. كفاية الأخيار في حل غاية الإختصار، أبو بكر بن محمد الحسيني الحصني، طبعة دار الخير - دمشق، ط ١-١٩٩٤ م.
٢٢١. المجموع شرح المذهب، للنووي (مع تكملة السبكي والمطيعي)، دار



- الفكر-بيروت، د.ت، وطبعة أخرى: مكتبة الإرشاد-جدة.
٢٢٢. مُغْنِي الْمُحْتَاج إِلَى مَعْرِفَةِ مَعَانِي أَلْفَاظِ الْمَنَهَاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١-١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
٢٢٣. المذهب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، مطبعة عيسى البابي-القاهرة، د.ت.
٢٢٤. موسوعة الإمام الشافعي، طبعة دار ابن قتيبة، ط ١-١٩٩٦م.
٢٢٥. النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، تحقيق: السيد بن عبد المقصود ابن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ت.
٢٢٦. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أبي العباس شهاب الدين الرملي، دار الفكر- بيروت، ط ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، وطبعة مكتبة عيسى البابي الحلبي- القاهرة، ط ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.
٢٢٧. نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، دار المنهاج-جدة، ط ١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٢٢٨. الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد الغزالي، تحقيق: أحمد إبراهيم ومحمد تامر، دار السلام-القاهرة، ط ١-١٤١٧هـ.

(٤) الفقه الحنبلي:

٢٢٩. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، دار الجيل - بيروت، ط ١٩٧٣م، و طبعة أخرى: تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب

العلمية - بيروت، ط ١- ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٢٣٠. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن

عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، طبعة دار المعرفة بيروت - لبنان.

٢٣١. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل،

علي بن سليمان المرداوي، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، د.ت.

٢٣٢. الجامع الصغير، القاضي أبو يعلى، تحقيق: د. ناصر بن سعود السلامة، دار

أطلس - الرياض، ط ١- ١٤٢١هـ.

٢٣٣. الدرر السنية في الأجوبة النجدية، علماء نجد الأعلام، تحقيق: عبد الرحمن

بن محمد بن قاسم، ط ٦- ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٢٣٤. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، المعروف بشرح منتهى الإرادات، منصور

بن يونس البهوتي، عالم الكتب، ط ١- ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٢٣٥. الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن يونس البهوتي، دار المؤيد -

مؤسسة الرسالة، د.ت.

٢٣٦. الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة

المقدسي، أبو الفرج، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا، طبعة دار

الكتاب العربي للنشر والتوزيع، د.ت.

٢٣٧. الشرح المتمتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح العثيمين، دار ابن

الجوزي، ط ١- ١٤٢٢- ١٤٢٨هـ.

٢٣٨. العدة شرح العمدة، عبد الرحمن بن إبراهيم بهاء الدين المقدسي، دار

الحديث - القاهرة، ط ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.



٢٣٩. عمدة الفقه، لابن قدامة، المكتبة العصرية، ط ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
٢٤٠. فقه العبادات محمد بن صالح بن محمد العثيمين، أعده: اللجنة العلمية في مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية.
٢٤١. الكافي في فقه الإمام أحمد، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١ - ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
٢٤٢. كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع، علاء الدين علي بن سليمان المرادوي، محمد بن مفلح، تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١ - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
٢٤٣. كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١٩٩٧ م وطبعة أخرى: مطبعة الحكومة بمكة، ط ١٣٩٤ هـ.
٢٤٤. المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد ابن مفلح، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١ - ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
٢٤٥. المحرر في الفقه، المجد ابن تيمية، مكتبة المعارف-الرياض، ط ٢ - ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
٢٤٦. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد السيوطي شهرة، المكتب الإسلامي-بيروت، ط ٢ - ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
٢٤٧. المغني [مع الشرح الكبير]، دار الفكر-بيروت، ط ١ - ١٤٠٤ هـ.
٢٤٨. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، مكتبة القاهرة، ط ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م، وطبعة أخرى: تحقيق:



د. عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، ط ١- ١٤١٠ هـ- ١٩٨٩ م.
٢٤٩. منار السبيل في شرح الدليل، ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم،
تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط ٧- ١٤٠٩ هـ- ١٩٨٩ م.
(٥) **الفقه الظاهري:**

٢٥٠. المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، تحقيق:
أحمد محمد شاكر، دار التراث-القاهرة، د.ت.
(٦) **الفقه الإمامي والزيدي:**

٢٥١. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد بن باقر
المجلسي، طبعة مؤسسة الوفاء-بيروت، ط ٢- ١٤٠٣ هـ.
٢٥٢. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، المهدي لدين الله الإمام
المجتهد أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: د. محمد تامر، دار الكتب
العلمية-بيروت، ط ١- ١٤٢٢ هـ.
٢٥٣. وبل الغمام على شفاء الأوام لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد صبحي
حسن حلاق، مكتبة ابن تيمية-القاهرة، ط ١- ١٤١٦ هـ.

(٧) **الفقه المقارن والعام وكتب الفتاوى:**

٢٥٤. الإجماع، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، دار الكتب العلمية-بيروت،
ط ١- ١٤٠٥ هـ- ١٩٨٥ م. وطبعة أخرى: تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد،
رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية-قطر، ط ٣- ١٤١١ هـ.
٢٥٥. الاختيارات الفقهية لابن تيمية، جمع البعلي، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل،
دار العاصمة-الرياض.



٢٥٦. الإشراف على مذاهب أهل العلم، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر - بيروت، ط ١٤١٤ هـ.
٢٥٧. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: د. ناصر بن عبد الكريم العقل، دار العاصمة - الرياض، ط ١ - ١٤٠٤ هـ.
٢٥٨. الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن القطان، تحقيق: د. فاروق حمادة، دار القلم - دمشق، ط ١ - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
٢٥٩. بحث في قتال الكفار لابن الأمير المعروف بالصنعاني، وهو منشور ضمن مجموعة (ذخائر علماء اليمن) اختيار القاضي عبد الله بن عبد الكريم الجرافي. جمع وإعداد الأستاذ محمد عبد الكريم الجرافي، طبع مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت، د.ت.
٢٦٠. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لمحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، صححة نخبة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، د.ت.
٢٦١. جامع الرسائل، لابن تيمية، دار العطاء - الرياض، ط ١ - ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
٢٦٢. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، أبو بكر محمد الشاشي القفال، مكتبة الرسالة الحديثة - عمان - الأردن، ط ١ - ١٩٨٨ م.
٢٦٣. حلية الفقهاء، أحمد بن فارس، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الشركة المتحدة للتوزيع - بيروت، ط ١ - ١٤٠٣ هـ.
٢٦٤. الدراري المضية شرح الدرر البهية، محمد بن علي الشوكاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
٢٦٥. رءوس المسائل الخلافية، الحسين بن محمد العكبري، تحقيق: د. ناصر بن سعود السلامة، دار إشبيلية - الرياض، ط ١ - ١٤٢١ هـ.

٢٦٦. رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، أبو عبد الله بن عبد الرحمن الدمشقي العثماني (مطبوع على هامش الميزان للشعرني)، دار إحياء الكتب العربية-القاهرة، وطبعة أخرى: مصطفى الحلبي-القاهرة، ط ٢-١٣٨٦هـ.
٢٦٧. رسالة الدواء العاجل في دفع العدو الصائل، ضمن الرسائل السلفية للشوكاني، دار الكتب العلمية-بيروت، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، ١٣٤٨هـ-١٩٣٠م.
٢٦٨. الروضة الندية شرح الدرر البهية، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن الحسيني البخاري القنوجي، تحقيق: محمد صبحي حلاق، دار الأرقم-برمنجهام-بريطانيا، ط ٢-١٤١٣هـ.
٢٦٩. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، جماعة من المحققين، وزارة الأوقاف المصرية-القاهرة، ط ٣-١٤٠٣هـ وطبعة أخرى: ابن حزم-بيروت، ط ١١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٢٧٠. الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ، لأبي العباس ابن تيمية، تحقيق: محمد الحلواني، ومحمد شودري، رمادي للنشر-الدمام، والمؤتمن للتوزيع-الرياض، ط ١-١٤١٧هـ، وطبعة أخرى: تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الحرس الوطني السعودي-المملكة العربية السعودية، د.ت، وطبعة ثالثة: دار الجليل-بيروت، ط ١٩٧٥م.
٢٧١. صيانة مجموع الفتاوى من السقط والتصحيف، ناصر بن حمد الفهد، أضواء السلف-الرياض، ط ١-١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.
٢٧٢. العبرة مما جاء في الغزوة والشهادة والهجرة لصديق بن حسن بن علي



- القنوجي البخاري، تحقيق: محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١-١٤٠٥هـ.
٢٧٣. العقود، أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة السنة المحمدية-القاهرة، ط ١٣٦٨هـ-١٩٤٩م.
٢٧٤. العقود الياقوتية في جيد الأسئلة الكويتية، عبد القادر بن بدران الدمشقي، تحقيق د. عبد الستار أبو غدة، مكتبة السداوي-جدة، ط ٢-١٤١٣هـ.
٢٧٥. الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر - دمشق، ط ٨-١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.
٢٧٦. فقه السنة، سيد سابق، دار التراث-القاهرة، ط ١-١٩٨٨م.
٢٧٧. قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. عبد العزيز بن عبد الله آل حمد، د. ن، ط ١-١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٢٧٨. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد - المدينة النبوية، ط ١-١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
٢٧٩. مجموع فتاوى عبد العزيز بن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، دار بلنسية-الرياض، ط ١-١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
٢٨٠. المحاسن النفسانية في أجوبة المسائل الخراسانية، منشورات دار المشرق العربي الكبير-بيروت، د. ت.
٢٨١. مختصر الفتاوى المصرية، بدر الدين البعلي، تحقيق: محمد صفوت الشوافي، دار

- ابن رجب - المنصورة، ط ٣-١٤٢١هـ ، وطبعة أخرى: تحقيق: محمد حامد الفقي، دار ابن القيم - الدمام، ط ٢-١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٢٨٢. المدخل الفقهي العام، د. مصطفى الزرقا، دار القلم - دمشق، ط ١٤١٨هـ.
٢٨٣. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاجتهادات، أبو محمد علي ابن حزم، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ت.
٢٨٤. موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، سعدي أبو جيب، دار الفكر - دمشق، ط ٢-١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٢٨٥. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت.
٢٨٦. فتاوى ورسائل الشيخ عبد الرزاق عفيفي، إعداد: وليد منيسي، و السعيد عبده، دار الفضيلة - الرياض، دار ابن حزم - بيروت، ط ١-١٤١٨هـ.
٢٨٧. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء - المجموعة الأولى، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش ، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع - الرياض.
٢٨٨. الفتاوى الفقهية الكبرى (فتاوى ابن حجر)، شهاب الدين أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، جمعها: تلميذ ابن حجر الهيتمي، الشيخ عبد القادر بن أحمد بن علي الفاكهي المكي، المكتبة الإسلامية، د.ت.
٢٨٩. الفتاوى السعدية، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مكتبة المعارف - الرياض، ط ٢-١٤٠٢هـ.

❀ رابعاً: أصول الفقه والقواعد الفقهية :

٢٩٠. الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة - بيروت.



٢٩١. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي - بيروت، دمشق، د.ت.
٢٩٢. إدرار الشروق على أنواء الفروق، قاسم بن عبد الله الأنصاري، المعروف بابن الشاط، بأسفل الفروق للقرافي. عالم الكتب - الرياض، د.ت.
٢٩٣. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١ - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م. وطبعة أخرى: تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر - بيروت، ط ١٩٩٢ م.
٢٩٤. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم، المعروف بابن نجيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
٢٩٥. الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م، وطبعة أخرى: مكتبة البابي الحلبي، القاهرة ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م.
٢٩٦. أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات في فقه الدعوة، محمد أحمد الراشد، دار المحراب - كندا، ط ١ - د.ت.
٢٩٧. أصول الفقه الذي لا يَسَعُ الفقيه جهلُهُ، عياض بن نامي السلمي، دار التدمرية - الرياض، ط ١ - ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
٢٩٨. أصول الفقه، المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمر، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١ - ١٩٨٦ م.



٢٩٩. أنوار البروق في أنواء الفروق، أحمد بن إدريس الشهير بالقرافي، عالم الكتب، د.ت.
٣٠٠. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد الزركشي، تحقيق: عبد الستار أبو غدة، وزارة الأوقاف الإسلامية-الكويت، ط ٢-١٣١٤هـ، و طبعة أخرى: دار الكتبي، ط ١-١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٣٠١. البدعة والمصالح المرسله، بيانها، تأصيلها، أقوال العلماء فيها، د.توفيق يوسف الواعي، مكتبة دار التراث-الكويت، ط ١-١٤٠٤هـ.
٣٠٢. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد بن محمد، شمس الدين الأصفهاني، تحقيق: محمد مظهر بقاء، الناشر: دار المدني، السعودية، ط ١-١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٣٠٣. تأسيس النظر، أبو زيد عبيد الله عمر وابن عيسى الدبوسي، تحقيق: مصطفى محمد الدمشقي، دار ابن زيدون-بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة، د.ت.
٣٠٤. تخريج الفروع على الأصول، شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني، تحقيق د.محمد أديب الصالح، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ٢-١٣٩٨هـ.
٣٠٥. التبصرة في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تحقيق د. محمد حسن هيتو، دار الفكر-دمشق، ط ١-١٤٠٣هـ.
٣٠٦. التحجير شرح التحرير في أصول الفقه، علي بن سليمان المرداوي، تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين وآخرين، مكتبة الرشد-الرياض، ط ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٣٠٧. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، محمد بن إبراهيم الكناني الشافعي المعروف بابن جماعة، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، تحرير ألفاظ التنبيه،



- لننوي، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم - دمشق، ط ١ - ١٤٠٨ هـ،
وطبعة أخرى رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية - قطر، ط ٢ -
١٤٠٧ هـ، ودار الثقافة - قطر، ط ٣ - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٣٠٨. تحقيق الكتاب المشور في القواعد للإمام بدر الدين الزركشي، د. تيسير فائق، رسالة
دكتوراه، كلية الشريعة والقانون - القاهرة، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.
٣٠٩. تصنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، بدر الدين محمد
الزركشي، تحقيق: د. عبد الله ربيع، ود. سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة -
القاهرة، ط ٢ - ٢٠٠٦ م.
٣١٠. التقرير والتحجير شرح التحرير لابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية،
ط ٢ - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
٣١١. التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازاني، مكتبة
صبيح - مصر، د. ت.
٣١٢. تيسير التحرير، محمد أمين البخاري المعروف بأمير بادشاه، مصطفى البابي
الحلبي - مصر، ط ١٣٥٠ هـ.
٣١٣. الذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: د. محمد حجي، دار الغرب
الإسلامي - بيروت، ط ١ - ١٩٩٤ م.
٣١٤. الرسالة للإمام الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي - مصر، ط ١ -
١٣٥٨ هـ - ١٩٤٠ م.
٣١٥. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن
حنبل، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد، الشهير بابن قدامة، مؤسسة

الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢- ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

٣١٦. شرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقا، دار القلم - دمشق، ط ٢- ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٣١٧. شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق : محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط ٢- ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

٣١٨. شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١- ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٣١٩. العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى، تحقيق: د.أحمد المبارك، د.ن، ط ٢- ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.

٣٢٠. الفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق: د.عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت، ط ١- ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٣٢١. قاعدة لا ضرر ولا ضرار؛ مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية قديماً وحديثاً، د.عبد الله الهلالي ، دار البحوث للدراسات الإسلامية - دبي، ط ١- ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

٣٢٢. قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، الملقب بسلطان العلماء، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط ١٤١٤هـ - ١٩٩١ م. وطبعة أخرى: تحقيق: د.نزيه كمال حماد، ود.عثمان جمعة ضميرية، دار القلم- دمشق، ط ١- ١٤٢١هـ.

٣٢٣. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د.محمد مصطفى



- الزحيلي، دار الفكر - دمشق، ط ١ - ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
٣٢٤. القواعد الفقهية، علي الندوي، دار القلم - بيروت، ط ٣ - ١٤١٣ هـ.
٣٢٥. القواعد النورانية الفقهية، أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية، تحقيق: د. أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي - الرياض، ط ١ - ١٤٢٢ هـ.
٣٢٦. القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، أبو الحسن ابن اللحام البعلي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٠٣ هـ.
٣٢٧. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب الإسلامي - بيروت، د. ت.
٣٢٨. محاضرات في أصول الفقه د. محمد عمارة، د. إبراهيم قنديل، د. ن. ت.
٣٢٩. مذكرة أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط ١٣٩٣ هـ.
٣٣٠. المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
٣٣١. المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، جمع أحمد بن محمد الحراني، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني - القاهرة، د. ت.
٣٣٢. المطلق والمقيد، حمد بن حمدي الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط ١ - ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
٣٣٣. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد بن حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي - الرياض، ط ٥ - ١٤٢٧ هـ.



٣٣٤. المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري المعتزلي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٠٣ هـ.
٣٣٥. منتهى السؤل في علم الأصول، علي بن محمد الأمدي، مطبعة محمد يحيى صبيح الكتبي وأولاده - القاهرة، د.ت.
٣٣٦. المنحول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر - دمشق، ط ٣ - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
٣٣٧. المذهب في علم أصول الفقه المقارن، د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١ - ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
٣٣٨. الموافقات لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان - الخبر، ط ١ - ١٤١٧ هـ وطبعة أخرى: تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة - بيروت، ط ١٩٩٤ م.
٣٣٩. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢ - ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
٣٤٠. نهاية الوصول إلى دقائق علم الأصول لجلال الدين عبد الرحمن، د.ن، ط ٣ - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
٣٤١. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، د. محمد صدقي آل بورنو، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٤ - ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

❀ خامساً: العقائد:

٣٤٢. الإبداع في مضار الابتداع، علي محفوظ، دار الاعتصام - القاهرة، د.ت.
٣٤٣. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي - مصر، ط ١٣٦٩ هـ.



٣٤٤. أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، مطبعة الدولة - إستانبول، ط ١- ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م. وطبعة أخرى: دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٣- ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٣٤٥. أصول الإيمان، د. صلاح الصاوي، الجامعة الأمريكية المفتوحة، د. ت. ٣٤٦. أصول في البدع، محمد أحمد العدوي، المكتب الإسلامي - الأردن، ط ٥- ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٣٤٧. اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل، عبد الواحد التميمي، دار المعرفة - بيروت، د. ت.

٣٤٨. الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، عبد الله بن عمر بن سليمان الدميحي، دار طيبة - الرياض، ط ٢- ١٤٠٩هـ.

٣٤٩. الإيمان أركانه حقيقته نواقضه، د. محمد نعيم ياسين، مكتبة الزهراء - القاهرة، د. ت.

٣٥٠. بذل المجهود في إثبات مشابهة الرافضة لليهود، عبد الله الجميلي، مكتبة الغرباء الأثرية، د. ت.

٣٥١. تأويلات أهل السنة، أبو منصور الماتريدي، تحقيق: د. محمد مستفيض الرحمن، مطبعة الإرشاد - بغداد، ط ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.

٣٥٢. تحرير الوسيلة للخميني، طبعة سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية - بيروت، ط ١٤٠٧هـ.

٣٥٣. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١- ١٩٧٨م.

٣٥٤. التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، محمد بن الطيب الباقلاني، دار الفكر العربي، د.ت.

٣٥٥. تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، سليمان بن عبد الله بن محمد ابن عبد الوهاب، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، دمشق، ط ١ - ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

٣٥٦. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: علي بن حسن وآخرين، دار العاصمة - السعودية، ط ٢ - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

٣٥٧. الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، محمد عبد الله دراز، مطبعة السعادة - القاهرة، ط ١٩٦٩ م.

٣٥٨. الردة عن الإسلام، كمال الدين قاري، تقديم: فتحي يكن، ومصطفى سعيد الخن، طبعة مركز اليازة للتنمية الفكرية - سوريا، ط ١ - ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٣٥٩. رسائل في الأديان والفرق والمذاهب، محمد الحمد، د.ن.ت.

٣٦٠. شرح العقيدة الطحاوية لأبي العز الحنفي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١٠ - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

٣٦١. شرح نواقض التوحيد لحسن بن علي العواجي، مكتبة لينة، مصر، ط ١ - ١٤١٣ هـ.

٣٦٢. الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، ابن حجر الهيتمي، مكتبة القاهرة ط ٢.

٣٦٣. ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة لعبد الله بن محمد القرني، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١، ١٤١٣ هـ.



٣٦٤. العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة، أبو بكر ابن العربي، المطبعة السلفية- القاهرة- ط ١٣٧٥هـ.
٣٦٥. فتح المجيد لعبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية-مصر، ط ٣-١٣٥٧هـ.
٣٦٦. الفرق بين الفرق، عبد القادر بن طاهر البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة مصطفى البابي الحلبي-مصر، ط ٢-١٣٨٣هـ.
٣٦٧. الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، مكتبة الخانجي - القاهرة.
٣٦٨. كلمات في المنهج وضوابط في التكفير والحكم على الناس، هشام برغش، ط ١-١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٣٦٩. المبتدعة وموقف أهل السنة منهم، د. محمد يسري، دار طبية الخضراء-مكة المكرمة، ط ٢-١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٣٧٠. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد، حافظ بن أحمد الحكمي، دار الكتب العلمية-بيروت.
٣٧١. المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى الحنبلي، تحقيق د. وديع زيدان، دار المشرق -بيروت، د.ت.
٣٧٢. مقالات الإسلاميين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية-القاهرة، ط ٢-١٣٨٩هـ.
٣٧٣. مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع، د.ناصر العقل، دار الوطن-الرياض، ط ١-١٤١٤هـ.

٣٧٤. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٩٩٠ م.

٣٧٥. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ط ١ - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٣٧٦. الموالات والمعاداة في الشريعة الإسلامية، محاسن بن عبد الله الجلعود، مكتبة ابن الجوزي - الدمام، ط ٢ - ١٩٨٩ م.

٣٧٧. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف د. مانع الجهنی، دار الندوة العالمية، ط ٥ - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٣٧٨. نواقض الإيمان القولية والعملية، د. عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف، دار الوطن - الرياض، ط ١ - ١٤١٤ هـ.

٣٧٩. نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف، د. محمد بن عبد الله الوهيبي، دار المسلم - الرياض، ط ٢ - ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

٣٨٠. هداية الحيارى من اليهود والنصارى لابن القيم، مؤسسة مكة للطباعة، ط ١٣٩٦ هـ.

٣٨١. الولاء والبراء في الإسلام، د. محمد سعيد القحطاني، دار طيبة - مكة المكرمة - الرياض، ط ٥ - ١٤١٢ هـ.

❀ سادساً السيرة والتاريخ والتراجم:

٣٨٢. الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية، د. مصطفى حلمي، تقديم: د. محمد إسماعيل المقدم، دار ابن الجوزي - القاهرة، ط ١ - ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.



٣٨٣. الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء، سليمان بن موسى بن سالم بن حسان الكلاعي الحميري، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٢٠ هـ.
٣٨٤. إمتاع الأسماع بما للرسول ﷺ من الأبناء والأموال والحفدة والمتاع، أحمد بن علي المقرئ، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، د.ت.
٣٨٥. إنارة الدجى في مغازي خير الورى صلى الله عليه وآله وسلم، حسن بن محمد المشاط المالكي، طبعة دار المنهاج - جدة، ط ٢ - ١٤٢٦ هـ.
٣٨٦. البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر - القاهرة، ط ١ - ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
٣٨٧. بيان الحقيقة في الحكم على الوثيقة، زيدان بن عبد الرحمن اليامي، مكتبة المعارف - الرياض، ط ١ - ١٤٠٨ هـ.
٣٨٨. تاريخ الأمم والملوك، محمد بن جرير الطبري أبو جعفر، دار التراث - بيروت، ط ٢ - ١٣٨٧ هـ.
٣٨٩. تاريخ الدولة العربية منذ العصر الجاهلي حتى سقوط الدولة الأموية، عبد العزيز سالم، دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٨١ م.
٣٩٠. تاريخ خليفة بن خياط، دار طيبة - الرياض، ط ٢ - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
٣٩١. التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان، أبو عبد الله محمد بن يحيى الملقى، تحقيق: د. محمود يوسف زايد، دار الثقافة - الدوحة، ط ١ - ١٤٠٥ هـ.
٣٩٢. تنظيمات الرسول ﷺ الإدارية في المدينة، صالح أحمد العلي، مجلة المجمع

العلمي العراقي - بغداد - مج ١٧ - ١٩٦٩ م.

٣٩٣. جوامع السيرة النبوية، علي بن أحمد ابن حزم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٩٨٣ م.

٣٩٤. حياة الصحابة، محمد يوسف بن محمد إلياس بن محمد إسماعيل الكاندهلوي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١ - ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

٣٩٥. خلاصة القول المفهم على تراجم رجال الإمام مسلم، محمد أمين بن عبد الله الأثيوبي الهري، مكتبة جدة، ط ١ - ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م.

٣٩٦. الخلفاء الراشدون، عبد الوهاب النجار، دار الكتب العلمية - بيروت، د. ت.

٣٩٧. دلائل النبوة، أبو بكر أحمد بن حسين البيهقي، عناية: د. عبد المعطي قلعجي، دار الريان - القاهرة، ط ١ - ١٤٠٨ هـ.

٣٩٨. دلائل النبوة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، تحقيق: د. محمد رواس قلعه جي، وعبد البر عباس، دار النفائس - بيروت، ط ٢ - ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٣٩٩. الرحيق المختوم، صفى الرحمن المباركفوري، دار ابن الجوزي - الرياض، دار الوفاء - المنصورة، ط ٢ - ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

٤٠٠. الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، عناية: طه عبد الرؤوف سعد، دار المعرفة - بيروت، ط ١٣٩٨ هـ.

٤٠١. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، مكتبة المنارة - الكويت، ط ١٥ -



١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٤٠٢. السيرة الحلبية، علي بن إبراهيم الحلبي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢ - ١٤٢٧هـ.

٤٠٣. السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير)، لابن كثير، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة - بيروت، ط ١٣٩٥هـ - ١٩٧٦م.

٤٠٤. السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث (دروس وعبر)، علي محمد محمد الصلابي، مكتبة الصحابة - الإمارات، ط ١ - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٤٠٥. السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، محمد بن حبان، الكتب الثقافية - بيروت، ط ٣ - ١٤١٧هـ.

٤٠٦. السيرة النبوية، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، د.ت، و طبعة أخرى: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، ط ٢ - ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.

٤٠٧. الصحيفة؛ ميثاق الرسول؛ دولة يثرب؛ دستور دولة الإسلام في المدينة المنورة؛ أول دستور لحقوق الإنسان؛ قراءة تاريخية قانونية اجتماعية معاصرة، د. برهان زريق، دار معد - دمشق، ط ١ - ٢٠٠٧م.

٤٠٨. فتوح البلدان، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ط ١٩٨٨م.

٤٠٩. فقه السيرة، محمد الغزالي، خرج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، دار

الكتب الإسلامية-القاهرة، ط ٨-١٤٠٢هـ.

٤١٠. فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، محمد سعيد رمضان

البوطي، دار الفكر - دمشق، ط ٢٥-١٤٢٦ هـ.

٤١١. الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم الجزري، عز الدين ابن

الأثير، تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي- بيروت،

ط ١-١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٤١٢. كتاب المغازي، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، تحقيق: د. عبد

العزيز العمري، دار إشبيليا-الرياض، ط ١-١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٤١٣. المجتمع المدني في عهد النبوة، أكرم ضياء العمري، طبعة خاصة بالمؤلف-

ط ١-١٤٠٤هـ. نشر الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٤١٤. مرويّات غزوة الحديبية جمع وتخرّيج ودراسة، حافظ بن محمد عبد الله

الحكمي، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط ١٤٠٦هـ.

٤١٥. المعالم الأثرية في السنة والسيرة، محمد محمد شُرّاب، دار القلم-

دمشق، الدار الشامية-بيروت، ط ١-١٤١١هـ-١٩٩١م.

٤١٦. المغازي، محمد بن عمر الواقدي، تحقيق: مارسدن جونز، دار الأعلمي

-بيروت، ط ٣-١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

٤١٧. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، دار إحياء التراث-

بيروت، ط ١٤٠٨هـ.

٤١٨. مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، عبد العزيز الدوري، مركز دراسات

الوحدة العربية-بيروت، ط ١-٢٠٠٥م.



٤١٩. مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، أحمد إبراهيم الشريف، مجلة قضايا إسلامية، تصدر عن وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، العدد (٨٧) - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٤٢٠. مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر - القاهرة، ط ٢ - ١٤٠٩هـ.

٤٢١. اليهود في السنة المطهرة، عبد الله بن ناصر بن محمد الشقاري، دار طيبة - الرياض، ط ١ - ١٤١٧هـ.

٤٢٢. نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، محمد بن عفيفي الخضري، دار المعرفة - بيروت، ط ١ - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٤٢٣. وثيقة المدينة المضمون والدلالة، أحمد قائد الشعيبي، كتاب الأمة، العدد (١١٠) ذو القعدة ١٤٢٦هـ.

❖ سابعاً التراجع والطبقات:

٤٢٤. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل - بيروت، ط ١ - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٤٢٥. الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، دار الجيل - بيروت، ط ١ - ١٤١٢هـ.

٤٢٦. الأعلام، خير الدين بن محمود، الزركلي، دار العلم للملايين، ط ١٥ - ٢٠٠٢م.

٤٢٧. أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى البلاذري، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر - بيروت، ط ١ - ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.



٤٢٨. تاريخ الثقات، أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي، دار الباز-مكة، ط ١ - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.
٤٢٩. تسمية من أخرجهم البخاري ومسلم وما انفرد كل واحد منهما، الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، دار الجنان - بيروت، ط ١ - ١٤٠٧هـ.
٤٣٠. تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد - الرياض، ط ١ - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٤٣١. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ المزي، تحقيق: بشار عواد، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١ - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
٤٣٢. الجرح والتعديل، الرازي ابن أبي حاتم، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن - الهند - دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١ - ١٢٧١هـ - ١٩٥٢م.
٤٣٣. جهرة أنساب العرب، أبو محمد علي ابن حزم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٤٣٤. خلاصة القول المفهم على تراجم رجال الإمام مسلم، محمد أمين بن عبد الله الأثيوبي الهجري، مكتبة جدة، ط ١ - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
٤٣٥. الخلفاء الراشدون، عبد الوهاب النجار، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ت.
٤٣٦. الضعفاء والمتروكون، عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٠٦هـ.
٤٣٧. فضائل الصحابة، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة الرسالة -



بيروت، ط ١ - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٤٣٨. مشاهير علماء نجد وغيرهم، عبد الرحمن بن عبد اللطيف، دار اليمامة -

الرياض، ط ١ - ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م.

٤٣٩. معرفة الصحابة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، تحقيق: عادل بن

يوسف العزازي، دار الوطن للنشر - الرياض، ط ١ - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

٤٤٠. من تكلم فيه وهو موثق أو صالح الحديث، أبو عبد الله محمد بن أحمد

الذهبي، تحقيق: محمد شكور الميادين، مكتبة المنار - الزرقاء، ط ١ -

١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٤٤١. مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر -

القاهرة، ط ٢ - ١٤٠٩ هـ.

٤٤٢. مناقب عمر بن الخطاب، أبو الفرج ابن الجوزي، دار الباز - مكة، ط ١ -

١٤٠٠ هـ.

❁ ثامناً: اللغة والمعاجم:

٤٤٣. أساس البلاغة للزمخشري، تحقيق: عبد الرحيم محمد، دار المعرفة -

بيروت، ط ١٤٠٢ هـ.

٤٤٤. الإفصاح في فقه اللغة، حسين يوسف موسى وعبد الفتاح الصعيدي، دار

الفكر العربي - بيروت، ط ٢، د.ت.

٤٤٥. الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة، محمد بن عبد الملك الطائي الجباني،

تحقيق: د. محمد الحسن عواد، دار الجيل - بيروت، ط ١ - ١٤١١ هـ.

٤٤٦. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، قاسم بن عبد الله



- القانوني الرومي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ٢٠٠٤م-١٤٢٤هـ.
٤٤٧. تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، مطبعة حكومة الكويت، ط ٣ مصورة-١٣٨٥هـ-١٩٦٥م.
٤٤٨. تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون، وبعض أجزائه بتحقيق: أحمد البردوني، وعلي البجاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط ١٣٨٤هـ.
٤٤٩. ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي، طبعة: دار المعارف - القاهرة، د.ت.
٤٥٠. جهرة اللغة، محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط ١ - ١٩٨٧م.
٤٥١. الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، أبو منصور الأزهري، تحقيق: د.عبد المنعم بشتاقي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط ١ - ١٤١٩هـ.
٤٥٢. الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تحقيق: د.عبد المنعم بشتاقي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط ١ - ١٤١٩هـ.
٤٥٣. شذا العرف في فن الصرف، أحمد بن محمد الحملاوي، دار الكيان- الرياض، د.ت.
٤٥٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، طبعة دار العلم للملايين - بيروت، ط ٤ - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٤٥٥. طلبة الطلبة، عمر بن محمد النسفي، ضبط وتعليق: خالد عبد الرحمن



- العك، دار النفائس-بيروت، ط ١-١٤١٦هـ و ط ٢-١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٤٥٦. العباب الزاخر واللباب الفاخر، الحسن بن محمد الصغاني تحقيق: د. فير محمد حسن، راجعته وأشرفت على طبعه: جمعية منشورات المجمع العلمي العراقي - بغداد، ط ١-١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
٤٥٧. غراس الأساس، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مكتبة وهبة-القاهرة، ط ١-١٤١١هـ.
٤٥٨. القاموس السياسي، أحمد عطية، دار النهضة العربية، ط ١-١٩٦٩م.
٤٥٩. القاموس الفقهي، سَعْدِي بن أبو جيب، دار الفكر-دمشق، ط ٢-١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٤٦٠. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ٢-١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٤٦١. قاموس المورد، منير البعلبكي، دار العلم للملايين-بيروت، ط ١٩٧٧م.
٤٦٢. قطر المحيط، بطرس البستاني، مكتبة لبنان-بيروت، نسخة طبق الأصل نقلاً عن طبعة ١٨٦٩م.
٤٦٣. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، تحقيق: دمهدي المخزومي، دإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
٤٦٤. كشف اصطلاحات الفنون، محمد أعلى التهانوي، دار صادر-بيروت.
٤٦٥. الكليات؛ معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، وزارة الثقافة - دمشق ١٩٧٤م. وطبعة أخرى: مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ٢-

١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٤٦٦. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر - بيروت، ط ٣ - ١٤١٤هـ.

٤٦٧. المجرد للغة الحديث، موفق الدين عبد اللطيف البغدادي، تحقيق: فاطمة حمزة الراضي، دار عمار - الأردن، ط ١ - ٢٠٠٤م.

٤٦٨. المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢٠٠٠م.

٤٦٩. محيط المحيط، بطرس البستاني، مكتبة لبنان ناشرون، ط ٣ - ١٩٩٨م.

٤٧٠. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الحنفي الرازي (١/٤٦٧)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط ٥ - ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٤٧١. المخصص لأبي الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط ١ - ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٤٧٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية - بيروت، د.ت.

٤٧٣. المصطلحات السياسية، د.توفيق الواعي، شروق للنشر والتوزيع - المنصورة، ط ١ - ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م،

٤٧٤. المصطلحات العسكرية في القرآن الكريم لمحمود شيت خطاب، دار الفتح - بيروت، ط ١٣٨٦هـ.



٤٧٥. المصطلحات والألفاظ الفقهية ، د.محمود عبد الرحمن عبد المنعم: دار الفضيلة-القاهرة، د.ت.
٤٧٦. معجم الفروق اللغوية، الحسن بن عبد الله العسكري، تحقيق: الشيخ بيت الله يات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ«قم»، ط١-١٤١٢هـ.
٤٧٧. المعجم الفلسفي المختصر، مجموعة مؤلفين، دار التقدم، ط ١٩٨٦م.
٤٧٨. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والانجليزية والفرنسية واللاتينية، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني -بيروت، د.ت.
٤٧٩. معجم اللغة العربية المعاصرة، د.أحمد مختار عبد الحميد عمر، عالم الكتب-الرياض، ط١-١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
٤٨٠. معجم المصطلحات السياسية والدولية، د.أحمد زكي بدوي، دار الكتاب المصري-القاهرة، ودار الكتاب اللبناني-بيروت، ط ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.
٤٨١. معجم المصطلحات والألقاب التاريخية لمصطفى الخطيب، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١-١٤١٦هـ.
٤٨٢. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربية-القاهرة، الناشر: مكتبة الشروق الدولية-القاهرة، ط٤-١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٤٨٣. معجم لغة الفقهاء، د.محمد رواس قلعه جي، و د.حامد قنيبي، دار النفائس-بيروت، ط١-١٤٠٥هـ-١٩٨٥م. وط٢-١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٤٨٤. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر-بيروت، ط٢-١٤١٨هـ.

٤٨٥. مفيد العلوم ومبيد الهموم، زكريا بن محمد بن محمود القزويني، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١- ١٤٠٥هـ.
٤٨٦. الموسوعة العربية العالمية، موسوعة الأمير سلطان بن عبد العزيز آل سعود، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع-الرياض ، ط٢- ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
٤٨٧. النظم المستعذب في شرح غريب المذهب، محمد بن أحمد ابن بطال الركني، تحقيق: مصطفى عبد الحفيظ، المكتبة التجارية، ط-١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

❁ تاسعاً: القانون العام والدولي:

٤٨٨. أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د. حامد سلطان، دار النهضة العربية- القاهرة، ط١٩٧٤م.
٤٨٩. أصول القانون الدولي، محمد سامي عبد الحميد مؤسسة شباب الجامعة- القاهرة ط١-١٩٧٢م.
٤٩٠. الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية، أحمد أبو الوفاء، دار النهضة العربية- القاهرة، ط١-٢٠٠١م.
٤٩١. أوضاعنا القانونية، عبد القادر عودة، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط١٩٨٢م.
٤٩٢. بعض الاتجاهات الحديثة في القانون الدولي العام، د. محمد طلعت الغنيمي، منشأة المعارف- الأسكندرية، ط١٩٧٤م.
٤٩٣. التحفظ على المعاهدات الدولية في القانون الدولي والشريعة الإسلامية، د. عبد الغني محمود، مركز التميز لعلوم الإدارة والحاسب، ط١-١٩٩٨م.
٤٩٤. التطبيقات العملية لقواعد القانون الدولي العام، د. عبد العزيز محمد



سرحان، الجزء الأول: النظرية العامة، ونظرية القانون، ونظرية الدولة والعلاقات الدولية، القاهرة، ط ١٩٨٧ م.

٤٩٥. التنظيم الدولي العالمي بين النظرية والواقع، د. محمد عزيز شكري، دار الفكر - دمشق ١٩٧٢ م.

٤٩٦. التنظيم الدولي، إبراهيم أحمد شلبي، الدار الجامعية - بيروت، ط ١٩٨٧ م.

٤٩٧. التنظيم الدولي، د. محمد طلعت الغنيمي، منشأة المعارف - الإسكندرية، ط ١٩٧٤ م.

٤٩٨. دراسة لأحكام القانون الدولي وتطبيقاتها في العالم العربي، د. محمد حافظ غانم، معهد الدراسات العربية - القاهرة، ط ١٩٦١ م.

٤٩٩. دراسات في القانون الدولي المعاصر، د. عمر سعد الله، ديوان المطبوعات الجامعية - الإسكندرية، ط ٢ - ٢٠٠٥ م.

٥٠٠. العلاقات الدولية في الشريعة والقانون في السلم والحرب، عبد اللطيف الهميم، دار عمار - الأردن، ط ٢٠٠٦ م.

٥٠١. العلاقات الدولية لجوزيف فرانكل، ترجمة الدكتور غازي بن عبد الرحمن القصيبي، دار الراية، ط ٢٠٠١ م.

٥٠٢. العلاقات الدولية والنظم القضائية، د. عبد الخالق النواوي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١ - ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.

٥٠٣. العلاقات الدولية، د. كاظم هاشم نعمة، جامعة بغداد - كلية القانون والسياسة، ط ١٩٧٩ م.

٥٠٤. العودة لممارسة القانون الدولي الأوربي المسيحي، د. عبد العزيز محمد سرحان، دراسة في المفهوم الحقيقي لطبيعة القانون الدولي في ظل النظام

الدولي الجديد المزعوم، وعلى ضوء أحكام المحاكم الدولية والتطبيقات المصرية، القاهرة، ط ١٩٩٥ م.

٥٠٥. قانون التنظيم الدولي، د. محمد سامي عبد الحميد، د. محمد السعيد الدقاق، د. مصطفى سلامة حسين ص ٤٩١، منشأة المعارف-الأسكندرية، ط ١-١٩٩٩ م.

٥٠٦. القانون الدستوري، عبد الحميد متولي، دار المعارف-القاهرة، ط ٦-١٩٧٥ م.

٥٠٧. القانون الدولي العام في وقت السلم، د. حامد سلطان، دار النهضة العربية-مصر، ط ١٩٦٥ م.

٥٠٨. القانون الدولي العام، د. علي صادق أبو هيف، شركة الأسكندرية للطباعة والنشر، ط ٩-١٩٧١ م.

٥٠٩. القانون الدولي العام، د. عبد العزيز سرحان، دار النهضة العربية-مصر، ط ١٩٦٩ م.

٥١٠. القانون الدولي العام، د. محمود سامي جنيته، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر-القاهرة-ط ٢-١٩٣٨ م.

٥١١. القانون الدولي العام، شارل روسو، مطبعة المتوسط-بيروت، د. ت.

٥١٢. القانون الدولي، د. محمد حافظ غانم، دار النهضة العربية-القاهرة، ط ٢-١٩٦٨ م.

٥١٣. القانون بين الأمم، جير هارد فان، تعريب عباس، دار الآفاق-بيروت، ط ٢-١٩٧٠ م. وطبعة دار الجيل-بيروت.

٥١٤. قواعد العلاقات الدولية في القانون الدولي وفي الشريعة الإسلامية، د. جعفر عبد السلام، مكتبة السلام العالمية-القاهرة، ط ١-١٤٠٤ هـ.

٥١٥. مبادئ القانون الدولي العام، إبراهيم أحمد شلبي، مكتبة الآداب-القاهرة ١٩٨٨ م.



٥١٦. مبادئ القانون الدولي العام، د. عبد العزيز سرحان ، مطبعة جامعة القاهرة، ط ١٩٨٠ م.
٥١٧. محاضرات في المبادئ العامة للقانون الدولي العام، د. عبد العزيز محمد سرحان، دار النهضة العربية-القاهرة، ط ١٩٦٨ م.
٥١٨. محاضرات في المنظمات الدولية، د. نبيل حلمي، ط ١٩٩٨ م.
٥١٩. المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم، د. محمد عزيز شكري، طبعة دار الفكر - دمشق، ط ٨-٢٠٠٠-٢٠٠١ م.
٥٢٠. مدخل إلى علم العلاقات الدولية، د. محمد طه بدوي، المكتب المصري الحديث-الأسكندرية-١٩٧٦ م.
٥٢١. مسائل مختارة من قانون المعاهدات-اتفاقية فينا لقانون المعاهدات- (دراسات في القانون الدولي) (م ٢)، د. مصطفى كامل ياسين، الجمعية المصرية للقانون الدولي- ١٩٧٠ م.
٥٢٢. المعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، د. محمود إبراهيم الديك، دار الفرقان، عمان - الأردن، ، ط ٢-١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
٥٢٣. المنظمات الدولية، النظرية العامة، د. حازم جمعة، الزقازيق-مصر، ط ١٩٩٨ م.
٥٢٤. المنظمات الدولية، د. مفيد محمود شهاب، دار النهضة العربية-القاهرة، ط ٤-١٩٧٨ م.
٥٢٥. المنظمات الدولية، د. الشافعي محمد بشير، منشأة المعارف-الأسكندرية، ط ١٩٧٠ م.
٥٢٦. المنظمات الدولية، دراسة في الفقه والقضاء الدوليين في أحكام القضاء المصري للمنظمات العامة العالمية والإقليمية والمتخصصة، والنظرية العامة للمنظمات

- الدولية، د. عبد العزيز سرحان، دار النهضة العربية-القاهرة، ط ١٩٩٠م.
٥٢٧. موسوعة علم العلاقات الدولية، مفاهيم مختارة، د. مصطفى عبد الله خشيم، طبعة الدار الجماهيرية-ليبيا، ط ٢-٢٠٠٤م.
٥٢٨. النزاعات الدولية في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، د. علي بن عبد الرحمن الطيار، د. ن، ط ١-١٤٢٤هـ.
٥٢٩. النظام القانوني للمنظمات الدولية، د. حازم حسن جمعة، القسم الثاني: المنظمات الاقتصادية والمتخصصة والإقليمية، ط ١٩٩٩م.
٥٣٠. النظرية العامة للتنظيم الدولي على ضوء أهم أحكام ميثاق الأمم المتحدة، د. عبد العزيز محمد سرحان، دار النهضة العربية-القاهرة، ط ١٩٨٩م.

❁ عاشرًا: السياسة الشرعية التراثية:

٥٣١. آثار الأول في ترتيب الدول للحسن بن عبد الله العباسي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل-بيروت، ط ١-١٤٠٩هـ.
٥٣٢. أحكام أهل الذمة، لابن القيم، تحقيق: يوسف البكري - شاكراً العاروري، رمادي للنشر - الدمام، ط ١-١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، وطبعة أخرى: تعليق: د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين-بيروت، ط ٣-١٩٨٣م.
٥٣٣. الأحكام السلطانية للفراء، القاضي أبو يعلى ابن الفراء، تعليق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢-١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٥٣٤. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، دار الكتب العلمية - بيروت. وأخرى: دار الكتاب العربي-بيروت، وثالثة: دار الحديث-القاهرة.



٥٣٥. بدائع السلك في طبائع الملك، محمد بن علي الغرناطي ابن الأزرق ، تحقيق: د.علي سامي النشار، وزارة الإعلام - العراق، ط ١، د.ت.
٥٣٦. التراتيب الإدارية، محمد عَبْد الحَيّ، المعروف بعبد الحَي الكتاني، تحقيق: عبد الله الخالدي، دار الأرقم - بيروت، ط ٢.
٥٣٧. تسهيل النظر وتعجيل الظفر، علي بن محمد الماوردي، تحقيق: رضوان السيد، المركز الإسلامي للبحوث ودار العلوم العربية - بيروت، ط ١ - ١٩٧٨ م.
٥٣٨. حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، محمد بن محمد الموصللي، تحقيق ودراسة وتعليق: د.فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن - الرياض، ط ١ - ١٤١٦ هـ.
٥٣٩. سراج الملوك، أبو بكر محمد الطرطوشي، الدار المصرية اللبنانية - القاهرة، ط ١ - ١٤١٤ هـ.
٥٤٠. سلوك المالك في تدبير الممالك، أحمد بن محمد بن أبي الربيع، تحقيق: أحمد عارف عبد النبي، دار كنان - دمشق، ط ١٩٩٦ م.
٥٤١. السياسة الشرعية، إبراهيم بن يحيى خليفة المشهور بـ«ددة أفندي»، تحقيق: د.فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة - الإسكندرية، د.ت.
٥٤٢. الشهب اللامعة في السياسة النافعة، عبد الله بن يوسف رضوان المالقي الفاسي، تحقيق: د.سليمان معتوق الرفاعي، دار المداد الإسلامي - بيروت، ط ١ - ٢٠٠٢ م.
٥٤٣. ضياء السياسات مما هو من فروع الدين من المسائل، عبد الله بن محمد بن فودي، تحقيق: أحمد محمد كاني، الزهراء للإعلام العربي، ط ١ - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٥٤٤. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم ، محمد بن أبي بكر الزرعي، مكتبة دار البيان، د.ت.



٥٤٥. الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك بن عبد الله الجويني، الملقب بإمام الحرمين، تحقيق: عبدالعظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط٢- ١٤٠١هـ وطبعة أخرى: تحقيق ودراسة: د.مصطفى حلمي، ود.فؤاد أحمد، دار الزاحم-الرياض، ومؤسسة الريان-بيروت، ط١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٥٤٦. مآثر الإنافة في معالم الخلافة، أحمد بن عبد الله القلقشندي، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، عالم الكتب-بيروت، ط١-١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٥٤٧. معالم القرية في معالم الحسبة، محمد بن محمد بن أحمد بن الأخوة القرشي الشافعي، عني بنقله وتصحيحه: روبن ليوي، مطبعة دار الفنون - كمبردج، د.ت.
٥٤٨. معين الأحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، علي بن خليل الطرابلسي، دار الفكر، د.ت.
٥٤٩. منهج الصواب في قبح استكتاب أهل الكتاب، علي بن محمد بن عبد العزيز بن فتوح الثعلبي الشافعي المعروف بابن الدريهم ، تحقيق: سيد كسروي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١-١٤٢٢هـ.
٥٥٠. المنهج السلوك في سياسة الملوك، عبد الرحمن بن نصر الشيرازي، تحقيق: علي عبد الله الموسى، مكتبة المنار-الزرقاء، د.ت.
٥٥١. النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (سيرة صلاح الدين الأيوبي)، يوسف بن رافع، بهاء الدين ابن شداد ، تحقيق: جمال الدين الشال ، مكتبة الخانجي-القاهرة، ط٢-١٤١٥هـ-١٩٩٤م.



❁ حادي عشر: أبحاث وكتب معاصرة:

٥٥٢. الإكراه في الشريعة الإسلامية، د. فخري أبو صفية، د. ن، ط - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٥٥٣. الإكراه وأثره في التصرفات، د. عيسى زكي عيسى محمد شقره، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٢ - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٥٥٤. الأموال ونظرية العقد، د. محمد يوسف موسى، دار الفكر العربي - القاهرة، ط ١ - ١٩٩٨م.
٥٥٥. أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية، والرد على الطوائف الضالة فيه، د. علي بن نفع العلياني، دار طيبة - الرياض، ط ١ - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٥٥٦. التعاون والاشتراك في جيوش غير المسمين؛ شبهات وردود، محمد السيد النحاس، طبعة دار التقوى، د. ت.
٥٥٧. الجنسية والتجنس وأحكامها في الفقه الإسلامي، د. سميح عواد الحسن، دار النوادر - دمشق، ط ١ - ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
٥٥٨. الجهاد في الإسلام؛ مفهومه وأهدافه وأنواعه وضوابطه، دراسة تأصيلية د. عبد الله الزاحم، مؤسسة الريان - بيروت، ط ١ - ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٥٥٩. الجهاد في سبيل الله حقيقة وغاية، د. عبدالله أحمد القادري، دار المنارة - جدة، ط ٢ - ١٤١٣هـ.
٥٦٠. الحرب، محمد صفا، طبعة دار الرؤية العلمية - بيروت، والدار السعودية - جدة، ودار النفائس - بيروت، ط ٢ - ١٩٨١م.
٥٦١. الحكم بغير ما أنزل الله؛ أحواله وأحكامه، د. عبد الرحمن بن صالح

- المحمود، دار طيبة-الرياض، ط ٢-١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٥٦٢. حقيقة البدعة وأحكامها، سعيد بن ناصر الغامدي، مكتبة الرشد-الرياض، ط ٢-١٤١٤هـ.
٥٦٣. دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، د.فتحي الدريني، دار قتيبة، ط ١-١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٥٦٤. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية لصالح بن حميد، طبعة دار الاستقامة، ط ٢-١٤١٢هـ.
٥٦٥. الشورى كيفيتها ومدى إلزامها، أحمد عبد الحفيظ، رسالة ماجستير بكلية الشريعة والقانون-جامعة الأزهر-القاهرة.
٥٦٦. سياسة الرسول ﷺ في الجهاد والقضاء، محمد بهرام القاضي، رسالة كلية الشريعة الإسلامية-القاهرة ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م.
٥٦٧. فقه الجهاد، دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، د.يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة-القاهرة، ط ١-١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
٥٦٨. مبدأ الرضا في العقود، د.علي محيي الدين القره داغي، دار البشائر الإسلامية-بيروت، ط ٢-١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٥٦٩. ملكية الأرض في الشريعة الإسلامية، د.محمد بن علي السميح، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١-١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٥٧٠. الملكية ونظرية العقد لأبي زهرة، دار الفكر العربي-القاهرة، د.ت.
٥٧١. نظرية الشرط في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون، حسن بن علي الشافلي، دار كنوز إشبيلية-الرياض، ط ١-١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.



٥٧٢. نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، د. وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٤ - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٥٧٣. الهجرة إلى بلاد غير المسلمين، عماد بن عامر، طبعة دار التراث - الجزائر، ودار ابن حزم - بيروت ط ١ - ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.

❀ ثاني عشر: السياسة الشرعية المعاصرة:

٥٧٤. آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر - دمشق، ط ٣ - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

٥٧٥. الأحزاب السياسية في الإسلام، صفى الرحمن المباركفوري، رابطة الجامعات الإسلامية مطبعة المدينة ط ١ - ١٩٨٧ م.

٥٧٦. أحكام الأحلاف والمعاهدات في الشريعة الإسلامية والقانون، د. خالد رشيد الجميلي، جامعة بغداد، ط ١٩٨٦ م.

٥٧٧. أحكام الأسرى والسبايا في الشريعة الإسلامية، د. عبد اللطيف عامر، دار الكتاب المصري - القاهرة، ودار الكتاب اللبناني - بيروت، ط ١ - ١٤٠٦ هـ.

٥٧٨. أحكام البغاة والمحاربين، د. خالد رشيد الجميلي، طبعة دار الحرية للطباعة والنشر - بغداد، ط ١ - ١٩٧٧ م.

٥٧٩. أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام، د. إحسان الهندي، دار النмир - دمشق، ط ١ - ١٤١٣ هـ.

٥٨٠. أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ومكتبة القدس - بغداد، ط ١٤٠٢ هـ.

٥٨١. الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، سليمان محمد توبو ليك،

- دار النفائس - بيروت، ودار اليازق - بيروت، ط ١ - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٥٨٢. لإحكام الشرعية للنوازل السياسية، د. عطية عدلان، طبعة دار اليسر - القاهرة، ط ١ - ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
٥٨٣. أحكام المعاهدات في الشريعة الإسلامية، د. محمد طلعت الغنيمي، منشأة المعارف - الأسكندرية، ط - ١٩٧٧م.
٥٨٤. أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د. إسماعيل كاظم العيساوي، دار عمار - الأردن، ط ١ - ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٥٨٥. اختلاف الدارين وآثاره في أحكام الشريعة الإسلامية، د. عبد العزيز مبروك الأحمدى، الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، ط ١ - ١٤٢٤هـ.
٥٨٦. اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د. إسماعيل فطاني، دار السلام - القاهرة، ط ٢ - ١٤١٨هـ.
٥٨٧. اختلاف الدين وأثره في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، عبد الله بن سلمان المطرودي، رسالة مقدمة إلى المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض لنيل درجة الدكتوراه، ١٤١٤هـ.
٥٨٨. الأخلاق السياسية للدولة الإسلامية في القرآن والسنة، محمد زكريا النداف، دار القلم - بيروت، ط ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
٥٨٩. الإدارة في صدر الإسلام، د. محمد عبد المنعم خميس، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة التعريف بالإسلام، الكتاب التسعون.
٥٩٠. الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، د. عبد الله الطريقي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ٢ - ١٤١٤هـ.



٥٩١. الإسلام لا العلمانية، سالم البهنساوي، دار الدعوة-الكويت، ط ١- ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٥٩٢. الإسلام وأصول الحكم؛ بحث في الخلافة الحكومية في الإسلام، علي عبد الرازق، تعليق د. ممدوح حقي، دار مكتبة الحياة- بيروت.
٥٩٣. الإسلام والأحزاب السياسية، فاروق عبد السلام، مكتبة قليوب للطبع والنشر، د.ت.
٥٩٤. الإسلام والاستبداد السياسي، محمد الغزالي، دار الكتب الحديثة- مصر، ط ١٩٦١م.
٥٩٥. الإسلام والتعددية؛ الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة، د. محمد عمارة، دار الرشاد- القاهرة، ط ١-١٤١٨هـ-١٩٩٤م.
٥٩٦. الإسلام والديمقراطية د. فهمي هويدي، د.ن، ط ١- ١٩٩٣م.
٥٩٧. الإسلام والديمقراطية حوار مع د. سليم العوا، منتدى عبد الحميد شومان الثقافي عمان، ط ١-١٩٩٨م.
٥٩٨. الإسلام والعصر الحديث، وحيد الدين خان، دار النفائس- بيروت ط ٢-١٩٨٦م.
٥٩٩. الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه، د.يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة- القاهرة، ط ٧-١٩٩٧م.
٦٠٠. الإسلام والمعاهدات الدولية، د.محمد الصادق عفيفي، سلسلة دعوة الحق-رابطة العالم الإسلامي مكة المكرمة، السنة الرابعة، العدد (٣٦) ربيع الأول ١٤٠٥هـ-ديسمبر ١٩٨٤م.
٦٠١. الإسلام وأوضاعنا السياسية، عبد القادر عودة، كتاب المختار-القاهرة، ط ١٩٧٩م.

٦٠٢. الإسلاميون وسراب الديمقراطية، ج٢ ق١ التجربة المصرية، عبد الغني الرحال، د.ن.ت.
٦٠٣. الإمامة في الإسلام؛ أسس ومبادئ وواجبات، د.عبد الله الطريقي، الرياض، توزيع مؤسسة الجريسي، ط١-١٤١٨هـ.
٦٠٤. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، د.عبد الله الطريقي، دار الفضيلة-الرياض، ط٢-١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٦٠٥. أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د.بلال صفى الدين، دار النوادر-سوريا، ط١-١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
٦٠٦. أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، نمر النمر، المكتبة الإسلامية-عمان-الأردن، ط١-١٤٠٩هـ.
٦٠٧. البغي السياسي، دراسة للنزاع السياسي المسلح من منظور إسلامي، د.عبد الملك منصور حسن، مؤسسة المنصور الثقافية للحوار بين الحضارات-صنعاء، ط٢-٢٠٠٢م.
٦٠٨. البيعة بين السنة والبدعة عند الجماعات الإسلامية، علي حسن عبد الحميد، المكتبة الإسلامية-الأردن، ط١-١٤٠٦هـ..
٦٠٩. التحالف السياسي في الإسلام، منير محمد الغضبان، دار السلام-القاهرة، ط٢-١٩٨٨م.
٦١٠. التحالفات والمعاهدات في العصر الحديث من المنظور الإسلامي، د.صهيب مصطفى طه، جامعة النيلين-السودان، ط١-٢٠٠٥م.
٦١١. تحكيم الشريعة وصلته بأصل الدين، د.صلاح الصاوي، دار الإعلام



- العربي-القاهرة، ط ١-١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٦١٢. تحكيم القوانين محمد بن إبراهيم (مفتي السعودية)، دار الوطن-الرياض، ط ٣-١٤١١هـ.
٦١٣. تدوين الدستور الإسلامي للمودودي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١٩٨٠م. وطبعة أخرى: الدار السعودية-جدة، ط ١٩٨٧م.
٦١٤. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنةً بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١١-١٤١٢هـ. وطبعة أخرى: دار الكتاب العربي-بيروت، د.ت.
٦١٥. تطور مفهوم الدولة في المجتمع الإسلامي الأول، د. مخلص طه الصيادي، منشورات دائرة الثقافة والإعلام-الشارقة، ط ١-٢٠٠٢م.
٦١٦. التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث، ديندار شفيق الدوسكي، دار الزمان-سوريا، ط ١-٢٠٠٩م.
٦١٧. التعددية الحزبية في ظل الدولة الإسلامية، علي جابر العبد الشارود، دار السلام-القاهرة، ط ١-١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
٦١٨. التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، دار الإعلام الدولي-القاهرة، ط ١-١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٦١٩. التعددية الدعوية؛ دراسة منهجية شاملة...، د. معاذ بن محمد أبو الفتح البيانوني، اقرأ للنشر والتوزيع-الكويت-القاهرة، ط ١-١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٦٢٠. التعددية السياسية في الدولة الشورية، د. محمد عبد الرحمن بالروين، مكتبة وهبة-القاهرة، ط ٢-٢٠٠٧م.



٦٢١. التعددية السياسية في ظل الدولة الإسلامية د محمد أبو فارس، مؤسسة الريان- بيروت، ط ١٩٩٤ م.
٦٢٢. التعددية السياسية وتداول السلطة، دندل جبر، دار عمار- عمان، الأردن، ط ١، ٢٠٠٦ م.
٦٢٣. التعددية.. الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، د. محمد عمارة، دار نهضة مصر- القاهرة، ط ٢- ٢٠٠٥ م.
٦٢٤. التعليق على السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية، محمد بن صالح العثيمين، مدار الوطن - الرياض، ط ١- ١٤٢٧ هـ.
٦٢٥. التقسيم الإسلامي للمعمورة؛ دراسة في النشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث، محيي الدين محمد قاسم، د. عز الدين فودة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- القاهرة، ط ١- ١٤١٧ هـ- ١٩٩٦ م.
٦٢٦. تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع، عبد الله يوسف الجديع، مؤسسة الريان- بيروت، ط ١- ٢٠٠٨ م- ١٤٢٩ هـ.
٦٢٧. تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات، أبو نصر محمد بن عبد الله الإمام، مكتبة الفرقان- عجمان، ط ١- ١٤٢١ هـ- ٢٠٠١ م.
٦٢٨. الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، محمد أبو زهرة، الفكر العربي- القاهرة، ط ١٩٧٤ م.
٦٢٩. جماعة المسلمين؛ مفهومها وكيفية لزومها في واقعنا المعاصر، د. صالح الصاوي، دار الصفوة - القاهرة، ط ١- ١٤١٣ هـ.
٦٣٠. الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل، دار البيارق -



بيروت، ط ١- ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

٦٣١. جهود الإمام ابن قيم الجوزية الاجتهادية في علم السياسة الشرعية، عبد الله بن محمد بن سعد الجيلي، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط ١- ١٤٢٧هـ.

٦٣٢. الحاكمية؛ نظرة شرعية.. ورؤية واقعية، ناجح إبراهيم عبد الله، أقره وراجعته: كرم زهدي، علي محمد الشريف، أسامة حافظ، حمدي عبد العظيم، فؤاد الدواليبي ص ٢٣٩-٢٤٢، مكتبة العبيكان، د.ت

٦٣٣. الحريات العامة في الدولة الإسلامية - راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، ط ١- ١٩٩٣م.

٦٣٤. الحرية السياسية في الإسلام، عبد الرحمن عبد الخالق، الناشر: دار القلم- الكويت، ط ٢- ١٩٨٣م.

٦٣٥. الحق في المشاركة السياسية مع الإسناد للشريعة، د. محمد سليم العوا، بحث منشور ضمن أوراق الملتقى الفكري الثاني حول حق المشاركة والحقوق الاقتصادية والاجتماعية الضرورية للحياة، القاهرة، المنظمة المصرية لحقوق الإنسان، ١٩٩٤م.

٦٣٦. الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط ١- ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٦٣٧. الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، د. رحيل محمد غرايبة، دار المنار-المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١- ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٦٣٨. الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، د. محمد رأفت عثمان،

دار الضياء-القاهرة، ط ٤-١٩٩١ م.

٦٣٩. حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، د. بكر أبو زيد، طبعة مكتبة التوعية الإسلامية-الجيزة، ط ٢-١٤١٠ هـ.

٦٤٠. حكم المعارضة وإقامة الأحزاب؛ السياسة في الإسلام، أحمد العوضي، دار النفائس-بيروت، ط ١-١٤١٢ هـ-١٩٩٢ م.

٦٤١. الحكومة الإسلامية للمودودي، ترجمة أحمد إدريس، نشر المختار الإسلامي للطباعة والنشر-القاهرة، ط ١-١٣٩٧ هـ-١٩٧٧ م.

٦٤٢. الحل الإسلامي فريضة وضرورة، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١٤-١٤١٤ هـ-١٩٩٤ م.

٦٤٣. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ٢-١٤٠٧ هـ-١٩٨٧ م.

٦٤٤. الخلافة الإسلامية، رسالة دكتوراه، د. جمال المراكبي، القاهرة، ط ١-١٤١٤ هـ.

٦٤٥. الخلافة بين التنظير والتطبيق، محمود المرادوي، د. ن، ط ١-١٤٠٣ هـ-١٩٨٣ م.

٦٤٦. الخلافة والملك، أبو الأعلى المودودي، تعريب أحمد إدريس، دار القلم-الكويت، ط ١-١٣٩٨ هـ-١٩٧٨ م.

٦٤٧. الخلافة، محمد رشيد رضا، دار الزهراء للإعلام العربي-القاهرة، ط ١٤٠٨ هـ.

٦٤٨. دار الإسلام ودار الحرب وأصل العلاقة بينهما، د. عابد محمد السفياي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير-كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة الملك عبد العزيز، ١٤٠٠-١٤٠١ هـ.

٦٤٩. دبلوماسية محمد ﷺ، دراسة لنشأة الدولة الإسلامية في ضوء رسائل النبي ﷺ



- ومعاهداته، عون الشريف قاسم، جامعة الخرطوم - الخرطوم، ط ١٩٦٠ م.
٦٥٠. دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية، محمد عبد الله دراز، دار القلم - الكويت، ط ١٩٩٤ م.
٦٥١. دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، د. فوزي خليل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١ - ١٩٩٦ م.
٦٥٢. الدولة الإسلامية الأولى، عهد البعثة النبوية، حسن أحمد محمود، القاهرة - دار الفكر العربي - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
٦٥٣. الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة، د. أحمد محمد أمين، تقديم: د. أحمد كمال أبو المجد، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، ط ١ - ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م.
٦٥٤. رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، د. محمد رأفت عثمان، دار الكتاب الجامعي - القاهرة، د. ت.
٦٥٥. الدولة الإسلامية، تقي الدين النبهاني، دار الأمة - بيروت، ط ٥ - ١٩٩٤ م.
٦٥٦. الدولة والسلطة في الإسلام، د. صابر طعيمة، مكتبة مدبولي - القاهرة، ط ١ - ٢٠٠٥ م.
٦٥٧. الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام، د. مصطفى محمود منجود وآخرون، (مشروع العلاقات الدولية في الإسلام)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة، ط ١ - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
٦٥٨. الديمقراطية وأثر الشورى في تحقيقها، د. عبد الحميد إسماعيل، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر - القاهرة.
٦٥٩. الديمقراطية والخلافة، د. صهيب حسن. بحث بالمجلة العلمية العلمية

للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث عدد ١٠-١١.

٦٦٠. الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، د. سعيد عبد العظيم، مكتبة الإيمان- الأسكندرية، ط ٢٠٠٤م.

٦٦١. السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، د. سليمان الطماوي، مطبعة جامعة عين شمس- القاهرة، ط ١٩٨٦م.

٦٦٢. السياسة الدستورية للدولة الإسلامية، د. إبراهيم النجار، رسالة دكتوراه سنة ١٩٣٦م، كلية الشريعة والقانون- القاهرة.

٦٦٣. السياسة الإدارية للدولة في صدر الإسلام بين النظرية والتطبيق، محمد الرضا عبد الرحمن الأغش شركة الرضا للطباعة والنشر- القاهرة، ط ١- ١٩٩١م.

٦٦٤. السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، د. جميلة عبد القادر شعبان الرفاعي، دار الفرقان- الأردن، ط ٢٠٠٤م.

٦٦٥. السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، ط ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٨م، وطبعة أخرى دار الأنصار- القاهرة، ط ١٣٧٩ هـ.

٦٦٦. السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق، د. عبد الله محمد القاضي، دار الكتب الجامعية الحديثة، طنطا- مصر، ط ١- ١٩٨٩م.

٦٦٧. السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، عبد الرحمن تاج، شيخ الأزهر رحمته الله، مطبعة دار التأليف- القاهرة، ط ١- ١٩٧٣م. ومع مجلة الأزهر، عدد سنة ١٤١٥ هـ.

٦٦٨. الشرع الدولي في عهد الرسول ﷺ، د. عبد الوهاب كلزية، دار العلم للملايين- بيروت، ط ١- ١٩٨٤م.



٦٦٩. الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، علي علي منصور، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية-القاهرة، ط ١٣٩٠هـ-١٩٧١م.
٦٧٠. الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية، د.عمر سليمان الأشقر، دار الدعوة-الكويت، ط ٢-١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٦٧١. شريعة الحرب في السيرة النبوية الشريفة، عبد السلام بلاجي، بحث ضمن كتاب التشريع الدولي في الإسلام تنسيق فاروق حمادة ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط ١-١٩٩٧م.
٦٧٢. الشورى تنمية مؤسسية ونهوض حضاري، د.سامي محمد الصلاحات، مكتبة الفلاح-الكويت، ط ١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٨م.
٦٧٣. الشورى في الديمقراطية، د.عبد الحميد الأنصاري، دار الفكر العربي-القاهرة، ط ١٩٩٦م.
٦٧٤. الشورى في ضوء القرآن والسنة، د.حسن ضياء الدين محمد عتر، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث-دبي، ط ١-١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٦٧٥. الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، عبد الرحمن عبد الخالق، الدار السلفية-الكويت، ط ٢-١٤٠٨هـ.
٦٧٦. الشورى والديمقراطية فراق أو وفاق، الشيخ حسن حلاوة، عضو المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث المحلية العلمية للمجلس الأوربي عدد ١٠-١١.
٦٧٧. صدّ عدوان الملحدين وحكم الاستعانة على قتالهم بغير المسلمين لربيع بن هادي المدخلي، طبعة دار الفرقان-الرياض، ط ١-١٤١١هـ.
٦٧٨. الطريق إلى جماعة المسلمين، حسين بن محسن بن علي جابر، دار الدعوة-

الكويت- ط ١- ١٤٠٥هـ- ١٩٨٤م.

٦٧٩. العلاقات الخارجية للدولة الإسلامية، «دراسة مقارنة»، د. سعيد عبد الله

حارب المهيري، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط ١- ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.

٦٨٠. العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث، د. وهبة

الزحيلي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط ١- ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

٦٨١. العلاقات الدولية في الإسلام، أبو سلمان فارس بن أحمد آل شويل

الزهراني، بحث مصور.

٦٨٢. العلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي-

القاهرة، ط ١٥١٤هـ- ١٩٩٥م.

٦٨٣. العلاقات الدولية في القرآن والسنة، محمد علي الحسن، مطبعة جمعية عمال

المطابع التعاونية- عمان، ط ١- ١٤٠٢هـ. وطبعة مكتبة النهضة الإسلامية، عمان-

الأردن، ط ٢.

٦٨٤. العلاقات الدولية في حالة السلم في الشريعة الإسلامية، د. فاطمة عيسى

إبراهيم الفقي، رسالة دكتوراه ٢٠٠١م بالمكتبة المركزية جامعة الأزهر، القاهرة.

٦٨٥. العلاقة بين السلطات، د. بكر راغب الشافعي، رسالة دكتوراه، كلية

الشريعة والقانون - القاهرة.

٦٨٦. عندما يحكم الإسلام، د. عبد الله النفيسي، مكتبة طه- لندن، د. ت.

٦٨٧. العولة وخصائص دار الإسلام ودار الكفر، د. عابد بن محمد السفياي،

دار الفضيلة- الرياض، ط ١- ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٦٨٨. غزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية، د. محمد العربي رسالة



دكتوراه، المعهد العالي للقضاء-جامعة محمد بن سعود-الرياض، عام ١٤٠٤هـ.

٦٨٩. فقه الأقليات المسلمة، خالد عبد القادر، دار الإيمان، طرابلس - لبنان، ط ١-١٤١٩هـ.

٦٩٠. فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، طبعة مؤسسة الرسالة-بيروت، تحقيق: د. توفيق محمد الشاوي، ود. نادية عبد الرزاق السنهوري، ط ١-١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٦٩١. الفقه السياسي للوثائق النبوية؛ المعاهدات-الأحلاف-الدبلوماسية الإسلامية، خالد الفهداوي، دار عمار للنشر-عمّان، ط ١-١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٦٩٢. فقه الشورى، د. علي بن سعيد الغامدي، دار طيبة-الرياض، ط ١-١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٦٩٣. فقه الفتن، دراسة في ضوء نصوص الوحي والمعطيات التاريخية لسلف الأمة، د. عبد الواحد إدريس الإدريسي، دار المنهاج-الرياض، ط ١-١٤٢٨هـ.

٦٩٤. فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، د. سعد بن مطر المرشدي العتيبي، دار الهدى النبوي-مصر، دار الفضيلة-السعودية، ط ١١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٦٩٥. الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، د. فاضل زكي محمود، دار الطبع والنشر الأهلية - بغداد، ط ١-١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.

٦٩٦. الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين، د. توفيق يوسف الواعي، مكتبة المنار الإسلامية-الكويت ط ١-٢٠٠١م.

٦٩٧. فلسفة التشريع في الإسلام، د. صبحي محمصاني، الناشر: دار العلم

للملايين - بيروت، ط ١ - ١٩٨٠ م.

٦٩٨. في النظام السياسي للدولة الإسلامية، د. محمد سليم العوا، دار الشروق -

القاهرة، ط ٢ - ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

٦٩٩. القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، د. صبحي محمصاني، دار العلم

للملايين، ط ٢ - ١٩٨٢ م.

٧٠٠. القرآن والقتال، محمود شلتوت، دار الفتح - بيروت، د. ت.

٧٠١. قانون السلام في الإسلام، د. محمد طلعت الغنيمي، منشأة المعارف -

الأسكندرية، ط ٢٠٠٧ م.

٧٠٢. قواعد نظام الحكم في الإسلام د. محمود الخالدي، - رسالة دكتوراه -

الكويت - دار البحوث العلمية، ط ١٩٨٠ م.

٧٠٣. مؤامرة فصل الدين عن الدولة، محمد كاظم حبيب، دار الإيمان - لبنان،

ط ١ - ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.

٧٠٤. مبادئ العلاقات الدولية الإسلامية والعلاقات الدولية المعاصرة، د. عبد

العظيم الجنزوري، الكتاب الأول، دار الفكر العربي - القاهرة، ط ٢٠٠٠ م.

٧٠٥. مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي،

د. فؤاد محمد النادي، مطبعة دار نشر الثقافة - القاهرة، ط ١ - ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.

٧٠٦. مجالات العلاقات الدولية في الإسلام لوهبة الزحيلي، بحث مقدم لندوة

(التشريع الدولي في الإسلام)، مطبوع ضمن أبحاث الندوة التي طبعت

تحت عنوان الندوة، تنسيق: د. فاروق حمادة، نشر كلية الآداب والعلوم

الإنسانية - الرباط، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء، ط ١ - ١٩٩٧ م.



٧٠٧. المجتمع الإسلامي في ظل الإسلام، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي- القاهرة، د.ت.
٧٠٨. مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، د. محمد حميد الله الحيدر آبادي، مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة، د.ت.
٧٠٩. مذكرات في نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، دراسة مقارنة، المستشار عمر الشريف، معهد الدراسات الإسلامية، مطبعة السعادة- مصر، ط ١- ١٩٧٩م.
٧١٠. المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة، د. مشير عمر المصري، الناشر: دار الكلمة- المنصورة، ط ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.
٧١١. المشروعية الإسلامية العليا، المستشار علي جريشة، دار الوفاء- المنصورة، ط ١٩٨٦م.
٧١٢. مشروعية العمل الجماعي، عبد الرحمن عبد الخالق، الدار السلفية، د.ت.
٧١٣. المصالحات والعهود في السياسة الشرعية، محيي الدين إبراهيم، دار طيبة- الرياض، ط ١- ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.
٧١٤. معارضة الحاكم أصولها وضوابطها في الفقه الإسلامي، د فتحي السيد ، رسالة دكتوراه- جامعة الأزهر.
٧١٥. المعارضة في الإسلام، د. جابر قميحه، الدار المصرية اللبنانية- القاهرة، ط ١- ١٩٩٨م.
٧١٦. معاهدات التحالف العسكري في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون الدولي، سعد بن مطر العتيبي، بحث مكمل لمرحلة الماجستير، جامعة الإمام محمد



بن سعود، المعهد العالي للقضاء، قسم السياسة الشرعية ١٤١٥هـ نسخة مصورة.

٧١٧. المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، أياد هلال، دار النهضة الإسلامية-بيروت، ط١-١٤١٢هـ.

٧١٨. المعاهدات الدولية في الشريعة الإسلامية، د.أحمد أبو الوفا محمد، دار النهضة العربية-القاهرة، ط١-١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٧١٩. المعاهدات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، عثمان جمعة ضميرية سلسلة دعوة الحق الصادرة عن رابطة العالم الإسلامي-مكة المكرمة، العدد (١٧٧) السنة الخامسة عشرة رمضان ١٤١٧هـ.

٧٢٠. المعاهدات غير المتكافئة في وقت السلم، دراسة قانونية سياسية، خليل إسماعيل الحديثي، بغداد، ط١-١٩٨١م.

٧٢١. مفهوم السلم في الفكر الإسلامي، دراسة تحليلية مقارنة بين الشريعة والقانون، د.محمد سيد نوري البازياني، دار المعرفة-بيروت، ط١-١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٧٢٢. من فقه الدولة في الإسلام، د. يوسف القرضاوي، دار الشروق-القاهرة، ط٤-١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

٧٢٣. منهاج الإسلام في الحكم، محمد أسد، نقله للعربية منصور محمد ماضي، دار العلم للملايين-بيروت، ط١-١٩٥٧م.

٧٢٤. منظمة المؤتمر الإسلامي، دراسة لمؤسسة سياسية إسلامية، د.عبد الله الأحسن، ترجمة: د.عبد العزيز إبراهيم الفايز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-القاهرة، ط٢-١٩٩٦م.



٧٢٥. منهج الإسلام في الحرب والسلام، عثمان ضميرية، دار الأرقم-الكويت، ط١-١٤٠٢هـ.
٧٢٦. موسوعة السياسة، د.عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١-١٩٧٤م.
٧٢٧. موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام، خديجة النبراوي، دار السلام-القاهرة، ط١-١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٧٢٨. نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، ط١٩٨٢م.
٧٢٩. النظام الحزبي ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، د.صباح مصطفى المصري، المكتب الجامعي-الأسكندرية، ط٢٠٠٥م.
٧٣٠. نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بالنظم المعاصرة د.محمود حلمي، دار الفكر العربي-مصر، ط١-١٩٧٠م.
٧٣١. نظام الحكم في الإسلام، عبد القديم زلوم، دار الأمة للطباعة، ط٦-١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
٧٣٢. النظام الدستوري في الإسلام مقارنًا بالنظم العصرية، د.مصطفى كمال وصفي، مكتبة وهبة-القاهرة، ط٢-١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٧٣٣. النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية، د.منير البياتي، دار النفائس-الأردن، ط٣-١٤٣١هـ-٢٠١١م.
٧٣٤. النظام السياسي في الإسلام، د.عبد العزيز الحياط، دار السلام-القاهرة، ط١-١٩٩٩م.

٧٣٥. النظام السياسي في الإسلام، مجموعة من العلماء، مدار الوطن-الرياض، ط٣-١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
٧٣٦. نظام الوزارة في الدولة الإسلامية، د. إسماعيل بدوي، دار الفكر العربي، ط١-١٩٨٤م.
٧٣٧. النظريات السياسية الإسلامية د. محمد ضياء الدين الريس، دار التراث-القاهرة، ط٧-١٩٧٩م.
٧٣٨. نظرية الإسلام وهديه، أبو الأعلى المودودي، دار الفكر، ط ١٣٨٩هـ.
٧٣٩. نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية، د. إسماعيل أبو شريعة، مكتبة الفلاح-الكويت، ط١-١٤٠١هـ-١٩٨١م.
٧٤٠. نظرية الدولة في الإسلام، د. عبد الغني عبد الله، الدار الجامعية-بيروت، ط١-١٩٨٦م.
٧٤١. نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، سمير عالية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر-بيروت، ط١-١٤٠٨هـ.
٧٤٢. نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي بين الشريعة الإسلامية والفقه الدستوري، د. التابعي محب، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون-القاهرة.
٧٤٣. نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي، دار طيبة-الرياض، ط١-١٤١٢هـ.
٧٤٤. الهدن والمفاسخات بين المسلمين والصليبيين (دراسة في كيفية تحقيق النصر السياسي)، د. عبد الغني عبدالفتاح زهرة، مكتبة الرشد - الرياض، ط١-١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.



٧٤٥. الهدنة في الإسلام، علي بن محمد الأخضر العربي، بحث تكميلي مقدم لدرجة الماجستير، إلى المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، ١٣٩٩هـ.
٧٤٦. هل الإسلام هو الحل، لماذا وكيف؟، د. محمد عمارة، دار الشروق-القاهرة، ط ٢- ١٩٩٨م.
٧٤٧. الوحدة الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الرائد العربي-بيروت، د.ت.
٧٤٨. وجوب تطبيق الحدود الشرعية، عبد الرحمن عبد الخالق، ضمن سلسلة كتب ورسائل الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق المجموعة الخامسة، بيت المقدس-الكويت، ط ١- ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.
٧٤٩. الوجيز في فقه الإمامة العظمى د. صلاح الصاوي، دار الهجرة للطباعة والنشر، د.ت.
٧٥٠. وجوب تحكيم الشريعة الإسلامية، د. مناع خلیل القطان، بحث منشور مع مجموعة بحوث بعنوان: وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية، والشبهات التي تثار حول تطبيقها، جامعة الإمام محمد بن سعود-الرياض، ط ١٤١٢هـ- ١٩٩١م.
- ❀ ثالث عشر: السياسة المعاصرة:
٧٥١. الأحزاب السياسية في العالم الثالث، أسامة الغزالي، سلسلة عالم المعرفة-العدد (١١٧)، سبتمبر ١٩٨٧م.
٧٥٢. الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، د. نبيلة عبد الحليم كامل، دار الفكر العربي-القاهرة، ط ١- ١٩٨٢م.



٧٥٣. الأحزاب السياسية في النظام السياسي والدستوري الحديث والنظام الإسلامي، مصطفى عبد الجواد محمد السيد، دار الفكر العربي- القاهرة- ط ١- ٢٠٠٣ م.
٧٥٤. الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، نعمان أحمد الخطيب، دار الثقافة- القاهرة، ط ١- ١٩٨٣ م.
٧٥٥. الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية، د. محمد عزيز شكري، سلسلة عالم المعرفة (٧)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، ط ١٩٨٧ م.
٧٥٦. ارتضاء الالتزام بالمعاهدات الدولية في ضوء أحكام اتفاقية فينا لقانون المعاهدات، د. إبراهيم محمد العناني، (مجلة العلوم القانونية والاقتصادية) عدد (١)، لسنة ١٤، جامعة عين شمس سنة ١٩٧٢ م.
٧٥٧. أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، د. صالح حسن سميع، الزهراء للإعلام العربي- القاهرة، ط ١- ١٤٠٩ هـ- ١٩٨٨ م.
٧٥٨. الاستراتيجية والسياسة الدولية، د. بطرس بطرس غالي، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة ١٩٦٨ م.
٧٥٩. أسس الجغرافيا السياسية، د. علي أحمد هارون، دار الفكر العربي- القاهرة، ط ١٩٩٨ م.
٧٦٠. أصول العلاقات السياسية الدولية، د. أحمد سويلم الغمري، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة ١٩٥٧ م.
٧٦١. أمريكا جذور الغزو والعولمة، د. محمد أبو الإسعاد، دار سينا للنشر - القاهرة، ط ٢٠٠١ م.
٧٦٢. الأمم المتحدة، د. إبراهيم محمد العناني، القاهرة ١٩٨٣ م.



٧٦٣. الأمن القومي والأمن الجماعي الدولي، د. ممدوح شوقي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق-جامعة القاهرة، ١٩٨٥م.
٧٦٤. أوروبا في العصور الوسطى، د. سعيد عبد الفتاح عاشور، التاريخ السياسي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٦-١٩٧٣م.
٧٦٥. البعد الاجتماعي للأحزاب السياسية، عبد الرضا الطعان، دار الشئون الثقافية العامة-بغداد.
٧٦٦. التعددية الحزبية في مصر، ورقة مقدمة إلى التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي، د. يحيى الجمل.
٧٦٧. التعددية السياسية في عالم الجنوب، د. رعد صالح الألوسي، دار مجد لاوي-عمان، ط١-٢٠٠٠م.
٧٦٨. جولة في السياسة الدولية، حسن إبراهيم، عزيز شكري، سيف عباس، الدار المتحدة-بيروت، ط١-١٩٧٤م.
٧٦٩. حلف الأطلنطي، د. عماد جاد، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٨م.
٧٧٠. الديمقراطية، لدوروثي بيكلس، دار المنار-بيروت، ط١٩٧٢م.
٧٧١. دور حلف شمال الأطلنطي، د. نزار إسماعيل اليحالي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث، ط٢٠٠٣م.
٧٧٢. سياسات التحالف الدولي، د. ممدوح محمود مصطفى منصور، مكتبة مدبولي-القاهرة، ط١٩٩٧م.
٧٧٣. ظاهرة الأحلاف العسكرية للقوتين العظميتين، د. بسيوني محمد الخولي،

- رسالة دكتوراه كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٨م.
٧٧٤. العلاقات السياسية الدولية، دراسة في الأصول والنظريات، د.إسماعيل صبري مقلد، المكتبة الأكاديمية- القاهرة، ط ١٩٩١م.
٧٧٥. قضايا معاصرة في السياسة الدولية، د.محمد عزيز شكري، ود.حسن الإبراهيم، وكالة المطبوعات- الكويت، ط ١-١٩٧٢م.
٧٧٦. مدخل إلى علم السياسية، هارولد. ج. لاسكى، ترجمة: عز الدين محمد حسين؛ مراجعة علي أدهم. مؤسسة سجل العرب- القاهرة، ط ١٩٨٠م.
٧٧٧. المدخل في عالم السياسة، بطرس غالي، محمود خيرى عيسى، مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة، ط ١٠-١٩٩٩م.
٧٧٨. المدخل في علم السياسة، د.محمود خيرى، مطابع الأهرام التجارية، ط ١٩٧٦م.
٧٧٩. مذكرات في التنظيم الدولي، محمد طه بدوي، القسم الأول، كلية التجارة - جامعة الأسكندرية، ط ١٩٧٠م.
٧٨٠. من الحرب الباردة حتى الوفاق (١٩٤٥-١٩٨٠م)، كلون باول، وبيتر موني، تعريب صادق إبراهيم عودة، دار الشروق- القاهرة، ط ١-١٩٨٤م.
٧٨١. موسوعة أصول المحاكمات، د.إدوار عيد، بيروت ١٩٧٨م.
٧٨٢. موسوعة الهلال الاشتراكية، مطابع دار الهلال بمصر، ط ١٩٨٦م.
٧٨٣. ميثاق الأطلنطي الشمالي، د.بطرس غالي، المجلة المصرية للقانون الدولي، م ٧، ١٩٥١م.
٧٨٤. النظم السياسية، د.ثروت بدوي، دار النهضة العربية- القاهرة، ط ١-١٩٧٠م.
٧٨٥. النظرية المعاصرة للحياة، د. حامد سلطان، ود.عائشة راتب، ود. صلاح



الدين عامر، دار النهضة العربية- القاهرة، ط ١٩٩٠ م.

٧٨٦. النظرية العامة للأحلاف العسكرية، د. السيد مصطفى أحمد أبو الخير،

إيتراك للطباعة والنشر- القاهرة، ط ١- ٢٠٠٥ م.

❀ رابع عشر: آداب وكتب إسلامية متنوعة ومعارف عامة:

٧٨٧. أبجديات التصور الحركي الإسلامي، د فتحي يكن، مؤسسة الرسالة-

بيروت، ط ١- ١٤١٦ هـ- ١٩٩٦ م.

٧٨٨. احتلال الكويت، ماجد الماجد، دار ذنية ودار النмир- دمشق، ط ١- ١٩٩٠ م.

٧٨٩. احذروا الإيدز الحركي، فتحي يكن، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط ٤-

١٤١٤ هـ- ١٩٩٣ م.

٧٩٠. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، دار المعرفة-

بيروت، د. ت.

٧٩١. أخبار القضاة، أبو بكر محمد بن خلف، المُلَقَّب بِ(وَكَيْع)، تحقيق: عبد

العزيز المراغي، نسخة مصورة عن طبعة المكتبة التجارية الكبرى- مصر.

٧٩٢. الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ، محمود عبد الحليم، دار

الدعوة- الإسكندرية، ط ١- ١٣٩٩ هـ- ١٩٧٩ م.

٧٩٣. الآداب الشرعية والمنح المرعية لابن مفلح، مؤسسة قرطبة- القاهرة، د. ت.

٧٩٤. الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، مطبوعات الإدارة العامة

لثقافة الإسلامية بالأزهر، ط ١٣٧٩ هـ- ١٩٥٩ م.

٧٩٥. الإسلام في حياة المسلم، د. محمد البهي، مكتبة وهبة- القاهرة، ط ٥- ١٩٧٧ م.

٧٩٦. الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق: د. محمد عمارة، دار الشروق-

بيروت، القاهرة، ط ١- ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

٧٩٧. إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تصحيح وتحقيق وتعليق: محمد عفيفي، المكتب الإسلامي- بيروت، ودار الخاني- الرياض، ط ٢- ١٤٠٩هـ.

٧٩٨. الأقليات المسلمة في العالم، ظروفها المعاصرة، آلامها وآمالها، بحوث مؤتمر دار الندوة العالمية، دار الندوة العالمية- ط ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٧٩٩. الأقليات المسلمة في مواجهة التحديات، وواجب المسلمين نحوهم، د. أحمد الحصين، دار عالم الكتب- الرياض، ط ١- ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

٨٠٠. الأموال، أبو أحمد حميد بن مخلد الخرساني المعروف بابن زنجويه، تحقيق:

د. شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل- السعودية، ط ١- ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٨٠١. انتهاكات حقوق الإنسان في البوسنة والشيكان، د. علي بن عبد الرحمن الطيار، مكتبة التوبة- الرياض، ط ١- ١٤٢٢هـ.

٨٠٢. الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني، المطبعة السلفية - عالم الكتب - بيروت، ط ١- ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٨٠٣. أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة- القاهرة، ط ١- ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

٨٠٤. أين الخلل؟ د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة- القاهرة، ط ٦- ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٨٠٥. بحوث فقهية في قضايا عصرية، صالح بن فوزان الفوزان، دار العاصمة- الرياض، ط ١، ١٤١٥هـ.

٨٠٦. بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، د. صلاح إسماعيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١- ١٩٩٨م.



٨٠٧. التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: د. الصادق بن محمد بن إبراهيم، دار المنهاج - الرياض، ط ١ - ١٤٢٥ هـ.
٨٠٨. الثواب والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر، د. صلاح الصاوي، دار الإعلام الدولي - القاهرة، ط ٢ - ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
٨٠٩. الحركة الصليبية، د. سعيد عبد الفتاح عاشور، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، ط ١٩٦٣ م.
٨١٠. الحضارة الإسلامية بين أصالة الماضي وآمال المستقبل، علي بن نايف الشحود، د. ن. ت.
٨١١. حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعير، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، ط ١ - ١٩٦٩ م.
٨١٢. حوار عن بعد حول حقوق الإنسان في الإسلام، عبد الله بن بيه، العبيكان - الرياض، ط ١ - ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
٨١٣. دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية - لبنان - بيروت، ط ١ - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
٨١٤. الدعوة إلى الله بين التجمع الحزبي والتعاون الشرعي، علي حسن عبد الحميد، مكتبة الصحابة - جدة، مكتبة التابعين - القاهرة، ط ١ - ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
٨١٥. رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أبو الحسن الندوي، تقديم: مصطفى السباعي، مصطفى الخن، دار ابن كثير - بيروت، ط ٢ - ٢٠٠٤ م.
٨١٦. الرسالة الخالدة، عبد الرحمن عزام، دار الشروق - بيروت، ط ٤ - ١٩٦٩ م.
٨١٧. روضة القضاة وطريق النجاة، أبو القاسم علي بن محمد الرحبي المعروف بالسمناني، تحقيق: د. صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة - بيروت،

ط ٢- ١٤٠٤ هـ.

٨١٨. سلسلة قضية وحوار، العنف في العمل الإسلامي المعاصر، مركز البحوث والدراسات الإسلامية-الرياض، ط ١-١٤١٧ هـ.

٨١٩. شرح السراجية في علم الفرائض، علي بن محمد الجرجاني، المعروف بالسيد الكبير، وزارة الأوقاف والشئون الدينية-بغداد، ط ١٣٩٩ هـ.

٨٢٠. الشخصية الإسلامية للشيخ تقي الدين النبهاني، طبعة دار الأمة -بيروت، ط ٦- ١٤٢٤ هـ-٢٠٠٣ م.

٨٢١. شرعية الاختلاف بين المسلمين، عمران سميح نزال، دار قتيبة- دمشق، ط ١-٢٠٠٤ م.

٨٢٢. الشكل في الفقه الإسلامي، د.محمد وحيد الدين سوار، معهد الإدارة العامة-الرياض، ط ١٤٠٥ هـ-١٩٨٥ م.

٨٢٣. شمس العرب تسطع على الغرب، زغريد هونكة، ترجمة فاروق بيبزون وكمال دسوقي، دار الجليل، دار الآفاق العربية-بيروت، ط ٨-١٤١٣ هـ-١٩٩٣ م.

٨٢٤. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، أحمد بن علي القلقشندي، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ت.

٨٢٥. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، د.يوسف القرضاوي، دار الشروق -القاهرة، ط ٢-١٤٢٧ هـ-٢٠٠٦ م.

٨٢٦. صدام الحضارات..إعادة صنع النظام العالمي، صموئيل هانتجتون، ترجمة:طلعت الشايب، دار سطور-القاهرة، ط ٢-١٩٩٩ م.

٨٢٧. صفة الغرباء، سلمان بن فهد العودة ، دار ابن الجوزي-الدمام، ط ١-١٤١١ هـ-١٩٩٠ م.

٨٢٨. العقد الفريد، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد، المعروف بابن عبد



- ربه، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١ - ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م.
٨٢٩. علل وأدوية للشيخ محمد الغزالي، دار الشروق - القاهرة، ط ١ - ١٩٩٧ م.
٨٣٠. العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، د. سفر الحوالي (رسالة ماجستير)، مكتب الطيب - القاهرة، ط ١ - ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
٨٣١. العلمانية؛ النشأة والأثر، زكريا فايد، الزهراء للإعلام العربي، ط ١ - ١٩٨٨ م.
٨٣٢. العمدة في إعداد العدة، عبد القادر بن عبد العزيز، دار البيارق - عمان، ط ١٤٢٠ هـ.
٨٣٣. غذاء الألباب شرح منظومة الآداب لمحمد بن أحمد السفاريني، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢ - ١٤٢٣ هـ.
٨٣٤. الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبد الرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١ - ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
٨٣٥. الفقه الإسلامي في طريق التجديد، د. محمد سليم العوا، المكتب الإسلامي - بيروت، ط ٢ - ١٩٩٨ م.
٨٣٦. الفكر الحركي بين الأصالة والانحراف، مصطفى محمد الطحان، دار الوثائق - الكويت، د. ت.
٨٣٧. فقه الخلاف، مدخل إلى وحدة العمل الإسلامي، جمال سلطان، مركز الدراسات الإسلامية - برمنجهام - بريطانيا، ط ١ - ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.
٨٣٨. قاعدة في المحبة، لابن تيمية، مكتبة التراث الإسلامي - القاهرة، مصر، د. ت.
٨٣٩. القول المبين في حكم المعاملة بين الأجانب والمسلمين، محمد حسنين مخلوف، تحقيق: حسن أبي الأشبال الزهيري، مكتبة الحرمين للعلوم النافعة - مصر، ط. بعد ١٤١١ هـ.
٨٤٠. كتاب الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: محمد خليل هراس، مكتبة الأزهر، دار الفكر ط ٢ - ١٣٩٥ هـ. وأخرى: دار الفكر - بيروت.

- وثالثة: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط ١٣٨٨هـ - ١٩٦٧م.
٨٤١. كيف الأمر إذا لم تكن جماعة، دراسات حول الجماعة والجماعات، د. عبد الحميد هندراوي، قرظ له: الشيخ محمد عبد المقصود، ود. سعود الفينسان، مكتبة التابعين - القاهرة، ط ٢-١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
٨٤٢. الله ليس كذلك، زيجريد هونكة، ترجمة د. غريب محمد غريب، دار الشروق - القاهرة، ط ٢-١٩٩٦م.
٨٤٣. ماهية الحروب الصليبية، د. قاسم عبده قاسم، عالم المعرفة، العدد ١٤٩، مايو ١٩٩٠م.
٨٤٤. مجموعة بحوث فقهية، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١٩٨٢م.
٨٤٥. مجموعة رسائل الإمام الشهيد البنا، دار الدعوة - الإسكندرية، ط ١٩٩٠م.
٨٤٦. محنة الأقليات المسلمة والواجب نحوها، صابر طعيمة، طبعة دار الجليل - بيروت، ط ١٩٨٨م.
٨٤٧. المخرج من الفتنة، مقبل بن هادي الوادعي، دار الآثار - صنعاء، ط ١-١٤٠٣هـ.
٨٤٨. المدخل لدراسة الشريعة، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة ومكتبة القدس - بيروت، ط ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
٨٤٩. مذهب ابن آدم الأول (مشكلة العنف في العمل الإسلامي)، جودت سعيد، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط ٥-١٩٩٣م.
٨٥٠. مسائل من فقه الكتاب والسنة، عمر سليمان الأشقر، دار النفائس - عمان، ط ١-١٤١٤هـ.
٨٥١. معالم في الطريق لسيد قطب، دار الشروق - القاهرة، ط ١٣-١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
٨٥٢. المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، د. عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١-١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٨٥٣. منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله، محمد سرور بن نايف زين العابدين، دار



الأرقام- الكويت، ط ١- ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

٨٥٤. نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، د. محمد أحمد مفتي، ضمن

سلسلة المنتدى الإسلامي، ط ١- ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

٨٥٥. واقعنا المعاصر، محمد قطب، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر،

ط ٢- ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

❁ خامس عشر: الدوريات والمجلات:

(١) إستراتيجيات مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية:

- إستراتيجية حلف شمال الأطلنطي، لواء/ طه المجدوب، عدد أغسطس

١٩٩٩م.

(٢) دراسات دولية، جمعية الدراسات الدولية- تونس:

- المسؤولية الدولية في نطاق القانون الدولي والشرعية الإسلامية، د. عمر أبو بكر

باخشب، العدد (٢٦) أبريل ١٩٨٨م.

(٣) سلسلة عالم المعرفة:

- الأحزاب السياسية في العالم الثالث، أسامة الغزالي، - العدد (١١٧)، سبتمبر ١٩٨٧م.

(٤) مجلة الأزهر:

- السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، الشيخ عبد الرحمن تاج، شيخ الأزهر،

عدد سنة ١٤١٥هـ.

- المجلد (٢٧) - السنة ١٣٥٧هـ- ١٩٥٦م.

(٥) مجلة البحوث الفقهية المعاصرة- المملكة العربية السعودية- الرياض:

- مفهوم السيادة وصاحبها في الفقه الإسلامي، د. حسن محمد

سفر، العدد (١٧)، شوال- ذو القعدة ١٤١٣هـ.

(٦) مجلة البيان- المنتدى الإسلامي- لندن:

- الحكومة العالمية والشرعية الدولية، د. عبد العزيز كامل، العدد (١٠٣)، ربيع الأول ١٤١٧هـ.
- دعوة إلى التأصيل المصطلحات السياسية، محمد بن شاكر الشريف، العدد (١٥).
- الديمقراطية اسم لا حقيقة له، د. جعفر شيخ إدريس، العدد (١٩٦).
- رؤية إسلامية لمشكلة التعددية، د. بسطامي محمد سعيد، العدد (٢١٦) شعبان ١٤٢٦هـ.
- السياسة الشرعية دعوة إلى تأصيل المصطلحات السياسية محمد بن شاكر الشريف العدد (٢١٥).
- مأساة الأمم المتحدة في ظل النظام العالمي الجديد، أحمد أبو سجادة، العدد (١٢١) رمضان ١٤١٨هـ.
- أخبار ومقالات متفرقة، الأعداد (١٠٢، ١٤١، ١٤٤، ٢٢٧).
- الوسائل وأحكامها في الشريعة الإسلامية، د. عبد الله التهامي، العدد (١٠٦)
- (٧) مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية:
- موقع حلف شمال الأطلسي في النظام العالمي الجديد، د. قدري إمام، العدد (٢)، ١٩٩٩م.
- (٨) مجلة السنة، تصدر عن المنتدى الإسلامي-لندن:
- العدد (١١)، رمضان ١٤١١هـ.
- العدد (١٣)، شهر ذي القعدة ١٤١١هـ.
- (٩) مجلة السياسة الدولية-القاهرة:
- إجراءات توسع الناتو؛ المشكلات والحلول المطروحة، د. ممدوح أنيس فتحي، العدد (١٢٩) ١٩٩٧م.
- التكتلات والأحلاف في عصر الوفاق، د. محمد عزيز شكري، العدد



(٣٥) السنة العاشرة، يناير ١٩٧٤ م.

(١٠) مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية الشريعة - الكويت:

- الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد الإسلامي، د. محمد عثمان شبير - العدد (٧) - السنة الرابعة ١٤٠٧ هـ.

(١١) المجلة العلمية العلمية للمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث:

- الديمقراطية والخلافة، د. صهيب حسن - العدد (١٠-١١).

(١٢) مجلة كلية الشريعة والقانون بدمنهور:

- حماية الأقليات في الفكر الإسلامي والقانون الدولي، د. صلاح عبد البديع شلبي، ط ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.

(١٣) مجلة المجتمع الكويتية - الكويت:

- الأعداد: العدد (٧٧٧)، ٢٢ ذو القعدة ١٤٠٦ هـ، والعدد (١١٧٩)، ٢٠ رجب ١٤١٦ هـ.

(١٤) مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي الصادرة عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.

- المعاهدات والاتفاقات من العلاقات الدولية في أثناء السلم، د. عبد العزيز خياط.

(١٥) مجلة المسلم المعاصر - الكويت:

- الأحزاب السياسية ونمط القيادة في الدولة الإسلامية، خالد إسحاق، العدد (٤٤) ١٤٠٥ هـ.

- جند الله إلام ندعوهم؟، محيي الدين عطية، العدد (٣٧)، ١٤٠٤ هـ.

(١٦) المجلة المصرية للعلوم السياسية - القاهرة:

- الأهداف العسكرية لحلف جنوب شرق آسيا، أ. جمال الدين عسكر، م ١

العدد (١)، سبتمبر ١٩٥٦ م.

(١٧) المجلة المصرية للقانون الدولي:

- الدور التشريعي للمعاهدات في القانون الدولي، د. عز الدين فودة. م ٢٧ لسنة ١٩٧١م - القاهرة.

(١٨) المجلة المصرية للقانون الدولي - القاهرة:

- الدور التشريعي للمعاهدات في القانون الدولي، د. عز الدين فودة. العدد (٢٧) ١٩٧١م.

- دراسة عن ظاهرة التكتل الإقليمي وارتباطها بالحياة الدولية، د. عبد الله هدية، العدد (٣٩)، ١٩٨٣م.

(١٩) مجلة منبر الحوار - بيروت - دار الكوثر:

- التعددية السياسية من منظور إسلامي، د. محمد سليم العوا، العدد (٢٠)، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

❀ سادس عشر: مواقع الإنترنت:

(١) موقع الجزيرة نت <http://www.aljazeera.net>.

- الإخوان المسلمون والعلاقة بالسلطة، ملف (الإخوان المسلمون إلى أين)، محمد بن المختار الشنقيطي

(٢) موقع موسوعة مقاتل من الصحراء <http://www.moqatel.com>.

(٣) موقع موسوعة ويكيبيديا <http://ar.wikipedia.org/wiki>.

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٥	المقدمة.....
٧	أسباب اختيار الموضوع.....
٨	منهج البحث.....
١١	خطة البحث.....
	الباب الأول: مفهوم الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة وصورها وأنواعها
١٩	وتطورها التاريخي.....
١٩	تمهيد.....
٢٣	الفصل الأول: المقصود بالأحلاف العسكرية والسياسية
٢٤	المبحث الأول: المقصود بالأحلاف العسكرية.....
٢٤	المطلب الأول: تعريف الأحلاف العسكرية لغة.....
٢٥	أ- تعريف مصطلح «الأحلاف العسكرية» بمعناه الإضافي.....
٢٥	أولاً: تعريف «الأحلاف» لغة.....
٢٧	ثانياً: تعريف: «العسكرية» لغة.....
٢٩	ب- تعريف مصطلح «الأحلاف العسكرية» بالمعنى اللقبى.....
٣١	المطلب الثاني: تعريف الأحلاف اصطلاحاً.....
٣١	أ- الأحلاف في القرآن الكريم والسنة الشريفة.....
٣١	أ- حلف الفضول.....
٣٤	ب- محالفة النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار.....

الصفحة

الموضوع

- ج- حلف النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار وبين يهود المدينة ٣٥
- د- حلف النبي ﷺ وخزاعة ٣٨
- ب- الأحلاف في اصطلاح الفقهاء ٤٢
- ج- الأحلاف في اصطلاح رجال القانون الدولي ٤٤
- التفريق بين (الحلف) وبعض أشكال الروابط الدولية الأخرى ٤٨
- أ- الحلف والكتلة ٤٨
- ب- الحلف ونظام الحماية ٥١
- ج- الحلف والاتحاد الفيدرالي ٥٢
- د- الحلف ومنظمة الأمن الجماعي ٥٢
- هـ- الحلف والتجمعات الدولية الإقليمية ٥٣
- و- الحلف ومواثيق عدم الاعتداء ٥٥
- ز- التحالف والائتلاف والانحياز ٥٦
- المبحث الثاني: المقصود بالأحلاف السياسية ٥٩
- المطلب الأول: تعريف «الأحلاف السياسية» لغة ٥٩
- أ- تعريف مصطلح «الأحلاف السياسية» بمعناه الإضافي ٦٠
- ب- تعريف مصطلح «الأحلاف السياسية» بالمعنى اللقبى ٦٥
- المطلب الثاني: تعريف «الأحلاف السياسية» اصطلاحًا ٦٦
- أ- الحلف اصطلاحًا ٦٦
- ب- السياسة اصطلاحًا ٦٦



الصفحة

الموضوع

- ٧٢ السياسة الشرعية في الاصطلاح
- ٧٢ أولاً: السياسة لدى الفقهاء المتقدمين
- ٧٢ أ- عند الحنفية
- ٧٤ ب- عند المالكية
- ٧٥ ج- عند الشافعية
- ٧٦ د- عند الحنابلة
- ٧٧ ثانيًا: تعريف السياسة عند المعاصرين
- ٨٠ التعريف المختار
- ٨٨ المبحث الثالث: الألفاظ ذات الصلة
- ٨٨ أ- الموالاة والولاية والولاء والتولي
- ٨٨ معنى الموالاة في اللغة
- ٩١ الموالاة اصطلاحًا
- ٩٣ ب- المولى
- ٩٣ المولى لغة
- ٩٤ المولى اصطلاحًا
- ٩٤ ج- المؤاخاة
- ٩٤ المؤاخاة لغة
- ٩٥ المؤاخاة اصطلاحًا
- ٩٥ د- المعاهدة

الصفحة

الموضوع

٩٥	المعاهدة لغة
٩٥	المعاهدة اصطلاحاً
٩٩	هـ- المعاهدة
٩٩	المعاهدة لغة
٩٩	المعاهدة اصطلاحاً
١٠٠	و- الميثاق
١٠٠	الميثاق لغة
١٠٢	المبحث الرابع: تعريف الأحلاف والمعاهدات في القانون الدولي
١٠٢	- المعاهدات والمواثيق في القانون الدولي الحديث
١٠٤	- تعريف المعاهدة عند أرباب القانون الدولي
١٠٨	المبحث الخامس: صور الأحلاف وأنواعها
١٠٨	- من حيث الرسمية أو القانونية التي تستند إليها علاقة التحالف
١٠٨	أ- المحالفات الرسمية
١٠٨	ب- المحالفات غير الرسمية
١٠٩	- من حيث عدد أعضاء التحالف
١٠٩	أ- الأحلاف الثنائية
١٠٩	ب- الأحلاف الجماعية
١١٠	- من حيث الهدف من التحالف
١١٠	أ- الأحلاف الدفاعية



الصفحة

الموضوع

- ب- الأتحاف الهجومية..... ١١١
- من حيث مدة سريان معاهدة التحالف ١١٢
- أ- الأتحاف المؤقتة ١١٢
- ب- الأتحاف الدائمة ١١٢
- من حيث سرية أو علانية ميثاق التحالف ١١٣
- أ- المحالفات العلنية ١١٣
- ب- المحالفات السرية ١١٣
- من حيث درجة التكافؤ بين قوى الدول المتحالفة ١١٣
- أ- الأتحاف المتكافئة..... ١١٤
- ب- الأتحاف غير المتكافئة ١١٤
- من حيث توقيت قيام التحالف ١١٥
- أ- أتحاف وقت الحرب..... ١١٥
- ب- أتحاف وقت السلم..... ١١٥
- من حيث الجوار أو البعد الجغرافى..... ١١٥
- أ- أتحاف بين دول متجاورة جغرافيًا..... ١١٦
- ب- أتحاف بين دول متباعدة جغرافيًا..... ١١٦
- من حيث مدى توافق أو تعارض مصالح الحلفاء ١١٧
- أ- الأتحاف التى تستخدم أهدافًا متطابقة..... ١١٧
- ب- الأتحاف التى تستخدم أهدافًا متكاملة..... ١١٧

الصفحة

الموضوع

١١٧ - من حيث معيار محدودية أو عمومية أهداف الحلف

١١٧ أ - الأحلاف ذات الأهداف العامة

١١٧ ب - الأحلاف ذات الأهداف المحددة

١١٨ - من حيث الدواعي أو الاعتبارات التي أدت إلى قيام الأحلاف

١١٨ أ - المحالفات التعزيزية

١١٨ ب - المحالفات الوقائية

١١٨ ج - المحالفات الاستراتيجية

١١٩ د - الأحلاف التي تخدم أهدافاً عقديّة (أيديولوجية)

١٢٣ الفصل الثاني: التطور التاريخي للأحلاف العسكرية والسياسية

١٢٥ المبحث الأول: الأحلاف العسكرية والسياسية في التاريخ القديم

١٢٥ أولاً: في مصر الفرعونية

١٢٥ ثانياً: اليونان القديمة

١٢٦ ثالثاً: أوروبا

١٣٧ المبحث الثاني: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة

١٣٨ المطلب الأول: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين غير المسلمين

١٣٨ أولاً: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين دول الكتلة الغربية

١٣٩ أ - حلف الربو أو معاهدة المساعدة المتبادلة بين الدول الأمريكية (م)

١٤١ أهداف حلف الربو

١٤٢ ب - حلف شمال الأطلسي (حلف الناتو)



الصفحة

الموضوع

- ١٤٢..... الخلفية التاريخية للحلف
- ١٤٣..... الأطوار والمراحل التي مر بها حلف الناتو
- ١٤٤..... المرحلة الأولى: مرحلة الحرب الباردة
- ١٤٤..... أهداف حلف الأطلسي في تلك المرحلة
- ١٤٦..... المرحلة الثانية لحلف الأطلسي؛ بعد انتهاء الحرب الباردة
- ١٥٣..... أهداف الحلف بعد الحرب الباردة
- ١٥٥..... المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف في هذه المرحلة
- ١٥٦..... ج- حلف الأنزوس
- ١٥٦..... الهدف من هذا الحلف
- ١٥٧..... المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف
- ١٥٨..... د- حلف جنوب شرق آسيا (الساتو)
- ١٥٩..... أولاً: الخلفية التاريخية للحلف
- ١٥٩..... ثانيًا: الدول الأعضاء في الحلف
- ١٦٠..... ثالثًا: أهداف الحلف
- ١٦٢..... رابعًا: المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف
- ١٦٢..... ضعف الحلف وتصفيته
- ١٦٤..... ثانيًا: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين دول الكتلة الشرقية
- ١٦٤..... أ- حلف وارسو
- ١٦٤..... أولاً: الخلفية التاريخية لحلف وارسو

الصفحة

الموضوع

- ١٦٤.....ثانيًا: أهداف الحلف
- ١٦٦.....ثالثًا: الدول الأعضاء في حلف وارسو
- ١٦٧.....رابعًا: المنطقة الجغرافية التي يغطيها الحلف
- ١٦٨.....سقوط حلف وارسو وتصفيته
- ١٧٠.....التحالفات الثنائية في المعسكر الشرقي
- ١٧١.....- التحالف السوفييتي الصيني
- ١٧١.....- معاهدة الصداقة السوفيتية - الهندية (عام ١٩٧١ م)
- ١٧٣.....المطلب الثاني: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين المسلمين
- ١٧٥.....أ- الحلف العربي أو اتفاقية الدفاع المشترك بين دول الجامعة العربية ١٩٥٢ م.....
- ١٧٥.....أهداف الحلف العربي
- ١٧٦.....تقويم الحلف العربي
- ١٧٨.....ب- منظمة المؤتمر الإسلامي
- ١٧٨.....أولًا: الخلفية التاريخية للمنظمة
- ١٧٩.....ثانيًا: أهداف منظمة المؤتمر الإسلامي
- ١٨١.....ثالثًا: العضوية في منظمة المؤتمر الإسلامي
- ١٨٢.....رابعًا: أجهزة منظمة المؤتمر الإسلامي
- ١٨٢.....أ- مؤتمر ملوك ورؤساء الدول والحكومات
- ١٨٢.....ب- المؤتمر الإسلامي على مستوى وزراء الخارجية أو الممثلين المعتمدين
- ١٨٣.....ج- الأمانة العامة



الصفحة

الموضوع

- د- محكمة العدل الدولية الإسلامية..... ١٨٣
- ج- مجلس التعاون لدول الخليج العربية..... ١٨٤
- أولاً: فكرة إنشاء المجلس وخطوات تحقيقها..... ١٨٤
- ثانياً: الأهداف الأساسية لمجلس التعاون..... ١٨٥
- ثالثاً: العضوية..... ١٨٥
- رابعاً: أجهزة مجلس التعاون..... ١٨٦
- أ- المجلس الأعلى..... ١٨٦
- ب- المجلس الوزاري..... ١٨٦
- ج- الأمانة العامة..... ١٨٦
- د- هيئة تسوية المنازعات..... ١٨٦
- هـ- اتحاد المغرب العربي..... ١٨٦
- أولاً: الأسباب والدوافع التي أدت إلى تأسيس الاتحاد..... ١٨٨
- ثانياً: أهداف الاتحاد المغربي..... ١٨٨
- ثالثاً: الهيكل التنظيمي للاتحاد المغربي..... ١٨٨
- أ- مجلس رئاسة الاتحاد..... ١٨٨
- ب- مجلس وزراء الخارجية..... ١٨٨
- ج- لجنة المتابعة..... ١٨٨
- د- لجان وزارية متخصصة..... ١٨٩
- هـ- الأمانة العامة للاتحاد..... ١٨٩

الصفحة

الموضوع

١٨٩.....	و- مجلس الشورى
١٨٩.....	ز- هيئة قضائية
١٩٠.....	المطلب الثالث: الأحلاف العسكرية والسياسية المعاصرة بين المسلمين وغير المسلمين
١٩٠.....	أ- حلف بغداد أو حلف المعاهدة المركزية أو حلف الستو
١٩٢.....	ب- التحالف التركي الإسرائيلي
١٩٦.....	تناقضات التحالف التركي الصهيوني
١٩٩.....	الباب الثاني: موقف الفقه الإسلامي من إقامة الأحلاف العسكرية المعاصرة
٢٠٣.....	الفصل الأول: موقف الإسلام من المجتمع الدولي
٢٠٥.....	تمهيد
٢١٠.....	المبحث الأول: أقسام الديار
٢١٣.....	المطلب الأول: تعريف الدار في اللغة والاصطلاح
٢١٣.....	أولاً: تعريف الدار لغةً
٢١٧.....	ثانياً: معنى الدار اصطلاحاً
٢٢٠.....	المطلب الثاني: تعريف الدولة في اللغة والاصطلاح، والعلاقة بين مسمى الدار والدولة
٢٢٠.....	أولاً: تعريف الدولة في اللغة
٢٢٢.....	ثانياً: تعريف الدولة في الاصطلاح
٢٢٤.....	أركان الدولة
٢٢٦.....	العلاقة بين مسمى الدار ومسمى الدولة
٢٢٧.....	المطلب الثالث: مشروعية تقسيم الأرض إلى دارين أو أكثر



الموضوع

الصفحة

- القول الأول: مشروعية تقسيم الأرض إلى دارين أو أكثر ٢٢٧
- القول الثاني: أن الأرض دار واحدة، وأن هذا التقسيم تقسيم فقهي محض ٢٢٧
- الأدلة ومناقشتها ٢٢٧
- أدلة القول الأول ٢٢٨
- أولاً: الأدلة من الكتاب ٢٢٨
- ثانياً: الأدلة من السنة ٢٣٢
- ثالثاً: الأدلة من الآثار ٢٣٦
- رابعاً: الإجماع ٢٣٨
- خامساً: المعقول ٢٣٨
- أدلة القول الثاني ٢٣٩
- أولاً: أدلتهم من السنة ٢٣٩
- ثانياً: أدلتهم من المعقول ٢٣٩
- مناقشة أدلة الفريقين ٢٤٠
- الترجيح والاختيار ٢٥٧
- المطلب الرابع: مناط الحكم على الدار، وأقسام الدور عند الفقهاء ٢٥٨
- الفرع الأول: مناط الحكم على الدار ٢٥٨
- القول الأول: أن المنطاط الحكم على الدار هو غلبة الأحكام ٢٥٨
- القول الثاني: إن مناط الحكم على الدار هو الأمن ٢٥٩
- القول الثالث: أن مناط الحكم هو انقطاع العصمة ووقوع القتال بينها وانتهاء الأمان ... ٢٥٩



الصفحة

الموضوع

٢٥٩.....	الأدلة ومناقشتها
٢٥٩.....	أدلة أصحاب القول الأول
٢٦٠.....	أولاً: الأدلة من الكتاب
٢٦٠.....	ثانياً: الأدلة من السنة
٢٦٢.....	ثالثاً: الإجماع
٢٦٤.....	رابعاً: الأدلة من المعقول
٢٦٥.....	أدلة القول الثاني:
٢٦٥.....	أدلة القول الثالث:
٢٦٧.....	مناقشة الأدلة والترجيح بينها
٢٧٣.....	الترجيح والاختيار
٢٧٩.....	الفرع الثاني: أقسام الدور عند الفقهاء وتعريف كل قسم
٢٨٠.....	تعريف دار الإسلام
٢٨٤.....	تعريف دار الكفر
٢٨٧.....	أقسام دار الكفر
٢٨٨.....	أ- دار الحرب
٢٨٩.....	ب- دار العهد
٢٩٤.....	الدار المركبة
٢٩٨.....	المطلب الخامس: انقلاب صفة الدار
٢٩٩.....	تحرير محل النزاع



الصفحة

الموضوع

- القول الأول: أن دار الإسلام تصير دار كفر بمجرد ظهور أحكام الكفر فيها، وتسلط غير المسلمين عليها..... ٣٠٠
- القول الثاني: أن دار الإسلام لا تصبح دار كفر إلا بثلاثة شروط ٣٠٠
- القول الثالث أن دار الإسلام تصير دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها. ٣٠١
- القول الرابع أن دار الإسلام لا تتحول إلى دار كفر بمجرد استيلاء الكفار عليها، مادامت شعائر الإسلام ظاهرة ٣٠١
- القول الخامس: أن الدار التي كانت في يوم من الأيام دار إسلام لا تتحول إلى دار كفر أبدًا..... ٣٠٢
- الأدلة ومناقشتها..... ٣٠٣
- أدلة القول الأول..... ٣٠٣
- أدلة القول الثاني ٣٠٣
- مناقشة رأي أبي حنيفة وتحقيقه..... ٣٠٤
- أدلة القول الثالث..... ٣٠٩
- أدلة القول الرابع..... ٣١٠
- أدلة القول الخامس..... ٣١١
- الترجيح والاختيار..... ٣١٥
- المطلب السادس: المنظومة الدولية الحديثة وتقسيم المعمورة ٣١٨
- الفرع الأول: مدى انطباق أو عدم انطباق وصف (دار الإسلام) على الدولة الحديثة..... ٣١٩

الصفحة

الموضوع

- الرأي الأول: هي ديار كفر من جهة الاصطلاح ٣١٩
- الرأي الثاني: يجب العمل على إعادتها إلى صفتها الأصلية (دار الإسلام) ٣٢٠
- الرأي الثالث: الدول الإسلامية اليوم تمثل بمجموعها (دار الإسلام) ٣٢٠
- الفرع الثاني: حكم تقسيمها إلى دول، ومدى تأثير ذلك على وحدة (دار الإسلام) ٣٢٢
- القول الأول: أن دار الإسلام دار واحدة، لا تتجزأ مهما كانت الأوضاع والظروف ٣٢٢
- القول الثاني: يجوز تعدد الدول الإسلامية بنصب إمامين في وقت واحد مطلقاً ٣٢٣
- القول الثالث: لا يجوز نصب إمامين للمسلمين في عصر واحد، إلا إذا بعد المدى ٣٢٣
- الأدلة ومناقشتها ٣٢٣
- أدلة القول الأول ٣٢٣
- أدلة القول الثاني ٣٢٧
- أدلة القول الثالث ٣٢٧
- مناقشة الأدلة ٣٢٨
- الترجيح والاختيار ٣٣٦
- المبحث الثاني: طبيعة العلاقة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول ٣٣٨
- المطلب الأول: أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر ٣٣٩
- تحرير محل النزاع ٣٣٩
- القول الأول: أن أصل العلاقة بين دار الإسلام ودار الكفر هو السلم ٣٤١
- القول الثاني: أن الأصل في علاقة دار الإسلام بدار الكفر هو الحرب ٣٤١
- أدلة الفريقين ومناقشتها ٣٤٣



٣٤٣.....	أدلة القول الأول.....
٣٥٣.....	أدلة القول الثاني.....
٣٧١.....	مناقشة أدلة الفريقين.....
٤٢٩.....	الترجيح والاختيار.....
٤٣٩.....	المطلب الثاني: المنظومة الدولية الحديثة والعلاقات المعاصرة.....
٤٦٢.....	المبحث الثالث: حكم إبرام المعاهدات الدولية والأحلاف في الفقه.....
٤٦٣.....	المطلب الأول: تعريف المعاهدات الدولية الإسلامية.....
٤٦٩.....	المطلب الثاني: مشروعية المعاهدات والأحلاف.....
٤٦٩.....	المسألة الأولى: مشروعية المعاهدات.....
٤٦٩.....	أ- الكتاب.....
٤٧٣.....	ب- السنة النبوية.....
٤٧٧.....	ج- الآثار عن الصحابة.....
٤٧٨.....	د- الإجماع.....
٤٨٢.....	هـ- المعقول.....
٤٨٣.....	المسألة الثانية: حكم الأحلاف.....
٤٨٩.....	المطلب الثالث: إلزاميتها والوفاء بها.....
٤٨٩.....	أ- الكتاب.....
٤٩٢.....	ب- السنة النبوية الشريفة.....
٤٩٨.....	المطلب الرابع: الشروط الشكلية والموضوعية والزمينية للمعاهدات والأحلاف.....

الموضوع

الصفحة

- أ- الشروط الشكلية..... ٤٩٨
- المفاوضة أو التفاوض على المعاهدة..... ٤٩٨
- التفويض في التفاوض..... ٥٠١
- كتابة المعاهدة وتحريرها..... ٥٠١
- حكم كتابة المعاهدات الدولية..... ٥٠٣
- اللغة المستخدمة في كتابة المعاهدة في الإسلام..... ٥٠٦
- كيفية كتابة المعاهدة الدولية في الفقه الإسلامي..... ٥٠٨
- تصديق السلطات المختصة بإبرام المعاهدة..... ٥٠٩
- تبادل التصديقات..... ٥١٧
- النفاذ..... ٥١٨
- ب- الشروط الموضوعية..... ٥١٩
- الشرط الأول: أهلية إبرام المعاهدة..... ٥٢٠
- الشرط الثاني: توافر الرضا في الارتباط بالمعاهدة..... ٥٣٤
- أثر الإكراه في الرضا..... ٥٣٦
- أ- الإكراه الشخصي..... ٥٣٩
- ب- الإكراه الواقع على الدولة ذاتها باستعمال القوة أو التهديد بها..... ٥٣٩
- ج- الضغط السياسي والاقتصادي..... ٥٤١
- شروط اعتبار الإكراه..... ٥٤١
- النتائج المترتبة على مبدأ رضائية المعاهدات في الشريعة الإسلامية..... ٥٤٢



الصفحة

الموضوع

- حكم إكراه الدول التي تناصب الدولة الإسلامية العداء على إبرام معاهدة معها ٥٤٣
- الشرط الثالث: عدم اشتغالها على شروط تخالف القواعد الإسلامية..... ٥٤٤
- الفرق بين الشروط الشرعية، والشروط الجعلية أو الشروط في العقود..... ٥٤٦
- قاعدة في الشروط في العقود..... ٥٤٧
- حكم المعاهدة التي اشترط فيها شرط يؤدي إلى مخالفة نص شرعي..... ٥٥٣
- إذا عقدت المعاهدة بشرط أن يدفع المسلمون للأعداء مالا..... ٥٥٤
- جد الشروط الزمنية..... ٥٥٨
- أولاً: تأريخ المعاهدات الدولية في الإسلام..... ٥٥٨
- ثانياً: تحديد مدة سريان المعاهدات والأحلاف..... ٥٥٩
- تحرير محل البحث في هذه المسألة..... ٥٦١
- القول الأول: أنها تنقيد بمدة معينة غير مطلقة، و تقييد مدتها موكول إلى
- اجتهاد الإمام..... ٥٦٢
- القول الثاني: أنها تنقيد بمدة معينة غير مطلقة، و تقييد مدتها موكول إلى
- اجتهاد الإمام، بشرط أن لا تزيد مدتها عن سنة حال القوة،
- ولا عن عشر سنين حال الضعف..... ٥٦٣
- القول الثالث: لا يلزم تقييد أمدها بمدة معينة محددة؛ والأمر موكول إلى
- اجتهاد الإمام ونظره بشرط أن لا تكون مؤبدة..... ٥٦٣
- الأدلة ومناقشتها:..... ٥٦٤
- الترجيح والاختيار..... ٥٨٢

الصفحة

الموضوع

٥٨٤.....	المطلب الخامس: نقض المعاهدات
٥٨٥.....	حكم الوفاء بالمعاهدات والالتزام ببندوها
٥٨٦.....	المسألة الأولى: نقض الهدنة المقيدة بأمد محدد
٥٩٩.....	المسألة الثانية: نقض الهدنة المطلقة
٦٠٠.....	المقصود بمشروعية فسخ المعاهدة، وحكم نقض الهدنة عند خوف الخيانة
٦٠٧.....	الفصل الثاني: الأحلاف العسكرية بين الدول الإسلامية
٦١٠.....	المبحث الأول: التحالف بين المسلمين
٦١١.....	تحرير محل النزاع
٦١١.....	القول الأول: عدم مشروعية ذلك
٦١٢.....	القول الثاني: أن ذلك مشروع
٦١٢.....	الأدلة ومناقشتها
٦٢٤.....	الترجيح والاختيار
٦٢٤.....	ما يترتب على ذلك من الآثار في الواقع المعاصر
٦٢٥.....	المبحث الثاني: التحالف مع بغاة ضد بغاة آخرين
٦٢٥.....	تعريف البغاة
٦٢٥.....	البغاة لغة
٦٢٥.....	البغاة اصطلاحاً
٦٢٦.....	حكم البغي والبغاة
٦٢٧.....	أقسام البغاة وأنواعهم



الصفحة

الموضوع

- ٦٣٩..... شروط تحقق البغي
- ٦٣٠..... مسألة: هل لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين
- القول الأول: يجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين، إذا
- ٦٣٢..... كَانَ حُكْمُ أَهْلِ الْعَدْلِ ظَاهِرًا
- القول الثاني: لا يجوز لأهل العدل أن يستعينوا على البغاة ببغاة آخرين، إلا
- ٦٣٣..... عند العجز والضرورة
- ٦٣٤..... الأدلة ومناقشتها
- ٦٣٧..... الترجيح والاختيار
- ٦٣٨..... المبحث الثالث: الموقف الشرعي من حروب الأقطار الإسلامية فيما بينها
- ٦٤٠..... المطلب الأول: التكليف الشرعي للحروب بين الأقطار الإسلامية
- ٦٤١..... المسألة الأولى: تعريف الجهاد وحقيقته
- ٦٤١..... أ- تعريف الجهاد لغة
- ٦٤٣..... الحقيقة اللغوية للجهاد
- ٦٤٤..... ب- تعريف الجهاد اصطلاحًا
- ٦٤٩..... المسألة الثانية: قتال الفتنة
- ٦٤٩..... معنى الفتنة لغة
- ٦٥٠..... معنى الفتنة اصطلاحًا
- ٦٥٦..... تكيف القتال الذي يحدث بين الأقطار الإسلامية
- ٦٥٨..... المطلب الثاني: موقف المسلمين المجبرين على القتال من هذه الحروب

الصفحة

الموضوع

٦٥٨.....	تحرير محل النزاع
٦٥٨.....	الأمر الأول: حكم اشتراك المسلم في القتال الدائرين الأطراف المتصارعة
	الأمر الثاني: حكم دفاع المسلم عما يحقُّ له الدفاع عنه إذا قصد بسوء من
٦٦٣.....	الأطراف المتصارعة
٦٦٣.....	القول الأول: تحريم الدفاع عن النفس
٦٦٤.....	القول الثاني: مشروعة الدفاع عن النفس في قتال الفتنة
٦٦٥.....	الأدلة ومناقشتها
٦٧٧.....	الترجيح والاختيار
٦٨٢.....	المطلب الثالث: موقف المسلمين غير المقاتلين من هذه الحروب
٦٨٤.....	الواجب فعله على المسلمين عامة وعلى الدول الإسلامية خاصة- تجاه هذا الاقتال
٦٨٩.....	المبحث الرابع: تحالف المسلمين ضد الكفار
٦٩٠.....	المطلب الأول: نصرة المستنصرين من المسلمين في دار الكفر
٦٩٢.....	الفرع الأول: علاقة الأقليات المسلمة بالدولة المسلمة
٦٩٣.....	القول الأول: أن المسلم خارج دار الإسلام ليس من رعايا الدولة الإسلامية
٦٩٤.....	القول الثاني: أن المسلمين خارج دولة الإسلام من رعاياها أينما وجدوا
٦٩٤.....	الأدلة ومناقشتها
٧١٤.....	الترجيح والاختيار
٧١٨.....	الفرع الثاني: واجبات الدولة الإسلامية نحو الأقليات المسلم
٧١٨.....	المسألة الأولى: نصرة الأقليات المسلمة وقت السلم



- ٧٢٤..... المسألة الثانية: نصره الأقليات المسلمة وقت الحرب
- ٧٢٤..... الحال الأولى: عدم وجود معاهدة بين الدول المسلمة والدولة غير المسلمة المعتدية
- ٧٣١..... الحال الثانية: وجود معاهدة بين الدول المسلمة وبين الدولة غير المسلمة المعتدية
- ٧٣٤..... -إذا كانت إقامة المسلمين في تلك البلاد اختيارية منهم
- ٧٣٤..... -إذا كانت إقامتهم تلك اضطرارية، وكانوا مجبرين على ذلك
- ٧٤٢..... المطلب الثاني: الاستعانة بأهل الأهواء والبدع
- ٧٤٤..... تحرير محل النزاع في المسألة
- ٧٤٨..... حكم الاستعانة والتحالف مع أهل الأهواء والبدع إن كانوا ناصحين للمسلمين
- ٧٤٨..... القول الأول: جواز الاستعانة بأهل الأهواء والبدع الناصحين غير الغاشين
- ٧٤٨..... القول الثاني: عدم جواز الاستعانة بأهل الأهواء والبدع مطلقاً
- ٧٤٨..... الأدلة ومناقشتها
- ٧٥٦..... الترجيح والاختيار
- ٧٦١..... **الفصل الثالث: الأحلاف العسكرية بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية**
- ٧٦٥..... المبحث الأول: حكم التحالف مع الكفار والاستعانة بهم ضد كفار آخرين
- ٧٦٥..... أولاً: إذا كان التحالف مع الكفار والاستعانة بهم ضد كفار آخرين لغير حاجة
- ثانياً: إذا كان التحالف مع الكفار والاستعانة بهم والقتال معهم ضد
- ٧٦٩..... كفار آخرين لحاجة أو ضرورة
- ٧٧٠..... المطلب الأول: الاستعانة بالكفار على قتال مثلهم؛ تحت راية أهل الإسلام
- ٧٧٠..... القول الأول: منع التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال مثلهم

الصفحة

الموضوع

- القول الثاني: جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على قتال
 مثلهم، بشروط وقيود معينة..... ٧٧١
- الأدلة ومناقشتها..... ٧٧٤
- الترجيح والاختيار..... ٨٢٧
- ثمرة الخلاف وأثرها في واقع الجيوش الإسلامية المعاصرة..... ٨٣٣
- مسألة: حكم الاستعانة بالكفار في أمور الحرب مما لا يعد قتالاً..... ٨٣٥
- المطلب الثاني: الاستعانة بالكفار على قتال مثلهم؛ تحت راية أهل الكفر..... ٨٤٨
- القول الأول: عدم جواز تحالف المسلمين مع المشركين والقتال معهم تحت رايته..... ٨٤٨
- القول الثاني: جواز تحالف المسلمين مع المشركين والقتال معهم تحت رايته..... ٨٤٩
- الأدلة ومناقشتها..... ٨٤٩
- الترجيح والاختيار..... ٨٦١
- ومما يترتب على ذلك من الآثار في الواقع المعاصر..... ٨٦٤
- المبحث الثاني: الاستعانة بالكفار على قتال المسلمين..... ٨٦٦
- الحال الأول: التي تكون القيادة للكافرين والراية الظاهرة لهم..... ٨٦٦
- الحال الثانية: التي تكون القيادة للمسلمين والراية الظاهرة لهم..... ٨٦٦
- الصورة الأولى: الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة عادلة..... ٨٧٢
- الصورة الثانية: الاستعانة بالكفار، في قتال دولة مسلمة جائرة..... ٨٧٣
- الصورة الثالثة: الاستعانة بالكفار، في قتال أهل البغي..... ٨٧٤
- القول الأول: عدم جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على البغاة..... ٨٧٥



الصفحة

الموضوع

- القول الثاني: جواز التحالف مع الكفار والاستعانة بهم على البغاة ٨٧٧
- الترجيح والاختيار ٨٨٥
- ومما يترتب على ذلك من الآثار في الواقع المعاصر ٨٨٦
- المبحث الثالث: حكم تأجير القواعد العسكرية والمطارات ٨٨٨
- أولاً: التعريف بالقواعد العسكرية، وبيان أغراض إنشائها ٨٨٩
- كيفية إقامة القواعد العسكرية والغرض منها ٨٩٠
- ثانياً: علاقة إيجار القواعد العسكرية للكفار بموضوع البحث ٨٩١
- ثالثاً: علاقة هذه المسألة بمسألة بيع الأسلحة لأهل الحرب، وكلام الفقهاء في ذلك ٨٩٢
- بيع السلاح للكفار من غير أهل الحرب؛ من الذميين أو المعاهدين ٩٠٢
- القول الأول: عدم جواز بيع السلاح لهم، سواء قبل المودعة أو بعدها ٩٠٣
- القول الثاني: جواز بيع السلاح للمعاهدين والمودعين من أهل الحرب ٩٠٣
- الأدلة ومناقشتها ٩٠٤
- الترجيح والاختيار ٩٠٧
- رابعاً: حكم تأجير القواعد العسكرية في بلاد المسلمين للدول الكافرة ٩٠٩
- هل يجوز للمسلمين تقديم مساعدات عسكرية للدول غير الإسلامية؟ ٩١٠
- القول الأول: المنع مطلقاً ٩١٠
- القول الثاني: يجوز إذا تحققت المصلحة وامتنع الضرر ٩١١
- الأدلة ومناقشتها ٩١١
- الترجيح والاختيار ٩٢٤
- ومما يترتب على ذلك من الآثار في الواقع المعاصر ٩٢٦

الصفحة

الموضوع

٩٢٧	الباب الثالث: موقف الفقه الإسلامي من إقامة الأحلاف السياسية المعاصرة
٩٣٧	الفصل الأول: أسس ومؤسسات النظام السياسي في الإسلام
٩٤٢	المبحث الأول: الأسس العامة لنظام الحكم في الإسلام
٩٤٢	الأساس الأول: السيادة للشرع
٩٤٤	لمن السيادة؟
٩٥١	مسألة: حكم الامتناع عن تحكيم شرع الله عز وجل
٩٥٢	تحرير محل النزاع
٩٥٤	القول الأول: أنه كفر أكبر مخرج من الملة
٩٥٨	القول الثاني: إنه معصية لاتصل إلى درجة الكفر
١٠١١	الترجيح والاختيار
١٠١٢	الأساس الثاني: السلطان للأمة، والأمة مصدر السلطات
١٠٢٣	الأساس الثالث: التكامل أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم
١٠٢٦	الأساس الرابع: الشورى منهج الحكم
١٠٢٦	الشورى لغة
١٠٢٦	الشورى اصطلاحاً
١٠٢٧	الشورى في النظام السياسي الإسلامي
	الأساس الخامس: إقامة العدل وحراسة الحريات ورعاية
١٠٤٩	المبادئ وحقوق الإنسان
١٠٥١	المبحث الثاني: مؤسسات النظام السياسي في الإسلام



الصفحة

الموضوع

أولاً: مؤسسة أهل الحل والعقد	١٠٥٢
تعريف أهل الحلّ والعقد ووجودها	١٠٥٢
أ- أهل الحل والعقد لغة	١٠٥٢
ب- أهل الحل والعقد في الاصطلاح	١٠٥٤
مصطلحات ذات صلة بمصطلح أهل الحل والعقد	١٠٦٠
الأصل الشرعي لأهل الحل والعقد	١٠٦١
تنظيم مؤسسة أهل الحل والعقد	١٠٦٨
صفات أهل الحل والعقد وشروطهم	١٠٧٢
دور أهل الحل والعقد ومسئوليتهم وأعمالهم	١٠٧٤
وظيفة أهل الحل والعقد عند عدم وجود إمام أو خليفة	١٠٧٧
القول الأول: الحدود لا يقيمها إلا الإمام أو من ينبيه	١٠٧٩
القول الثاني: جواز إقامة الحدود واستيفائها من أهل الحل والعقد إذا	
خلا الزمان من الإمام	١٠٨٠
الأدلة ومناقشتها	١٠٨٠
الترجيح والاختيار	١٠٨٧
ثانياً: مؤسسات السلطة الحاكمة	١٠٨٧
أ - السلطة التشريعية	١٠٨٨
ب - السلطة التنفيذية	١٠٩٨
الحكومة في النظام الإسلامي	١١٠٠
ج- السلطة القضائية	١١٠٧

الصفحة

الموضوع

١١١١	الفصل الثاني: الألفاف السفساسفة داخل الدول الإسلامفة
١١١٤	المبأ الأول: التعدفة السفساسفة فف ظل الدولة الإسلامفة
١١١٦	المطلب الأول: مصطلأ التعدفة السفساسفة والأأزاب
١١١٦	أ- التعدفة
١١١٦	التعدفة لغة
١١١٧	التعدفة اصطلاأا
١١١٩	التعدفة فف الإسلام
١١٢٠	التعدفة السفساسفة
١١٢٢	مصطلأ التعدفة السفساسفة فف الإسلام
١١٢٢	ب- الأأزاب
١١٢٢	الأأزاب لغة
١١٢٥	الأأزاب اصطلاأا
١١٢٥	الأأزاب فف القرآن الكرفف
١١٢٦	الأأزاب فف السنة النبوة الشرفة
١١٢٩	الدلالة السفساسفة لمصطلأ الأأزاب
١١٢٩	أ- الأأزاب عند اللفرالفن
١١٣١	ب- الأأزاب عند أصأاب الفأر الماركسف
١١٣٢	أ- الأأزاب فف الفأر والأأاف العربفة
١١٣٣	أقففأ أال مفأوم الأأزاب السفساسف اصطلاأا



- ١١٣٤ خلاصة تعريف الحزب السياسي اصطلاحاً
- ١١٣٦ المطلب الثاني: حكم التعددية السياسية وإقامة الأحزاب في الدولة الإسلامية
- ١١٣٦ الاتجاه الأول: المنع من إنشاء الأحزاب السياسية بإطلاق
- ١١٥٨ الاتجاه الثاني: مشروعية إنشاء الأحزاب بإطلاق
- ١١٦٣ الاتجاه الثالث: مشروعية الأحزاب في إطار المشروعية الإسلامية العليا
- ١٢٣٩ الترجيح والاختيار
- ١٢٤٨ المبحث الثاني: التعددية السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصرة
- ١٢٤٨ حكم هذه التعددية في مرحلة السعي لإقامة الدولة الإسلامية
- أولاً: تعدد الاتجاهات السياسية التي تسعى إلى تحكيم الشريعة وإقامة
- ١٢٤٨ الدولة الإسلامية
- ١٢٥٠ تحرير محل النزاع
- ١٢٥٠ القول الأول: عدم مشروعية الأحزاب والجماعات الإسلامية
- ١٢٥٢ القول الثاني: مشروعية هذه الأحزاب والجماعات الإسلامية، وفق ضوابط
- ١٢٧٦ الأدلة ومناقشتها
- ١٣١٣ الترجيح والاختيار
- ١٣٢٠ ثانياً: تعدد الأيديولوجيات السياسية في مرحلة السعي إلى تحكيم الشريعة
- ١٣٢٢ المبحث الثالث: التحالفات السياسية المرحلية مع الأحزاب العلمانية
- ١٣٢٤ تحرير محل النزاع
- ١٣٢٤ النوع الأول: أحزاب علمانية متطرفة غالية محاربة للإسلام

الصفحة

الموضوع

- النوع الثاني: أحزاب علمانية غير غالية، تقبل بصورة جزئية خاصة من الإسلام ١٣٢٤
- القول الأول: عدم جواز هذا التحالف السياسي مطلقاً ١٣٢٥
- القول الثاني: مشروعية عقد هذا التحالف وفق ضوابط ١٣٢٦
- الأدلة ومناقشتها ١٣٢٦
- الترجيح والاختيار ١٣٤٧
- مسألة: هل يجوز للاتجاه الإسلامي أن يدخل في تحالف لإقامة بديل
- سياسي يكون الحكم فيه ديموقراطياً؟ ١٣٥٠
- الخاتمة وأهم النتائج والتوصيات ١٣٥٦
- قائمة المصادر والمراجع ١٣٧٧
- فهرس الموضوعات ١٤٧٣



بسم الله

لقد جعل الله سبحانه شريعة محمد ﷺ شريعة خاتمه لكل الشرائع، وعامة لكل الناس، وشاملة لكل نواحي الحياة، فما ترك شيئاً مما يحتاج إليه الناس إلا وبين لنا وجه الحق فيه، ودلنا على خير ما يصلح لنا أمر ديننا ودنيانا، وحذرننا من كل ما تعود عاقبته وبالأعلى علينا، فقال عز وجل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3] ، ومن ذلك ما جاء به دين الإسلام -الكامل الشامل- من تشريع دقيق وافٍ يتناول تنظيم العلاقات بين الناس؛ أفراداً وجماعات ودولاً، مسلمين وغير مسلمين، سواء كان ذلك في السلم أم في الحرب.

وكان مما يندرج تحت هذه العلاقات مسألة عقد الأحلاف بين تلك الكيانات المختلفة. ولا يخفى على أحد ما آل إليه واقع المعمورة القائم، وما أصبح عليه المجتمع الدولي المعاصر، والمنظومة الدولية الحديثة، والتي أوجدت أحوالاً وأفرزت علاقات وروابط ومواثيق دولية غير مسبوقة، في الوقت الذي لم تعد فيه للإسلام دولة جامعة على غرار دولة الخلافة؛ بل أصبحت دويلات عديدة وكيانات منفصلة.

وما صاحب هذه وتلك من نشأة للأحلاف العسكرية المعاصرة بصورها المختلفة والمتنوعة، سواء من حيث أطرافها، أو من حيث أهدافها، أو من حيث الكيانات المستهدفة بها.

وهنا ثارت جملة ملحّة من التساؤلات: ما موقف الفقه الإسلامي من عقد هذه الأحلاف، وهل يمكن عقد هذه الأحلاف بين دول إسلامية ودول غير إسلامية؟ وهل يختلف الحكم إذا كانت الراية الظاهرة والكلمة المسموعة والحكم النافذ لهذه الدول غير الإسلامية؟ وكذلك ما حكم عقد هذه الأحلاف بين الدول الإسلامية نفسها؟ وهل يختلف ذلك باختلاف أحوال المسلمين الذين يُعقد هذا الحلف معهم؛ فيفرق بين أهل العدل وبين أهل البغي، وبين أهل

السنة وأهل البدعة؟ وكذلك ما حكم التعددية الحزبية في الدولة الإسلامية وفي الواقع المعاصر، وما حكم

التحالفات المرحلية بين الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية وبين الأحزاب العلمانية التي ترفض

هذه المرجعية؛ من أجل تحقيق هدف مشترك، وحكم ذلك وضوابطه؟

ومن ثم فقد كان بحث هذه المسائل بتأنٍ وتروٍ وفق قواعد الشريعة وأصولها أمراً ملحاً؛ خاصة إذا علم أنه لم تفرد مثل هذه المسائل بالدراسة والبحث - فيما أعلم - وإن كانت قد تُنوّلت بصورة أو بأخرى ضمن بحوث معاصرة.

أسأل الله تبارك وتعالى أن يكتب فيما اخترته التوفيق والسداد، وأن يلهمنا وجميع المسلمين الرشد والصواب.

وهذه أمّ القرآن